

К.В. Хвостова

САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ НАИМЕНОВАНИЙ НЕКОТОРЫХ ВИЗАНТИЙСКИХ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИНСТИТУТОВ. К ВОПРОСУ О РОЛИ БОГОСЛОВИЯ В ФОРМИРОВАНИИ СО- ЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИНСТИТУТОВ ВИЗАНТИИ

(преимущественно на материале позднего периода)*

Поставленная проблема не может быть решена без понимания ряда общих особенностей византийской цивилизации. Однако понятие “цивилизация”, как и другие исторические понятия, отличается полисемантизмом.

Мы понимаем под “цивилизацией” воспроизводимую во времени функциональную взаимосвязь сущностных факторов, характеризующих социально-экономическое, политическое, религиозное и культурное развитие в рамках определенного социально-временного диапазона¹. При таком понимании термина Византию при известной проблемной акцентировке правомерно рассматривать как самостоятельную цивилизацию, отличную от цивилизации средневекового Запада. Византийская цивилизация неоднократно изучалась и выявлен ряд ее особенностей². В данной статье мы обратимся к рассмотрению одного ее аспекта, связанного с особенностями восточного византийского богословия и его влияния на социально-экономическую жизнь общества. Такой выдающийся специалист, как И. Мейендорф, отмечал невозможность изучения византийского общества без понимания богословия³. Еще известный русский ученый-богослов В.Н. Лосский, определяя специфику византийского догматического богословия, писал, что на Западе мироздание мыслилось как подчиненное некоему единому необходимому закону (причине), которому человек должен следовать в своей жизни, и вся его свобода воли была направлена на соответствующее самовоспитание, выработку приемов ориентации в мире и, в частности, в социуме. В Византии, как утверждал В.Н. Лосский, большее значение придавалось божественной воле, сопряженной с энергией, т.е. действием, подчиненным божественной сущности. А именно признавалось “различные способы, по которым тварность причащалась творческой энергии”⁴. Это происходило благодаря синергии – ответной восприимчивости человека по отношению к Богу. Практически все отцы церкви признавали наличие божественных логосов или энергий. Эти идеи нашли свое отражение и в актах. В хрисовуле Андроника II Палеолога монастырю Лавры св. Афанасия от 1298 г. содержится обширная преамбула, посвященная взаимоотношениям мирских институтов и божественных сил, говорится о роли синергии в приобщении к божественной благодати и о роли божественных сил в земном управлении⁵. Соответственно земному управлению, осуществляемому императорской властью, придавалось огромное значение.

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

¹ Хвостова К.В., Финн В.К. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997; Хвостова К.В. История: проблемы познания // ВФ. 1997. № 4; Она же. Византийская цивилизация // ВИ. 1995. № 9.

² Haussig H.W. History of Byzantine Civilization. L., 1971; Guillou A. La civilization byzantine. P., 1974.

³ Meyendorff J. St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. P., 1956. P. 16.

⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991 (репринт). С. 72–73.

⁵ Actes de Lavra/Ed. A. Guillou, P. Lemerle, N. Svoronos, D. Papachryssanthou. P., 1977. Vol. II, N 89. P. 73.25–31.

На средневековом Западе снятие противоречий двух форм общественного сознания: а именно высшего богословско-мировоззренческого его уровня и практического, связанного с повседневной жизнью, происходило в значительной мере путем противопоставления соответствующих идей и институтов, путем “разбожания” (термин условный) повседневности. В результате подобных мыслительных процедур, позднее в эпоху Просвещения на Западе произошло отделение религии от науки и практики. Это разделение особенно ярко проявилось в западном позитивизме и логисцизме.

В Византии благодаря той роли, которую играли богословские понятия энергии и синергии, снятие названного противоречия происходило как бы в форме известной сакрализации представлений, отражающих развитие социума, его структур повседневности. Иными словами, в отличие от Запада происходило не разъединение двух уровней сознания, характеризующих средневековую дихотомию: “мир небесный” и “мир земной”, а наоборот, их сближение. Это обстоятельство оказало влияние на формирование и развитие самих структур повседневности. Оно проявлялось, в частности, в том, что некоторые развивающиеся социально-экономические отношения и процессы и соответствующие институты, не находящие адекватного отражения в действующем праве (поскольку в поздней Византии почти не создавались новые правовые нормы), обозначались с помощью наименований, заимствованных из сферы богословия или политической ортодоксии. В силу этого данным процессам и отношениям, институтам придавался некоторый сакральный смысл. Соответственно социально-экономическая политика императора, которой, как отмечалось, придавалось огромное значение, обозначалась понятием *οικονομια*, имевшим также сакральный смысл.

Поздневизантийское право в значительной своей части являлось правом прецедентов, совокупностью льгот и привилегий⁶. Отношения, регламентируемые правом прецедентов, как раз в значительной мере и обозначались с помощью наименований, одно из значений которых имело сакральный оттенок, поскольку являлось одновременно важным понятием политической ортодоксии или богословия⁷. Вот именно это обстоятельство, которое ниже мы проиллюстрируем на конкретных примерах, и заставляет нас говорить о таком специфическом явлении правовой, интеллектуальной и религиозной жизни Византии, как влияние богословия на формирование и развитие социально-экономических отношений повседневности. Сакральный смысл, вкладываемый в наименования ряда социально-экономических институтов, на наш взгляд, — явление, ускользнувшее от научного анализа и составляющее характерную черту византийской цивилизации, заслуживающую специального рассмотрения.

Благодаря обозначению отношений, которые не получили адекватного отражения в нормативном праве и регламентировались правом прецедентов, с помощью наименований, заимствованных из сферы политической ортодоксии и богословия, им (отношениям) как бы придавались нравственные и правовые гарантии. Одновременно возрастала роль богословия, так как представления, связанные с социально-экономическими отношениями повседневности, и ориентация человека в структурах повседневности как бы попадали в сферу религиозного опыта⁸.

Упомянутые социально-экономические отношения, процессы, институты не воспринимались, как говорилось, в разъединении с высшим божественным миром. Наоборот, происходило сближение двух уровней дихотомического сознания, т.е. высшего уровня богословско-мировоззренческих рассуждений и прагматического, связанного с текущей жизнью в миру. Дихотомическое противоречие снималось с помо-

⁶ *Хвостова К.В.* Византийская цивилизация. С. 41.

⁷ *Chvostova K.V.* La civilization byzantine comparée à l'Occident du Moyen Age // XIX International Congress of Byzantine Studies. Copenhagen, 1996. P. 41.

⁸ *Хвостова К.В.* Социально-экономические процессы в поздней Византии и их понимание византийцами-современниками. М., 1992. С. 146.

щью богословских понятий ἐνέρυεα, σινερυία и μέθεξις, обозначающих возможности соприкосновения божественности с тварным миром, социумом, человеком⁹.

Нам уже приходилось в ряде предшествующих работ анализировать подобные наименования, используемые в повседневной социально-экономической и правовой жизни и одновременно являющиеся ведущими категориями богословия. Например, в этом отношении характерен такой институт византийской действительности, как пожалование чиновнику или военачальнику в качестве платы за его государственную службу налога с определенной территории. Этот институт получил название “прония”, т.е. был обозначен именем, характеризующим важнейшую категорию византийского догматического богословия, а именно божественное провидение. Одновременно с этим название “прония” служило обозначением императорского попечения в интересах общего блага над подданными в византийской политической ортодоксии¹⁰. О таком понимании императорской власти говорит и актовый материал. Например, в хрисовуле Михаила II Палеолога от 1310 г., адресованном Иверскому монастырю, говорится об императоре как покровителе подданных в интересах общей пользы: “...προνοοιμένῳ...τῷ ὑπηκόῳ πατρὶ... τῷ κοινῷ λουσιτελοῦσας ἀπαιθμοῦντα...”¹¹.

Синтез, единство представлений о мире “небесном” и “земном”, целостная картина византийского мирозерцания цементировалась отрицанием латинского принципа Filioque. Теоретические принципы его отрицания, знаменующие понимание божественного единоначалия в мире, отстаивались в первую очередь Иоанном Златоустом, Фотием, Марком Эфесским и другими, обвинявшими латинян и их греческих последователей в пантеизме. Отрицание Filioque было основным теоретическим и теологическим принципом византийской политологии, социологии и экономических представлений, всего комплекса идей, известных под названием политической ортодоксии.

Можно привести и другие примеры сакрального смысла, вкладываемого в обозначение ряда социально-экономических институтов в Византии, регулируемых правом прецедентов. Например, крестьяне, имевшие земельный надел, именовались иногда в поздневизантийских практиках энипостати, а крестьяне, лишенные надела, – анипостати¹². Иными словами, и в этих случаях использовались понятия византийского тринитарного богословия¹³. Для обозначения крестьянского владения определенного вида использовался другой важнейший термин тринитарного богословия – ὑπόστασις¹⁴. Соответственно крестьяне – владельцы ипостаси назывались ипостатиками¹⁵. В богословии по Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину ὑπόστασις – это индивидуум, отличающийся от других. Используются идеи первой субстанции Аристотеля¹⁶. Таким образом, понятие ὑπόστασις, используемое в богословии и социально-экономической практике, подчеркивало самостоятельность, сущностный характер, фундаментальность и независимость денотата, существующие как в сфере божественного космоса, так и в социуме, испытывающем божественное воздействие благодаря энергиям.

⁹ Chvostova K.V. La civilization byzantine... P. 38.

¹⁰ Cod. Just. 11.8.320; Nov. Just. 17 c. 7 (121.33).

¹¹ Actes de Iviron. Vol. III / Ed. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari avec la collaboration de H. Métrévéli. P., 1994. P. 184. 6–7, 13–14.

¹² Actes de Lavra. Vol. II. N 78. P. 20.67; N 99. P. 144.40; P. 151. 218–219; N 109. P. 267. 791–792; P. 273. 903; Vol. III. P., 1979. N 139. P. 80.98.

¹³ Kallis A. Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre der Johannes Damaskenos. Münster (Westf.), 1965. S. 129.

¹⁴ Считается, что ипостась – это прочное крестьянское владение, по части которого крестьянин, возможно, находился в поземельной зависимости от крупного собственника. Однако уже Н. Иконоmidès отметил полисемантизм термина. Actes de Dionysiou / Ed. N. Oikonomidès. P., 1968. N 25. Notes. P. 147.

¹⁵ Chvostova K.V. Социально-экономические процессы... С. 84.

¹⁶ Kallis A. Op. cit. S. 129.

Сакральный смысл имело и понятие *οἰκονομία*, означавшее хозяйство или управление, в том числе и государственное, осуществляемое императором посредством его бюрократического аппарата на основе законов и святых канонов¹⁷. Иоанн Дамаскин называл государственное управление практической философией¹⁸. В этом наименовании просматривается связь с византийской политической ортодоксией, проявлявшейся, в частности, в приравнивании по своей значимости канонов и законов¹⁹ (распоряжения, содержащиеся в канонах и законах, нередко касались одних и тех же сюжетов). Политическая ортодоксия являлась одним из практических принципов, непосредственных факторов, на которых основывалась правомерность и необходимость обозначения развивающихся структур повседневности, регулируемых правом прецедентов, наименованиями, в семантическом диапазоне которых содержался наряду с другими и сакральный смысл. Приравнивание церковных канонов к законам содержало в скрытой форме предпосылку конкретных рассуждений, на которых базировались латентные принципы византийской политэкономии. Ниже мы возвращаемся к другим имплицитным принципам, которые правомерно интерпретировать как основы политэкономических рассуждений византийцев. Пока же остановимся на сакральном смысле, который содержался в ряде других наименований, обозначающих развивающиеся отношения повседневности.

Отношения собственности, обозначаемые обычно в императорских постановлениях наименованиями *δεσποτεία* и *κυριότης*, имели явный сакральный смысл. Термин *δεσπότης* в экклесиологии неоднократно связан с упоминанием Христа²⁰. Что же касается понятия *κυριότης*, то Иоанн Дамаскин применяет этот термин для обозначения божественной воли²¹. Григорий Палама пишет, что Бог, благодаря нашей способности управлять, передал нам власть – *κυριότητα*²². В соответствии с традицией Максима Исповедника понятие *ἐξουσία*, означающее в своем первичном значении данную Богом власть, свободу²³, также, хотя и значительно реже, чем первые два выражения, используется в актах для наименования собственности²⁴, сохраняя сакральный оттенок, заимствованный от значения слова, употребляемого в патристике. В этом отношении характерно, что на Западе Фома Аквинский рассматривал собственность как порождение права народов²⁵, тогда как византийцы трактовали ее как результат действия “божественных и святых законов”²⁶.

Если понятие *οἰκονομία*, означающее и церковное, и государственное управление²⁷, как отмечалось, имело сакральный смысл, то секуляризованное наименование *πολιτεία*, восходящее к античности, встречается гораздо реже²⁸. Например, секуляризованный смысл понятия *πολιτεῖω* явственно обнаруживается в од-

¹⁷ ...τοῖς νόμοις καὶ ἱεροῖς κανόσιν – Actes d'Iviron. V. III. № 66. P. 129. 33. P. 97.17.

¹⁸ *Ioannes Damascenus*. Capita philosophica. Dialectica // PG. T. 94. Col. 533. Еще при Юстиниане каноны были приравнены к законам. Cod. Just. I. 3, 44, 1; I.2.12.I.

¹⁹ *Beck H.-G.* Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch.-historische Klasse. Sitzungsberichte. Wien, 1981. Bd. 384.

²⁰ Actes de Lavra. Vol. II. N 103. P. 160. 14–15; P. 161. 44.

²¹ *Ioannes Damascenus*. Capita philosophica. Dialectica // PG. T. 96. Col. 616C.

²² Gregorii Palamae Physica, Theologica, Moralia et Practica. Capita Cl. // PG. Vol. 150. Col. 1165.

²³ Actes de Dionysiou. N 1. P. 41. 28; Характерно также встречающееся в актах выражение *εἶναι δεσπότην κυρταν* (Ibid. N 9. P. 79. 24).

²⁴ Ibid. N 1. P. 41, 28.

²⁵ *Thomas d'Aquin*. Sec. Sec. quest. 57. Art. 2; *Кудрявцев О.Ф.* Схоласты о собственности в Средние века // Средние века. М., 1990. С. 59.

²⁶ “ἐκ τῶν θεῶν καὶ φιλευσεβῶν νόμων” – Actes de Xénophon N 9. P. 109. 32; N 10. P. 114–115. 24–26; Actes de Chilandar. Pt. 1. Actes grecs/Publ. par L. Petit // BB. 1911. T. 17. Прил. 1. № 12. P. 30. 31. 32.

²⁷ Actes de Lavra. Vol. III. N 132. P. 50.2. У Иоанна Дамаскина понятие *πολιτεῖω* употребляется для выражения идеи власти духовных сил над телом, лишенным какой-либо сакральности. *Ioannis Damasceni de duab. voluntat. 16* // PG. Vol. 95. 144D–145A.

²⁸ Actes de Lavra. Vol. III. N 118. 6–12; Nov. Just. 17 c 7 (121.33).

ном из актов, где оно употребляется в значении курса иперпира в текущий момент времени²⁹.

Однако иногда и термин *полите́α* приобретает сакральный оттенок. В хрисовуле Андроника II Палеолога от 1314 г., жалующему иеромонаху Калофету монастырь Христа Спасителя в Веррое, говорится, что людям в их правлении на земле позволено подражать небесам³⁰. Но обычно выражения, характеризующие появления свободы, воли человека (за исключением императора), имели секуляризованный смысл. Эта воля трактовалась как связанная с выбором человека, его желанием (*προαίρεσις, βουλή*) и соответственно обозначалась наименованиями, лишенными сакральности. Подобные секуляризованные имена характерны и для описания ориентации человека в обществе. “Время требовало от Федора Ласкариса поспешности в делах, а от Иоанна Ватаци – обстоятельности”, – писал Никифор Григора³¹. Подобная идея выбора человеком линии поведения звучит и в византийских актах³². Византийцы соотносили свой здравый смысл в политике с высказываниями Экклезиаста (например, гл. 3.1), т.е. подчиняли его высшим мировоззренческим представлениям. Это поднимало подобные высказывания до уровня прагматических идеологий и рассуждений. Наряду с этим подобные рассуждения показывают понимание византийцами факта существования в обществе социального вынуждения. Анна Комнина, например, сообщает, что природа вещей могла потребовать от нее в ряде случаев невыгодно отозваться об Алексее II Комнине, имея в виду не личность, его, а именно природу вещей³³. Не менее ярко идея социального вынуждения звучит в акте прота Феодосия от 1353 г. В нем говорится, что мудрые люди рассматривают подходящий временной момент (*καιρός*) в качестве души вещей³⁴.

Во всех приведенных примерах связь социального вынуждения трактуется на уровне непосредственного восприятия человеком своей повседневной социальной ориентации. Поэтому в этом случае, очевидно, и прибегают к секуляризованным терминам.

Возвращаясь к частому обозначению византийской земельной собственности с помощью имен, имевших сакральный смысл, проистекающий из “божественных и святых законов и канонов”, издаваемых государственной властью, по мнению византийцев, божественного происхождения, можно сделать следующее предположение. Именно это обстоятельство, связанное с сакральными характеристиками собственности, определяло в известном смысле отсутствие в Византии в юридическом отношении условной собственности на землю. Впрочем, вряд ли можно говорить о полном отсутствии такой собственности. Она существовала в сфере монастырских отношений. Крупные афонские монастыри, а также влиятельные представители клира владели, например, метохамй (мелкие монастыри, кельи, земли) на определенных условиях (улучшение земли, укрепление местности, денежные взносы и т.д.) на срок жизни одного человека или нескольких поколений. По окончании этого срока объект владения возвращался собственнику: в протат, императору, физическому лицу³⁵. Кроме того, прония, являвшаяся юридическое пожалованием невещных прав, на практике, особенно в позднее время, превращалась в условную собственность и для ее характеристики использовалось понятие *δεσποτεία* и его производные³⁶. Помимо

²⁹ Actes de Dionysiou. N 9. P. 79.14. Секуляризованный характер слова очевиден в ранневизантийской литературе: Прокопий из Кесарии. Война с готами / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1949. С. 258.

³⁰ Actes de Lavra. Vol. II. N 103. P. 160. 8–9.

³¹ Nicephori Gregorae Byzantina historia graece et latine. Bonnac, 1829. Vol. I. P. 24. 11.

³² Actes de Lavra. Vol. III. N 118. 6–12.

³³ Anne Comnène. Alexiade / Par B. Leib. Vol. I. I, 2. P., 1937.

³⁴ Actes de Lavra. Vol. III. N 132. P. 50. 1–2.

³⁵ Хвостова К.В. Взаимоотношения Хиландарского монастыря и некоторых его метохов // ВВ. 1959. Т. 18; ср. данные следующих актов: Actes de Dionysiou. N 23. P. 131. 24–28; N 24. P. 133; N 10. P. 83. 10–11; 9. N 13. P. 91. 3,5; N 17.

³⁶ Actes de Kastamonitou / Ed. N. Oikonomidès. P., 1978. P. 28.8; Хвостова К.В. Социально-экономические процессы... С. 47.

этого, в духе римского права известны факты пожалования условной собственности стратиотам, которые являлись, очевидно, держателями крестьянского типа³⁷.

Далее, возвращаясь к нашей теме, отметим, что наименования основного крестьянского платежа *телос* имеет одновременно значения цель, конец, целеполагание, т.е. содержит сакральный оттенок. Встречается выражение *τέλεῖα δεσποτεῖα*³⁸. В произведении гуманиста Георгия Гемиста, Плифона, посвященном разбору философии Платона и Аристотеля, говорится, что у Аристотеля Бог конечен и составляет конечную причину, однако не является демиургом. Здесь не только подчеркивается различие в понимании Бога у Аристотеля и в христианстве, но в то же время констатируется сакральный аспект понятия *τέλος*³⁹. У Иоанна Дамаскина *τέλος* понимается как разумная воля⁴⁰.

Характерно, что наименования социальных институтов выражениями, имеющими в своем содержании сакральный смысл, как правило, не встречаются в поземельных практиках, составленных государственными чиновниками; в этом виде византийских источников по отношению к праву собственности используются обозначения, характеризующие реальное проявление прерогатив собственника, некоторые из них характерны не только для собственности, но и для других вещных прав: владения, держания. Так, в практиках указывается, что собственник может владеть и пользоваться землей (*κατέχει ἴσμεν*), передавать по наследству, производить различные улучшения и изменения на территории собственности, продавать землю и сдавать в аренду. При этом иногда отсутствуют характеристики *δεσποτεῖα* и *κυριότης*. Собственность иногда называется секуляризованным понятием *ουικόν*, имеющим полисемантический смысл. Однако выражения *δεσποτεῖα* и *κυριότης*, как правило, присутствуют в императорских хрисовулах, простагмах, орисмосах, на основе которых создаются практики. Это объясняется опять же названным выше принципом византийской ортодоксии и вытекающим из нее принципом политэкономии, состоящим в том, что государственная власть рассматривалась как божественное установление, императорские законы приравнивались к канонам.

Характерно также, что выражения, содержащие в своем смысловом диапазоне сакральный смысл, используются в документах, относящихся к взаимоотношениям крупных монастырей и их метохов, т.е. принадлежавших монастырям келий, мелких монастырей, земельных владений. Типичны следующие понятия, относящиеся к монастырской собственности: *κυρίως*, *δεσποτικῶς*, *ἐξουσιολογῶς*⁴¹. Кроме того, выражения в сакральном смысле встречаются в дарственных отдельных монахов монастырям.

Повторяем, подобный сакральный смысл, придаваемый важнейшим социально-экономическим институтам, наглядно свидетельствует о снятии противоречий между средневековой дихотомией: “земной мир”, “небесный мир” не путем разъединения рассуждений высшего теоретического уровня, с одной стороны, и прагматического, относящегося к текущей жизни, – с другой, а наоборот – их согласия. Идеи синтеза концепции божественного целеполагания, космического божественного порядка с представлениями о тварном мире, человеке, социуме и деятельности человека в социуме, способного благодаря мистической молитве познать Бога, были, как известно, затем характерны для идеи всеединства, характерной для русской религиозной философии конца XIX – начала XX в.⁴²

Наряду с общераспространенными в христианской этике принципами благотворительности, обуславливавшими необходимость пожалования монастырям и другим богоугодным заведениям земель и движимости, в Византии было распространено убеждение, имеющее в основе идеи всеединства. А именно: полагали, что Бог, явля-

³⁷ Actes de Xénophon. N 6. P. 97.

³⁸ Actes de Dionysiou. N 7. P. 72.

³⁹ Georgii Gemisti Plethonis de platonica et aristotelica philosophia differentia // PG. Vol. 150. Col. 892. A.

⁴⁰ Kallis A. Op. cit. S. 74. Anm. 41.

⁴¹ Actes de Dionysiou. N 19. P. 113. 21, 24–25.

⁴² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

ющийся демиургом вечного и преходящего в мире, предоставляет тому, кого он вознамерен вознаградить, различные средства, в том числе и земные, подверженные изменениям⁴³. Император в подражание Богу оказывает соответствующую помощь монастырям⁴⁴, жалуя им земли, строения, мелкие монастыри и т.д. Политэкономическое кредо Византии, содержащее обоснование того, что обеспечение религиозных учреждений земными средствами к существованию является результатом божественной милости, осуществляемой на земле через посредство императора, звучит в акте патриарха Антония от 1389 г.⁴⁵ В хрисовуле Алексея III Комнина от 1377 г. афонскому монастырю Дионисия приводятся слова Христа его ученикам: “Принявший Вас, принял меня и любящий Вас, любит меня”. В данном контексте их целесобразно интерпретировать как полноту взаимоотношений мира и Бога, включая и материальные блага⁴⁶. Таковы были богословские принципы идей синтетического единого понимания божественного целеполагания и естественного порядка тварного мира и социума в Византии, идей божественного плана, энергий, синергии и политики властей, проявляющейся, в частности, в использовании наименований, имеющих сакральный смысл, для образования некоторых видов социально-экономических институтов, не нашедших отражения в традиционном нормативном праве и регламентируемых правом прецедентов.

Сакральное содержание, вкладываемое в некоторые наименования социально-экономических институтов Византии, связано с парадоксом византийской земельной собственности, который, как нам кажется, недостаточно исследован.

Парадокс состоит в том, что статус собственности в поздневизантийский период, от которого, в отличие от средневизантийского, сохранился так называемый массовый статистический материал, равно как ее обозначения, коренным образом отличались от статуса и обозначений в IV–VI вв. – в период постклассического развития римского и период ранневизантийского права. Многие исследователи, занимавшиеся этим сюжетом, отметили, что существовало постоянное смешение в законодательных памятниках терминологии, относящейся к собственности и владению⁴⁷. А именно владение нередко именуется собственностью (*dominium*), а собственность – владением (*possessio*). Несомненно подобное смешению в терминологии способствовали реформы Диоклетиана, распространившего право квиритской собственности, которым ранее владели только италийцы, на провинциальные земли (к которым принадлежали и земли будущей Византии), трактовавшиеся в предшествующий период как прочное владение, тогда как право собственности на них принадлежало императору и восходило к праву римского народа⁴⁸.

Возникает вопрос, как понять расхождение в византийской терминологии, относящейся к земельной собственности в IV–VI вв., с одной стороны, и во всяком случае в XIII–XV вв. – с другой?

Видимо, решающую роль сыграло дальнейшее развитие Востока и Запада Европы. На Западе смешение терминологии в обозначении статуса собственности и владения в известном смысле соответствовало развернувшемуся в последующие столетия процессу формирования феодальной иерархической собственности. В Византийской империи властвующая элита состояла в основном из бюрократии. Иерархия феодальной собственности западного типа не сформировалась. В этих условиях возникшее в IV–VI вв. смешение терминологии, относящейся к поземельным отношениям, больше не отвечало реальной ситуации в Византии. Происходит возвращение к принципам классического римского права с его четким различием права собственности и права владения. Кроме того, в духе эллинистической традиции, тяготевшей

⁴³ Actes de Lavra. Vol. II. N 118. P. 4. 1–38.

⁴⁴ Actes de Xénophon. N 1. P. 70. 1–3.

⁴⁵ Actes de Dionysiou... N 6. P. 67. 16–18.

⁴⁶ Ibid. N 4. P. 59. 4–9.

⁴⁷ Levy E. West Roman Vulgar Law. The Law of Property. Philadelphia, 1950.

⁴⁸ Хвостов В.М. Система римского права. М., 1911. С. 279.

к подробному письменному оформлению как юридических сделок, так и самого статуса соответствующих отношений, в византийских актах появился контекст, отличный от того, который присущ римскому законодательству. Этот новый контекст содержал подробное описание прав собственника с употреблением ряда понятий, восходящих к византийскому богословию. Кроме всего прочего, эти факты говорят о роли в Византии классического римского права, инкорпорирования его в рамки действующего правопорядка.

Использование терминов богословия для характеристики развивающихся отношений повседневности, регулируемых правом прецедентов и не нашедших адекватного отражения в действующем нормативном праве, свидетельствует о метафоричности общественного сознания византийцев. Им было свойственно производить расширение базового смыслового диапазона слов и переносить вновь возникший смысл, сохраняя прежнее значение слова, на какой-либо предмет или функциональное отношение. Византийцы искусно использовали этот прием для образования новых терминов. Они прекрасно понимали роль слова в передаче мысли и в выработке нового понятия. Интерпретация им не только свойственна в философско-богословской сфере при изучении Библии, но и при ориентации в общественных отношениях, одной из форм которой являлось создание наименований институтов и отношений методом расширения смысла известных слов и перенесения нового смысла на соответствующие институты, т.е. с помощью метафоры. В этом отношении характерна преамбула хрисовула Михаила VIII Палеолога от 1263 г. монастырю Лавры, где говорится: «Мы знаем, что существует две убедительные силы события: слово и действие. Слово же бывает двух видов. Такое, которое ведет к действию или такое, которое следует за ним. Оно обнаруживает активность духа и ведет к эффективности описаний»⁴⁹. Подробные представления инспирировались античной риторикой и патристикой. Василий Великий, рассуждая о мудрости пророков, утверждает, что мудрости свойственно расширять слово⁵⁰.

Теоретические проблемы метафоричности сознания в обществе, т.е. расширения смысла некоторых наименований и переноса нового оттенка смысла на другие объекты, в результате чего появляются новые понятия, в настоящее время широко дебатированы в философии культуры⁵¹.

Существовали и более абстрактные и глубокие теоретические и богословские предпосылки, обусловившие идеи космологического синтеза, проявившегося в придании некоторым социально-экономическим институтам и отношениям повседневности сакрального смысла. Эти предпосылки метафизического характера следует искать в высказываниях Василия Великого, Григория Нисского и других представителей восточной патристики об именах и понятиях, свойственных естественным языкам. Имена предполагают наличие божественного предумышления, влияющего на образование наименований реальных вещей и отношений⁵².

Подобные воззрения позволяли не только создать правовые и моральные гарантии для явлений, регламентируемых правом прецедентов, но и включить оценку их в систему тех высших принципов, с которыми человек подходил к пониманию жизни. Кроме того, в идеях божественных и естественных имен можно найти предвосхищение современной лингвистической концепции креативной функции языка.

Возможно, мы в состоянии детальнее определить более отдаленные метафизические предпосылки распространенной в Византии практики наименования вновь возникающих социально-экономических институтов и отношений с помощью слов, имеющих в своем смысловом диапазоне сакральный смысл. Эти предпосылки обна-

⁴⁹ Actes de Lavra. Vol. II. N 72. P. 14. 1–4.

⁵⁰ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1993. Ч. II. С. 6–7.

⁵¹ Ricoeur P. Hermeneutics and Human Science. Heidelberg, 1974.

⁵² Флоровский Г.В. Восточные отцы IV в. М., 1992. С. 140.

руживаются в общей целостной картине мира, характерной для восточного христианства, связанной с идеями энергии и синергии, особенно ярко проявившейся в византийском исихазме.

На Западе, в частности у Фомы Аквинского, разум классифицировался как высшая данная Богом способность к самопознанию и познанию интеллигибельных, т.е. недоступных чувству, но доступных мысли объектов, связанных с фактом существования самого по себе непознаваемого божественного плана. Подобное отношение к разуму и положило начало западному рационализму⁵³.

В Византии, как отмечалось, в соответствии с традициями восточной патристики, мистического богословия, исихазма, в качестве ценности, ведущей человека к самопознанию, познанию мира и Бога признавался не разум сам по себе в отрыве от человеческой жизни, но весь праведный, в любви к Богу опыт индивидуального и коллективного существования, вся добродетельная жизнь, способная к достижению в мистической молитве реального единения с Богом.

В своих рассуждениях византийцы следовали словам Евангелия от Иоанна: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Иоанн. 14,6). Традиция византийского богословия, связанная с расширительным толкованием религиозного опыта, в который включались и результаты разнообразной добродетельной во имя общего блага повседневной управленческой деятельности властей, входила, видимо, и в еще более широкие мировоззренческие рамки. Целостное понимание религиозного опыта подразумевало не только отношения людей друг к другу, но и их связь с природой. Эта связь *φύσις* и *τέχνη* отчетливо звучит у Григория Паламы. В одном из его произведений читаем: «Мир имеет начало. Природа учит, история утверждает, изобретение искусств и создание законов, а также государственные институты явно обнаруживают это»⁵⁴. Очевидно, перед нами не просто форма физико-телеологического обоснования творения, но и идея гармоничного сочетания природы и результатов деятельности людей.

Эта идея природы, органически связанной с деятельностью человека, обладающего свободой воли, звучит и на заре восточного христианства у Евсевия (Памфила) Кесарийского. Он, например, утверждает, что в результате грехопадения люди не помышляли о городах, о государственном устройстве, законах, искусстве... «Они кочевали по пустыням как дикие звери... Тогда Бог, «надзирающий за всем, насылал потоки воды и огня, словно на дикий лес, разросшийся по всей земле»⁵⁵. Эта аналогия не противоречит традиционному противопоставлению *φύσις* и *τέχνη* в античных и византийских текстах, но вместе с тем она как бы восходит к трактовке *φύσις* в смысле первоначального понятия греческой натурфилософии, о котором так ярко сказал М. Хайдеггер. Философ подчеркнул ту роль, которую играет понятие *φύσις* в его широком и первоначальном смысле, когда оно означало сущее в целом, которое «понижается не как природа в позднем новоевропейском смысле, т.е. не как нечто, противоположное истории. Имеется в виду смысл более изначальный, предшествующий им и объемлющий природу и историю... и божественное сущее»⁵⁶. Этот древний всеобщий смысл в византийском богословии трансформировался и выражался в идее *μέθεξις*, и особенно в идее нетварной подчиненной божественности, означающей божественное действие и именуемой логосами, энергией и синергией. Благодаря именно этим понятиям в рамках византийской социальной рефлексии существовало целостное представление о жизни человека не только в его единении с природой, но и в космологическом смысле, т.е. в смысле реального единения с божественной благодатью через посредство энергии и в форме мистической молитвы. Поэтому правомерно акцентировать понимание византийцами социально-экономических и полити-

⁵³ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // ВФ. 1989. № 9. С. 150.

⁵⁴ Georgii Palamae Physica... Col. 1121.1.

⁵⁵ Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 16.

⁵⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 134.

ческих явлений как включающих в свое содержание сакральное содержание. В этом отношении обнаруживается не только отличие данной, распространенной в Византии, ментальности от соответствующего типа ментальности на Западе, равно как и от ментальности византийского гуманизма, отличия, связанного главным образом с признанием в восточной патристике, а затем в исихазме категорий энергия и синергия, но и сходство всех этих видов интеллектуальной рефлексии.

И в Византии, и на Западе образы поля, сада и виноградной лозы в духе общехристианской библейской символики присущи и христианской риторике. У Григоры в его первой Антиретики, содержащей полемику с Григорием Паламой, поле трактуется как образ всего того, что сохраняет добродетель⁵⁷. Константинопольский патриарх Афанасий I, используя соответствующую символику и евангельские образы, именует церковь виноградником Бога⁵⁸ или древом жизни⁵⁹. Григорий Палама также восклицает: "... Сын Божий ответил: я есть виноградник... Вы являетесь лозами, а отец мой – виноградарь"⁶⁰.

Характерно также, что Никифор Хумн в произведении об учении Плотина о душе, повествуя о выявленных Плотинином различных проявлениях души и их взаимосвязях, обращается при этом к аналогии, характеризующей связи, которые существуют между ростком, и колосом и соломой⁶¹.

Как видно, христианская символика, отражающая идеи роли и значимости сельскохозяйственного труда в земной жизни человека, как и на Западе, часто использовалась для характеристики духовных проявлений общественной и индивидуальной жизни, что свидетельствует о двойственном значении соответствующей христианской знаковой системы. Социальная роль названной символики определялась обратным характером лежащих в ее основе социальных связей. Действительно, природа и, в частности, сельскохозяйственная практика и ее роль в обществе, не только, как известно, вызвала к жизни соответствующую систему образов, но эта система в дальнейшем в свою очередь сама формировала как на Западе, так и в Византии⁶², принципы экономических воззрений.

О роли символики, связанной с сельскохозяйственной деятельностью как одного из существеннейших факторов византийского экономического сознания, выражающего важнейшие основы бытия, присущего человеческой природе (*ἀνθρώπινη φύσις*), свидетельствует один из образцов прооймиев императорских хрисовулов. В нем говорится о политике по отношению к обрабатываемым в христианстве язычникам, которая уподобляется той заботе, которую требуют к себе от земледельца пересаженные растения⁶³.

Внимание в Византии к соответствующей христианской символике явилось также одной из предпосылок придания определенного рода социально-экономическим институтам сакрального смысла. Несмотря на отличие Византии от Запада, где от-

⁵⁷ Nikephoros Gregoras. *Antirrhethika I* / Einleitung, Texausgabe, Übersetzung, Anmerkungen von H.-V. Beyer. Wien, 1976. S. 129.6. Ср.: *Demétrius Cydonès. Correspondence* / Publ. par R.-J. Loenertz. 1960. Vol. II. N 229.

⁵⁸ *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*/Ed. A.-M. Maffre Talbot // *Dumbarton Oaks. Text III*. Washington, 1975. N 14. P. 14.28.

⁵⁹ *Ibid.* N 34. P. 70. 31. Comment. P. 434.

⁶⁰ Gregorii Thessalonicensis metropolitae ad revendissimam in sanctionibus Xenam, de passionibus virtutibus et mentalis quietudinis fructibus // PG. T. 150. Col. 1053.

⁶¹ Nicephori Chumni antirrhethicus adversus Plotinum de anima // PG. T. 140. Col. 1416–1417.3.

⁶² Представитель западной философской мысли Бернард Клервосский сравнивал, как известно, поле с душой мирских людей. См.: *Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания*. СПб., 1907. С. 434–435; *Hunger H. Prooimion: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*. Wien. 1964. N 7. S. 224.

⁶³ В этом отношении характерно следующее высказывание афонского прота Асения, содержащееся в акте от 1262 г.: "Когда время, носящее форму круга, представляется нам как вечно движущееся колесо, дела по необходимости согласуются со временем. Так что одни из них вниз опускаются, другие выступают вверх, и снова в силу шарообразной формы времени те, которые были внизу, поднимаются вверх, а те, которые находились сверху, опускаются". См.: *Actes de Docheiariou* / Ed. N. Oikonomidès. P., 1984. N 7.

существовало представление о проникающей в мир божественной энергии⁶⁴, на Западе в понимании социальных отношений также существовал элемент сакральности, ведь и у Фомы Аквинского Бог вводит свою похожесть в вещи⁶⁵. Однако иной характер западного социального и государственного развития, появление на протяжении эпохи средневековья множества новых социально-экономических институтов, спонтанное развитие феодализма, формирование сословий и сословных представительств, включая парламенты, развитие городского самоуправления и т.д. – все эти факторы содействовали большей секуляризации представлений об обществе, развивавшейся на протяжении веков и подготовившей рационалистические представления о нем Нового времени.

В итоге, рассматривая специфику формирования ряда социально-экономических институтов Византии, имеющих сакральную окраску, а также оценивая роль богословия в Византии как характерную черту цивилизации целесообразно отметить, на наш взгляд, следующее. В данном отношении Византия характеризовалась чертами в иерархии социальных признаков между христианским средневековым Западом и мусульманским Востоком.

Действительно, на Западе в Средние века происходило спонтанное формирование институтов, подготовивших наступление Нового времени, а также секуляризация правовых основ экономики. На мусульманском Востоке право составляло неизменный атрибут религиозных предписаний Корана.

Византийская жизнь в этом плане представляла собой специфическое явление, формировавшееся под влиянием многих как метафизических, так и обыденных факторов.

Идея этой статьи навеяна сочинениями М. Вебера и в первую очередь его работой “Протестантская этика и дух капитализма”, в которой автор показывает взаимосвязь религиозных и экономических проблем⁶⁶.

⁶⁴ Византийский гуманист Никифор Григора, являвшийся в известном смысле последователем Запада, критиковал исихаста Григория Паламу за его учение об энергиях, обвиняя его в пантеизме. *Nikephoros Gregoras. Antirrhethika* I. S. 304.

⁶⁵ *Perelman Ch. Olbrechta-Tyteca. The New Retic. Norte Dame, 1971. P. 342.*

⁶⁶ *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61–272.*