

А. П. КАЖДАН

ВИЗАНТИЙСКИЙ ПУБЛИЦИСТ XII в. ЕВСТАФИЙ СОЛУНСКИЙ

2. СОЦИАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ *

Сочинения Евстафия, на первый взгляд, отпугивают своей риторичностью. Длинные, часто бессодержательные рассуждения; традиционные образы и мысли; неумеренные восхваления правящего императора, которого оратор готов вознести выше всех героев настоящего, прошлого и даже будущего¹, — все это затрудняет выяснение индивидуальности Евстафия, его выделение из ряда современников. Но вот что любопытно; те, кто знал Евстафия, воспринимал его именно как гражданственного писателя, как борца против зла. Он писал для исправления паствы, заявляет Малаки, он раскрывал тайные пороки (Malakes, p. 79.13—14); он преследовал зло и осуждал злых — особенно тех, чья жадность была губительной для городов и церквей (Malakes, p. 80. 21—27); он оплакивал мир, омраченный нашим беззаконием (Malakes, p. 80. 27—29). Пусть слова Малаки сами по себе неопределенны — мы не можем пройти мимо них. С чем же боролся Евстафий? Как представлял он себе зло? Какие идеалы отстаивал? Вот вопросы, которые нуждаются в ответе.

В самых общих своих суждениях Евстафий — сторонник незыблемости мирового порядка и вытекающей из него структуры общества. Как в мироздании, так и в обществе имеется высшее и низшее; поэтому людям следует чтить высоких и славных, а низшие должны возлюбить свой удел и оставаться в отведенных им пределах. То, что знатное вознесено выше низкого и смиренного, объясняется не пустой какой-либо случайностью и возникло не само по себе, но коренится в высшей и всемогущей причине (Opusc., p. 80.84—96).

Многие, жалуется Евстафий, осуждают как несоответствующий свободному государству тот порядок, при котором люди делятся на высших и низших. Эти критики, видимо, считают дурным неравенство ученика и учителя, паствы и пастыря, начальника и подчиненных. Разве родители не должны подчинять себе детей, а господа — рабов? Нет, неравенство существует повсеместно — и старики не станут равняться с детьми, забавляясь игрушками, а главы домов не должны опускаться ниже рабов, тем самым выравнивая неравномерность судьбы (Opusc., p. 28.57—88). Как несчастны, продолжает оратор, те города и деревни, поля и села, те пустыни, населенные возлюбившими бога людьми, где не отыщется высший по духу, справедливости, нравственности (Opusc., p. 29. 1—8). И Евста-

* Начало см. ВВ, XXVII, 1967, стр. 87—106. Во второй части приняты те же сокращения, что и в первой.

¹ Э. Курц. Евстафия Фессалоникийского и Константина Манасси монодии..., стр. 296. 218—220.

фий обращается к аргументу, столь же старому, наверное, как и само неравенство: все члены человеческого тела выполняют свой долг, тогда как голова возносится надо всем, словно некий владыка (Opusc., р. 29. 22—30). К «естественнонаучной» параллели Евстафий добавляет религиозную санкцию, утверждая, что выдающийся деятель — это человек божий, и тот, кто выступает против неравенства, нарушает божью заповедь (Opusc., р. 29. 42—50).

Соответственно этому богатство как таковое не вызывает осуждения Евстафия. Пример Иова, обладавшего несметным имуществом, свидетельствует, по мнению солунского архиепископа, что справедливое приобретение и даже чрезмерное приобретение не возбраняется богом (Opusc., р. 230. 53—59). С раздражением Евстафий отзывается о бедняке, жалующемся на голод, жажду и наготу (Opusc., р. 219. 2—5). Есть люди, рассуждает он в другом месте, недоумевающие, почему господь оделил блестящими домами и поместьями, дал им обильную казну, слуг и служанок, тогда как другие нищи, словно сброшенная змеей старая кожа (Opusc., р. 135. 25—37). Евстафий называет такие сомнения безрассудными (Opusc., р. 138. 48), ибо если «брат» ничего не имеет, то это — по воле божьей (Opusc., р. 137. 3—5). Сам Евстафий, кстати сказать, гордится, что принадлежит не к нищим и случайным людям (Opusc., р. 83. 48—49).

И кто его знает, может быть, не вовсе бесосновательны были те упреки Евстафию, которые с негодованием отвергал Малаки — будто бы покойный возлюбил богатство, накопил горы сокровищ и нечестными дарами наполнил свои руки (Malakes, р. 82. 6—9), — не зря же пират Сифант потребовал с Евстафия выкуп в размере четырех тысяч золотых (Esp., р. 108. 15).

Конечно, освящая неравенство и богатство, Евстафий в духе церковной традиции нападает на злоупотребление властью и богатством, осуждая тех, кто бесчеловечно грабит и терзает подобных себе людей (Opusc., р. 14. 14—19), тех, для кого чужой хлеб мягче, присвоенное вино слаще, украденная вода приятней, а чужой дом кажется раем (Opusc., р. 22. 45—48. Ср. еще р. 133. 52—54). И все-таки бросается в глаза, что Евстафий обычно защищает от захватов в первую очередь церковные земли. «Не следует присваивать чужую землю, — настаивает он, — как частную так и особенно посвященную храмам» (Opusc., р. 72. 6—8). Он нападает на грабящих землю, принадлежащую богу и его святым (Opusc., р. 83. 18—19). С этим, кстати сказать, связано и довольно своеобразное понимание Евстафием милосердия: не тот милостив, кто пожалует нищего старика, но кто будет сочувствовать митрополиту солунскому (Opusc., р. 65. 91—94).

Впрочем, рассуждения Евстафия о богатстве довольно традиционны — значительно большей оригинальностью отмечены его взгляды на социальные градации византийского общества.

Византийская юридическая литература цепко сохраняла античный принцип разделения людей на рабов и свободных, но византийские историки и публицисты, как правило, обращались к социальной стратификации иного типа. Наиболее простой принцип — двучленный, когда общество представлялось разделенным на «больших» и «малых», на «могущественных» и «убогих». При этом конкретное содержание, вкладываемое в двучленную формулу, оказывалось неодинаковым: в одном случае критерием служило богатство, и общество членили на богатых и чернь², в другом — руководствовались критерием чиновности и разделяли население империи на могущественных членов герусии (синклита) и «низко-

² C. S a t h a s. Bibliotheca graeca medii aevi, vol. I. Venetia, 1872, p. 76. 26—27.

родное племя» (Fontes, II, p. 199. 26—28), наконец, в третьем — основывались на знатности и противопоставляли благородного бедняку³.

Иногда византийские авторы, говоря о «больших» и «малых», имеют в виду не все общество, но лишь его полюсы. Поэтому они охотно вводят в свою стратификацию третий элемент — «средних». Подобная трехчленная схема не противоречит двучленной.

Применялись в Византии и более дробные типы стратификации, основанные, если так можно выразиться, на профессиональном подходе. В IX в. Фотий выделил земледельцев, садовников, кормчих и пастухов⁴, в XI столетии Кекавмен повторил Фотиевы категории, — с единственным, но любопытным отклонением: место садовника занял у него торговец⁵.

Списки Фотия и Кекавмена явно неполны, они отражают лишь состав трудового люда Византийской империи. В отличие от них Пселл претендует на всестороннюю характеристику общества: он выделяет четыре группы, а именно синклитиков, т. е. высшее чиновничество, монахов, городской плебс и тех, кто занимается земледелием и торговлей⁶. Есть у Пселла, впрочем, и иная стратификация: плебс, синклитики и войско⁷.

Наконец, в Византии мы встречаемся и с функциональным принципом социального членения, простейшая формула которого складывается из двух элементов — священники и миряне (Fontes, II, p. 312. 16). Продолжатель Скилицы предпочитает трехчленную формулу; он разделяет «избранных» константинопольцев на архонтов, «горожан» и духовенство (Sedr., II, p. 733. 13—15). Рассказывая о тех же событиях, Атталиат уточняет и усложняет формулу Продолжателя Скилицы (Attal., p. 270. 5—9): место архонтов занимают у него члены синклита, горожан он называет людьми рынка, а наряду с клиром выделяет как особую категорию «назиреев» — монашество.

У Евстафия мы тоже обнаруживаем трехчленную формулу, наполненную, однако, несколько иным содержанием. Он пользуется этой формулой несколько раз с разной степенью отчетливости. Население Константинополя, по его мнению, складывалось из «больших», «малых» и «средних» (Esp., p. 32. 8), — впрочем каков реальный смысл трехчленного деления, он в данном случае не раскрывает. В другом месте Евстафий выделяет все те же «средних», подчиненную им толпу, а в качестве высшего слоя называет *λοχαδικοὶ ἄνδρες* (Orus., p. 207. 25—26), т. е. избранных. Так как *λογάδες* в классическом греческом могло означать «избранных воинов», не исключается, что в качестве высшей общественной группы Евстафий выделил военную знать. Действительно, говоря о жителях Солуни, Евстафий предлагает трехчленное деление, точно соответствовавшее классическому западному феодальному принципу трех сословий: воины, священники и простой народ (Esp., p. 6. 13—14).

К трехчленной схеме Евстафия чрезвычайно близка более детализированная стратификация, развитая Никитой Хониатом: он тоже ставит на первое место воина, затем священника, далее монаха; вслед за обоими духовными разрядами идут прочие, принадлежащие к «народному сборищу», и наконец — живущие «весами и обменом», т. е. купечество⁸. В этой пространной классификации «народ», стоящий выше

³ D. C. Hesseling, H. Pernot. Poèmes Prodrômiques en grec vulgaire. Amsterdam, 1910, p. 32.69.

⁴ Φωτίου Ὁμιλία. Thessal., 1959, p. 134. 13—21.

⁵ Σεσαυμένη Strategicon.—«Зап. истор.-филол. фак. СПб. унив.», 38, 1896 (далее: Сес.), стр. 79. 27—28.

⁶ Michel Psellos. Chronographie, t. II. Paris, 1928, p. 108 sq.

⁷ Ibid., p. 83. См. об этом Н.-Г. Веск. Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz.—REB, 24, 1966, S. 1.

⁸ C. Sathas. Bibliotheca graeca., vol. I, p. 102. 8—103.13.

купцов, — по-видимому, не чернь, не «малые»; как и в западных средневековых схемах, настоящие труженики остаются вне поля зрения Хониата и, возможно, также Евстафия.

Значит, отклоняясь от традиционных византийских формул, Евстафий (подобно Никите Хониату) приближается к западноевропейской средневековой стратификации общества.

Итак, Евстафий ставит воинов на первое место среди общественных группировок, и этому в какой-то мере соответствует то глубокое уважение, с каким он относится к знатности. Прославление родовитости императоров Мануила I (Opusc., p. 197. 58) и Алексея II (Esp., p. 36. 28—29), обладателей длинной цепи славных предков, можно считать обыденным аретологическим штампом (похвальное слово, как правило, начиналось восхвалением родителей и родины) — однако в монодии на смерть Никифора Комнина Евстафий прямо ставит происхождение от «источников благородства» выше божественного рассудка⁹. При этом Евстафий не ограничивает свои симпатии лишь высшей знатью, лишь кланом Комнинов и их непосредственным окружением. В заслугу Мануилу I он ставит, между прочим, и то, что император уделял внимание не только вельможам, но и народу; в многолюдном собрании он находил возможность побеседовать с каждым в отдельности (Opusc., p. 206. 89—96). Конечно, термин «народ» (*λαός*) — употреблен Евстафием здесь в довольно ограниченном значении: собрание, где Мануил имел возможность беседовать с каждым по очереди, навряд ли состояло из «простонародья». «Народ» Евстафия — это группа, хотя и не принадлежащая к высшей знати, однако входящая в состав господствующего класса.

Вспомним известные слова Никиты Хониата, осуждавшего Мануила за то, что тот врачевал жажду войск так называемыми раздачами париков (Nic. Chop., p. 272.11—12). Хониата особенно возмущает не то, что император раздавал париков, а то, что он раздавал их всем, ослабляя этим воинский пыл «добрых воинов», полагавших, что лишь они одни заслужили щедрость государя. Любой желающий мог теперь записаться в войско, и многие откладывали иглу, отмывали глину, оттирали кузнечную сажу и за взятку — за «персидского» коня или за несколько золотых монет — зачислялись в стратиотские каталоги и получали плефры земли (Nic. Chop., p. 272.18—273.12).

Конечно, ирония и гнев уводят Хониата столь же далеко, как и восхваления увели Евстафия. «Все» и «любой желающий» у замечательного хрониста, разумеется, далеко не все, далеко не любой желающий, ибо щедрая взятка предполагает известный имущественный уровень. Не портные, горшечники и кузнецы были в состоянии дарить дорогих скакунов¹⁰. Как и Евстафий, Хониат имеет в виду низшие слои господствующего класса.

Параллель можно продлить и дальше. Подобно Хониату, Евстафий говорит о щедрости Мануила, о потоке царских благодеяний¹¹. Среди забот императора (законодательство, суд, сбор войск) Евстафий называет и установление проний (*οἰκονομιῶν τύποι*) (Fontes, I, p. 5.29) как одно из важнейших дел государя. Но если Хониат видит в раздачах Мануила одну из причин ослабления империи, считает их бедствием, то

⁹ Э. Курц. Евстафия Фессалоникийского и Константина Манасси монодии..., стр. 301. 404—406.

¹⁰ Анализ этого пассажа см. P. L e m e r l e. Recherches sur le régime agraire à Byzance: la terre militaire à l'époque des Comnènes.—«Cahiers de civilisation médiévale», II, 1959, № 3, p. 272 sq.

¹¹ Э. Курц. Указ. соч., стр. 300.368. Ср. еще стр. 296. 223—224. Во II слове Михаилу III он называет Мануила щедрейшим императором (*τῷ εὐεργετικωτάτῳ ἡμῶν βασιλεῖ* — Э, л. 167).

Евстафий, напротив, просит, чтобы еще щедрее текли реки императорских благодеяний (Fontes, I, p. 15.22—23).

Различие между Хониатом и Евстафием проявляется особенно заметно в одном сравнительно частном пункте: получатели императорских даров, возмущается хронист, — жалкие людишки, полуварвары, которым платят налог подданные царя, превосходящие их своими достоинствами (Nic. Chop., p. 273. 14—19). Евстафий неоднократно вспоминает о варварах при дворе Мануила — но его тон совсем не похож на презрение Хониата. Не было ни одной чужеземной страны¹², откуда бы император не почерпнул благородный плод: их поставляли восток и север, юг и запад (Fontes, I, p. 81. 5—11). Невозможно назвать народ, заявляет Евстафий в другом месте, который бы не смешался с нами. Переселенцы узнали щедрость императора и нашли у нас свою родину (Opusc., p. 200.11—19). До Мануила они были рабами, мечтавшими о бегстве и острившими свой меч против господ (Opusc., p. 200.33—36), теперь вместо презренных рабов они сделали стратиотами (Opusc., p. 200.45—47). Евстафий называет их жемчугом, избранным со всей земли, украсившим императорскую корону (Fontes, I, p. 94.22—25).

Так намечаются — пока еще очень ориентировочно — социальные симпатии Евстафия. Создается возможность проследить отличие взглядов Евстафия и Никиты Хониата, их различие в отношении к низшим слоям господствующего класса Византийской империи, состоявшего в немалой мере из иноземцев. Оба писателя выражали, по-видимому, различные тенденции и принадлежали к различным социальным прослойкам¹³.

И надо думать, в соответствии со взглядами своей прослойки Евстафий изобразил в Мануиле I прежде всего идеального воина, пренебрегавшего опасностью и гордившегося ранами больше, чем блеском диадемы (Opusc., p. 210. 21—24). Вместе со всеми воинами он принимал участие в строительстве укреплений: обтесывал камни, таскал их на себе¹⁴. Мануил мало спал, был воздержан в пище (Fontes, I, p. 4.8—11), любил ходить пешком (Opusc., p. 210. 3—5), терпеливо переносил холод и жару, голод и жажду (Opusc., p. 209. 27—35) и превосходил всех своей стойкостью (Э, л. 42 об.).

Образ «рыцарственного» Мануила, нарисованный Евстафием, чрезвычайно близок к образу этого государя в представлении Киннама¹⁵ и, наоборот, значительно разнится с оценкой его у Никиты Хониата (см. например Nic. Chop., p. 73. 11—15, 79.21—80. 7 и др.). Хониат не ставит под сомнение рыцарственные таланты Мануила, но их заслоняет под его пером распущенность нрава, фискальные злоупотребления, надменность в отношениях к подданным.

Воинские достоинства вообще высоко чтит Евстафий. Он хвалит «доброро» Лапарду, мудрого полководца (Esp., p. 22. 5). Евстафий посвящает панегирик великому етериарху Иоанну Дуке — и в этом панегирике выступают на передний план воинские доблести. Герой Евстафия с юных лет успешно воевал с агарянами, а затем одержал блестящие победы на Истре (Fontes, I, p. 19. 12—26). «Глубинные области Европы были напоены потом Иоанна Дуки, словно плодородными дождями, и оттого выросли сочные колосья подвигов, которые принесли золотую жатву славы» (Fontes, I, p. 20. 1—4).

¹² См. конъектуру: P. W i r t h. Untersuchungen..., S. 49.

¹³ О расхождении Никиты Хониата и Евстафия в оценке собора 1166 г. см. P. C l a s s e n. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner.— BZ, 48, 1955, S. 339 f.

¹⁴ P. W i r t h. Kaiser Manuel I. Komnenos und die Ostgrenze.— BZ, 55, 1962, S. 25.19—25.

¹⁵ См. об этом М. М. Ф р е й д е н б е р г. Труд Иоанна Киннама как исторический источник.— ВВ, XVI, 1959, стр. 50.

И опять-таки характеристика этого человека у Никиты Хониата (Nic. Chon., p. 125. 5—8) и сходна, и вместе с тем несколько отлична. Да, он признает и военный опыт Дуки, и благородство его происхождения — но для него Дука поклонник не только Ареса, но и Гермеса¹⁶ и, мы, действительно, знаем об участии Дуки в ряде посольств. К тому же Хониат говорит о неосведомленности Дуки в «свободных науках» — впрочем, подобного критического замечания нельзя было бы ждать от оратора, выступающего с панегириком.

Совсем иными выглядят под пером Евстафия представители высшей гражданской администрации, и в первую очередь — Давид Комнин, наместник Солуни, «малый в своих достоинствах, великий своей негодностью» (Esp., p. 8. 32). Евстафий, однакож, не ограничивается такой общей оценкой, но создает индивидуализированный образ вельможи. Самый облик его вызывал презрение: он не садился на коня, не брал в руки оружия, но разъезжал по осажденному городу на муле, нацепив шаровары и новенькие сапожки. Грузинская войлочная шляпа, защищавшая от солнца, довершала его сугубо штатский костюм (Esp., p. 82. 6—12).

Вся деятельность Давида Комнина была подстать его нелепой одежде! Он и не подумал подготовиться к обороне: в городе не было хлеба (Esp., p. 76. 15—17); цистерна, чуть-чуть подновленная для виду, тут же дала течь, и жители остались без воды (Esp., p. 78. 1—14). Камнеметы не шли в сравнение с норманскими, стрел не хватало, не было леса для починки военных механизмов — а наместник города лишь пожимал плечами и твердил: «Что поделаешь?» или «Да где взять-то?» (Esp., p. 74. 29—76.5).

Офицерам, продолжавшим указывать на серьезные недочеты, он грозил побоями, ослеплением, жестокими казнями (Esp., p. 76. 7—8), а в Константинополь доносил, что город ни в чем не нуждается и готов дать достойный отпор захватчикам-норманнам. Больше всего на свете Давид Комнин боялся инспекции из столицы, ожидая наказания за свою бездеятельность: он предпочитал сдать Солунь и бежать за границу, нежели открыть истинное положение вещей (Esp., p. 70. 13—30).

Но вот норманские отряды подошли к городу. Нужно было во что бы то ни стало просить подкрепления, припасов, людей. Не тут-то было — наместник остался верен себе. В Константинополь летели одна за другой донесения об удачных стычках, о первых победах византийского оружия. Случайно удалось взять в плен рядового воина: тут же Давид Комнин устраивает триумфальное шествие, пленника облачают в пышные одежды, словно он большой начальник, императору строчат победную реляцию (Esp., p. 68. 20—25). Удалось захватить двух лошадей и вражеский шлем — и это достаточный предлог для парада и донесения в столицу (Esp., p. 68. 25—32). Десять византийских воинов обратили в бегство двух провансальцев — и снова торжества, и снова письмо императору (Esp., p. 70. 1—6).

Показные реляции могли спасти от гнева начальства, но не от норманских мечей. Противник разрушал городские стены, рыл подкоп, обстреливал защитников из камнеметов и луков — а Давид Комнин прятался в тени, укрываясь и от стрел, и от солнечного жара (Esp., p. 82. 19—23). Наконец, норманны подожгли балки, поддерживавшие свод подземного хода — стена осела и рухнула. И сразу же наместник Солуни уселся на своего мула и обратился в бегство, рассчитывая найти убежище в цитадели. Он бежал, не прикоснувшись к оружию, не обогрив рук вражеской кровью (Esp., p. 102. 3—10)...

¹⁶ Это — клише. Ср. слова Михаила Италика о логофете дрома Стефане Мелите (J. A. S t a m e r. *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*; vol. III. Oxonii, 1836, p. 172. 30—31).

Не менее зло рекомендует Евстафий другого представителя вельможного мира, Стефана Айохристофорита, которого называли Антихристофоритом. Он принадлежал к «среднему» состоянию, его отец был сборщиком податей и ловким вором — иными словами Айохристофорит вышел из мелкочиновной семьи. Он пытался жениться на знатной женщине, но потерпел неудачу: ему отрезали нос и «на его спине плясали усмиряющие ремни». Но наказание не произвело на наглеца впечатления: Айохристофорит вел себя без стеснения, словно ничего не случилось. Он даже сыграл на общем презрении, изображал собою шута, именовал себя «цветком зла» — и постепенно стал делать карьеру (Esp., p. 44. 22—46.27).

Если в оценке Мануила I и людей из его окружения, как Иоанн Дука, Евстафий и Никита Хониат в какой-то степени расходились, то представители высшего гражданского чиновничества Давид Комнин и Стефан Айохристофорит находят у Хониата столь же безоговорочное осуждение, как и у Евстафия (Nic. Chop., p. 381. 7—11; 386. 6—16). И может быть, Хониат даже идет дальше Евстафия в критике византийского бюрократизма (см. особенно Nic. Chop., p. 638. 12—639.3), но он критикует его с несколько иных, более аристократических позиций.

Осуждение чиновника-выскочки может показаться общим местом византийской литературы — однако это не так. Если для Евстафия знатность одна из важнейших предпосылок вельможности, если понятия «родовитый» и «царский слуга» в его представлении сливаются, составляя антитезу «природному рабу» (*δουλ.ἐχ.δουλ.ος*) (л. 41 — об.), то мистик начала XI в. Симеон Богослов, напротив, с сочувствием говорит о том, кто из крайней нищеты был вознесен императором до богатства и славного чина, облачен сверкающими одеждами и допущен к особе государя. Этот человек, продолжает Симеон, взирает на императора с обожанием, он любит его как благодетеля, ясно сознавая, от кого получил и одежду, и чин, и богатство. С подобным незнатным выскочкой Симеон сравнивает истинного монаха, призванного пред лицо Христа.

Однако возвратимся к Евстафию.

Две группы образов — две социальные группировки. На одной стороне рыцарственный идеал, вызывающий восхищение Евстафия — на другой символ византийского бюрократического аппарата, трусливые и подлые чиновники, осмеяние которых превращается под пером писателя в осуждение всей бюрократической системы с ее показухой и ложью, всеобщей незаинтересованностью в общем деле и готовностью принести в жертву целый город для удовлетворения собственного мелкого эгоизма (Esp., p. 70. 27—30).

Евстафию на себе пришлось испытать придирчивость агентов византийского фиска; в одном из писем он просит у своего влиятельного адресата (Никифора Комнина?) помощи против жестокого вымогателя, который, пощадив всех соседних селян, одного Евстафия подверг притеснениям: несмотря на то, что вокруг заустевшего участка лежали владения богатых соседей, в том числе монахов монастыря Пандократора, чиновник никого не тронул, но осел у нас (Opusc., p. 322. 70—88). Пассаж этот недостаточно ясен: речь идет то ли о размещении на постой, то ли — скорее — о приписке к владениям Евстафия какого-то заброшенного надела.

Как бы то ни было, из него проступает недовольство писателя деятельностью чиновничьего аппарата.

Образы, связанные с взаимодействием податей, постоянно всплывают в его воображении: он говорит о натуральных и денежных взысканиях (л. 57 об.); жалеет несчастных земледельцев, из года в год платящих налог (л. 164 об.); восхваляет Николая Айофеодорита, который пошел с секирой против несправедливости и своими действиями во время податной ревизии (τὰ

τῆς ἐξισώσεως) приобрел в Пелопоннесе славу, затмившую подвиги Аристида и реформу Солона (л. 36 об.).

Гораздо более показательны в этом отношении слова Михаила Хонията, оплакивающего кончину Евстафия. Со смертью солунского митрополита, замечает он между прочим, на город спустилась ночь, и привольно почувствовали себя грабители и звери; Солунь лежит теперь как легкая добыча перед сборщиками налогов (Mich. Ak., I, p. 300. 21—24). Значит, во всяком случае в представлении своего ученика, Евстафий был защитником паствы от чиновников фиска.

Из общественных группировок своего времени одной Евстафий уделил особенно большое внимание — монашеству. Суждения Евстафия о монахах раздваиваются: в идеале монах — небесное существо (Opusc., p. 246. 7—8), посредник между богом и людьми (Opusc., p. 257. 24), но реальность безмерно далека от этого возвышенного идеала. И опять-таки, обличая монастырские порядки своего времени, Евстафий ломает каноны и штампы, создавая галерею индивидуализированных образов и воспроизводя живые сцены монашеского быта¹⁷.

Если захочет поступить в монастырь, так повествует Евстафий, какой-нибудь образованный человек, братия немедленно возмутится и вытолкает его из обители, осылая бранью, словно камнями — зато для невежды монастырские ворота всегда широко распахнуты (Opusc., p. 244. 72—82). Нередко грабитель и вор, остригши волосы, изображают собой монаха (Opusc., p. 236. 80—83). Сколько монахов по-прежнему увязает в мирских делах, торгуя, выращивая виноград, разводя скот (Opusc., p. 229. 19—25)! Только волосами готовы пожертвовать подобные люди — а все прочее мирское бремя сохраняют и после пострига (Opusc., p. 229. 9—10).

Особенно возмущает Евстафия сребролюбие монахов. Едва прослышат они о каком-то богатом человеке, как начинают соблазнять его: приглашают к себе, ведут в теплые бани, угощают вкусными кушаньями и напитками (Opusc., p. 242. 84—93). Затем приступают к духовному соблазну — обещают спасение без затраты труда, жатву, вырастающую сама собой. И вот уже новичок обманут, уловлен в сети, лишен имущества, а они обогащаются за его счет (Opusc., p. 243. 20—34).

Еще меньше церемонятся монахи с бедным соседом, подвергая его всяческим притеснениям, пока не наступит удобное время, чтобы присвоить его виноградник, поле или дом (Opusc., p. 243. 89—244.6). Монахи подчиняют себе соседей, доводят до подобия рабского состояния (Opusc., p. 244. 6—13). Набег варваров, восклицает Евстафий, не приносит такого вреда, как святые отцы своим соседям (Opusc., p. 260. 45—46).

Евстафий ведет читателя на сходку монастырской братии. Там выступает отец-игумен, но говорит он не о божественном — нет, он начинает с виноградников и нив, с взимания ренты (*εἰσπράξεων φορολογικῶν*). Он рассуждает о том, какой виноградник дает хорошее вино, какой надел плодороден, откуда братии поступает большой доход, о рабочих-диаконах, об оливковом масле, о смоквах — и уже конечно не о божественном предании, связанном со смоковницей, а о приносимом ею доходе (Opusc., p. 258. 57—259.14). Монахов заботит, как сохранить хлеб и в какое время продать его подороже; как лучше распорядиться с вином; как сберечь виноградные косточки и отруби, чтобы раздавать нищим в голодное время (Opusc., p. 242. 26—34).

¹⁷ Отрывок из сочинения Евстафия «Об исправлении монашеской жизни» переведен на русский язык В. Г. Васильевским (Материалы для внутренней истории Византийского государства. — ЖМНП, ч. 202, 1879, № 4, стр. 433—438). Ср. также Ф. Успенский. Образование Второго Болгарского царства. Одесса, 1879, стр. 61—64.

Постоянно жалуется Евстафий на невежество монахов. Монахи распродают книги, не понимая их ценности (Opusc., p. 249. 59—82). Чему доброму может научить малограмотный монах — толкаться на людных улицах, ориентироваться на рынке, по вкусу отличать хорошее вино, пользоваться железным посохом для грабежа (Opusc., p. 245. 7—30)?

Своим поведением монахи не отличаются от мирян: они даже скачут верхом (Opusc., p. 255. 36—41). Они толкаются в толпе, бранятся на рынке, вступают в связь с женщинами (Opusc., p. 250. 29—32). И пусть обычно они завешивают лицо почти до рта, стоит монаху заметить что-нибудь непристойное, как его черная повязка взлетает по самое темя (Opusc., p. 250. 41—44). Монахи к тому же ленивы — но горе тому, кто осмелился бы порицать их за безделье (Opusc., p. 252. 9—17). Пусть по внешности своей монах подобен небожителю, на самом деле он прочно сидит в земле, словно мандрагора с ее цепкими корнями (Opusc., p. 250. 58—61).

Евстафий не идет так далеко, чтобы требовать отмены монашества — он лишь настаивает на реформе. Суть его предложений — нестяжательство (Opusc., p. 219. 42—45). Не только монахи должны отказаться от личного имущества, чтобы таким путем избежать великого зла (Opusc., p. 229. 83) — но и монастырские богатства следует ограничить: не годится, например, маленькому монастырьку иметь обширные владения (Opusc., p. 222. 45—49). Негодных монахов Евстафий предлагает изгнать из монастырей (Opusc., p. 253. 65—66), а самые монастыри — лишить независимости. Нет такого правила, заявляет Евстафий, чтобы монаху оставаться безначальным, когда всякое племя имеет царя (Opusc., p. 252. 31—34).

Подчинение монастырей, по мысли Евстафия, должно быть двояким. Во-первых, монахи должны оставить ту ненависть, которую они питают к епископам (Opusc., p. 262. 8—34), и склонить голову перед иерархами (Opusc., p. 215. 86—94. Ср. p. 247. 25—39; 248. 60—68; 255. 1—2). Во-вторых, необходимо установить светскую власть над монастырями. Евстафий восхваляет постановления императоров, которые ввели в больших монастырях власть светских архонтов, чтобы подвижники целиком отдали себя божественному, а архонты хлопотали о нуждах обители (Opusc., p. 244. 33—40). Как плохи дела, продолжает Евстафий, в монастырях, не подчиненных светским надзирателям: там монахи вынуждены сами заниматься делами и вместо псалтири держат в руках весы несправедливости и фальшивые монеты; их пальцы приспособляются к обману крестьян (Opusc., p. 244. 57—61).

Мы должны на короткое время, прервав повествование, возвратиться назад: мы видели, что рыцарственный идеал близок Евстафию — теперь мы узнаем, что он также сторонник подчинения монастырей светской власти. Трудно удержаться от сближения обоих тезисов солунского архиепископа — программа монастырской реформы, в конечном счете, отвечала интересам окружения Мануила I¹⁸.

Вопрос о светской власти над монастырями, о харистикии, был не новым для Византии второй половины XII в. Отношение к харистикию далеко не всегда и далеко не у всех византийских писателей было столь положительным, как у Евстафия. Напротив, харистикий вызывал резкие нападки — и мы, следовательно, опять (как и в случае с политикой раздач Мануила и с его отношением к варварам) можем противопоставить взгляды Евстафия воззрениям других авторов.

Наиболее решительным противником харистикия выступал Иоанн V Оксит, патриарх антиохийский, живший на рубеже XI — XII вв., при

¹⁸ См. A. Neander. Charakteristik des Eustathios von Thessalonich in seiner reformatorischen Richtung.—«Philol. und hist. Abh. der k. Akad. der Wiss. zu Berlin», I, 1841 (1843), S. 78.

нополя и Солуни, он, разумеется, не может обойтись без профессионалов-ремесленников: ткачи нужны, чтоб одеться, сапожники — чтобы обуться (Opusc., p. 21.76—79), но с точки зрения Евстафия, только тех ремесленников можно причислить к достойным, которые зарабатывают достаточно, но пренебрегают избытком и уклоняются, словно от постыдного дела, от обогащающего ремесла (*πλουτοποιῶ τέχνη*), от недостойного дохода (Opusc., p. 129.76—82).

В XII в. в Византии упрочилось положение ремесленно-торговых слоев. Византийская интеллигенция, связанная с феодальной знатью, постоянно нападала на богатых выскочек из ремесленников и купцов²⁵. Евстафий также придерживался чисто средневекового, сословного взгляда на ремесло: ремесленник должен удовлетворять потребности покупателя, но не использовать свой труд для обогащения.

С ненавистью вспоминает Евстафий о вожакх константинопольского плебса, которые с помощью скрытых ниточек приводили в движение толпу (Esp., p. 42.21—23). Любопытно в этой связи и то осуждение, которое вызывает у Евстафия расправа константинопольского плебса с латинянами. Он нагромождает ужасы: пожары, грабежи, убийства женщин и младенцев, гибель нерожденных детей — умиравших прежде, чем созреть для жизни (Esp., p. 34.21—30). Свой рассказ о погроме он завершает замечанием, что мольбы латинян были услышаны господом (Esp., p. 36.3—5).

Итак, мы могли бы констатировать (разумеется, не без оговорок): Евстафий принадлежал к тем кругам византийской интеллигенции, которые отдали свои симпатии Комнинам и поддерживавшей их феодальной знати. Его идеал — рыцарственный Мануил, тогда как высшая бюрократия, монашество и горожане вызывают его ненависть.

Социальные симпатии и антипатии Евстафия определили в конечном счете его отношение к Андронику I. Я имею в виду не то обстоятельство, что Евстафий, поклонник Мануила, выступил с резким осуждением узурпатора, — всегда можно было бы сказать, что Евстафий писал об Андронике уже после его ниспровержения и рассчитывал угодить новому владыке, Исааку Ангелу. Да, самый факт осуждения Андроника мог объясняться желанием угодить основателю новой династии — но конкретные представления Евстафия о социальной опоре только что низвергнутого «тирана» нельзя объяснить политическим сервиллизмом.

Как же представлял он себе опору Андроника? Солунский архиепископ считает, что Андроник заигрывал с плебсом (Esp., p. 42.2—6) и особенно с вожаками константинопольской толпы (Esp., p. 42.20—21; 48.5). Андроника поддерживали также подонки синклита (Esp., p. 44.13—14; 48.1—2). Напротив, писатель на все лады повторяет, что именно знать была враждебна узурпатору, что против знати был направлен его террор (Esp., p. 54.28; 56.14—16; 70.11—13). Верно или неверно оценивает Евстафий социальную опору Андроника, сейчас несущественно: бросается, однако, в глаза, что Евстафий противопоставляет аристократию верхушке горожан и высшему чиновничеству, — первая боролась с тираном, другие группировки поддерживали его. Но мы как раз видели, что именно феодальной знати отдавал свое расположение солунский митрополит...

На поверхностный взгляд могло бы показаться, что Евстафий — просто панегирист Мануила, принимающий и восхваляющий все, что угодно государю. Однако это не так. Евстафий был сторонником свободы слова (*παρρησία*) и призывал к тому, чтобы отважиться высказать все перед любым человеком. Правда, он понимал это «все» ограниченно,

²⁵ См. А. П. К а ж д а н. Два новых византийских памятника XII столетия. — ВВ, XXIV, 1964, стр. 72 и сл.

сообразуясь с временем, обстоятельством и лицом: нельзя позволить, замечал он, любым выражениям вылетать из уст, иначе свобода слова перерастет в сплетню и клевету (Opusc., p. 225. 50—54; 71—80). Подобный призыв к свободе слова — хотя и по-византийски ограниченной, мы бы сказали умеренной — не оставался пустой фразой: Евстафий действительно отваживался отстаивать свои убеждения перед императором, но верный высказанному принципу, облакал подобную *παρηγορία* всевозможными оговорками.

В 1166 г. или несколько позднее он выступил перед Мануилом с речью о нехватке воды в Константинополе. Конечно, критика была задранирована бархатом восхвалений: Евстафий твердил о райском изобилии в столице, где не хватает лишь малого — воды (Fontes, I, p. 127.20—23), он заявлял, что народ помнит о благодеяниях государя, не забывает, кто владыка, кто спаситель, кто податель пищи и обеспеченного существования (Fontes, I, p. 129. 7—10). Но несмотря на все формулы рабочей вежливости, оратор не боится сказать, что город страдает от жажды и может запустеть. «Уже перед глазами эта беда!» (Fontes, I, p. 128.14—18). Он рисует картину морозной зимы, когда колодцы перестали давать спасительную воду (Fontes, I, p. 127. 23—30). «Город кричит моими устами!» — заявляет Евстафий.

Евстафий жил и писал в ту эпоху, когда византийский император лелеял далеко идущие универсалистские планы, тратя несчетные средства на дипломатическую игру и военные экспедиции — и в общем виде Евстафий готов был признать государя владыкой всей ойкумены (Opusc., p. 343.6—8). Тебе подчиняется, обращался он к Мануилу, не та или иная страна, но вся земля, купленная твоей доблестью и твоими трудами (Fontes, I, p. 125.13—15. Ср. p. 92. 21—24).

Но это лишь общие слова, дань традиционной фразеологии. Настоячиво и упорно настаивает Евстафий на изменении внешней политики Мануила, требующей немыслимого напряжения страны. Он облакает свои возражения в вежливые словеса, он рассыпает яхонты лстивых похвал — однако за похвалами чувствуется решительное неодобрение агрессивных стремлений императора. В природе — так рассуждает Евстафий — после дневного жара ночью наступает пора отдыха. Ты же, государь, и ночью сражаешься ради нас, не давая себе ни сна, ни отдыха (Fontes, I, p. 9. 21—22, 29—31). Доколе, могучий царь? Разве мощь твоя каменная? Разве она из адаманта? Те, кто хотел бы подражать тебе, не в состоянии этого сделать — никто не может стать рядом с тобой, кроме наследника, внушающего нам светлые надежды (Fontes, I, p. 10.3—14). (Напомню, что наследник, Алексей, был еще мальчиком, забавлявшимся игрушечными копьями.) «Мы желаем, чтобы ты приостановил твой безостановочный бег», — восклицает Евстафий в той же речи (Fontes, I, p. 14.15—16).

Возможно, что эта речь произнесена после страшного разгрома при Мириокефале в 1176 г. (см. выше, ч. 1, стр. 95) и просьбы Евстафия навеяны впечатлениями от победы сельджуков. Но призывы к миру, к прекращению экспансии — постоянная тема нашего ритора. Он радуется безмятежности мира (Fontes, I, p. 32.16—18). Император связал войну прочными цепями, и самое слово «война», пожалуй, будет истреблено (Fontes, I, p. 32.6—10). Война извержена из нашей страны — другие земли питают ее, а у нас нет места для этого кровавого бедствия (Fontes, I, p. 63. 24—26). «Добиваться мира, — вновь и вновь провозглашает Евстафий, — достойнейшее дело для всех людей» (Opusc., p. 5.28—29. Ср. p. 7).

Он называл в речи к Мануилу неблагородными действиями разбрасывание железных триболов (*ζῶλοις μὲν οὖν σιδηραῖς* — надо читать *τριβόλοις... σιδηροῖς*) по вражеским долинам, и засевание соли на чужих пашнях, и вырывание ям для конницы и пехоты противника, и отравление воды. «Что благородного в низости? Что мужественного в коварстве?»

Вместо этого надо ставить крепости, которые заменят и триболы, и ямы, и яд, отравляющий воду ²⁶.

И, наконец, третий случай оппозиции Евстафия Мануилу. Об этом рассказывает Никита Хониат (Nic. Chon., p. 282.1—12). Мануил I, как известно, постоянно вмешивался в церковные дела и принимал активное участие в богословских диспутах. В 1180 г., незадолго перед смертью, он предложил новую огласительную формулу против мусульман, которая не должна была содержать анафему Мухаммеду, — солунский архиепископ выступил против решения императора, отстаивая ортодоксальное отношение к мусульманской религии ²⁷.

Как широко распространено в научной литературе (и еще шире в литературе популярной) освященное многими авторитетами представление о «византинизме» как о второй натуре жителей Византийской империи, в плоть и кровь которых будто бы вросло раболепие перед императором, перед каждым властью имущим! Но не являемся ли мы жертвой аберрации, вызванной косностью риторических оборотов? Пример Евстафия свидетельствует, что византийцы умели, сохраняя общеприятную фразеологию, выражать собственное суждение ²⁸. И, следовательно, если Евстафий поддерживал — до определенных пределов — социальную программу Мануила I, это было не результатом его трусливого раболепия, но его личным сочувствием этой программе. Случалось, что он находил и неприятные для императора слова, осуждая пренебрежение нуждами Константинополя, военную экспансию и вмешательство в сферу богословия.

Официально в Византии господствовало учение о божественности правящего во Христе василевса ²⁹. В соответствии с этим византийские политики XI — XII вв. приходили к выводу, что государь выше закона и церковных канонов (PG, t. 138, col. 93 B). Однако подобное оправдание автократии натолкнулось на резкое сопротивление. Церковный писатель XI в., которого Ж. Даррузес считает Никитой Анкирским, открыто полемизировал с тезисом о том, что император не ограничен законом ³⁰. Он заявлял далее, что епископы вправе поучать василевса, тот же не может быть их учителем ³¹. Вслед за Иоанном Дамаскином он отвергал право императора быть законодателем в церковных вопросах ³².

Евстафий постепенно расшатывает официальную догму. Правда, мы найдем у него традиционную формулу, рассматривающую государя как земного бога, соцарствующего богу небесному (Fontes, I, p. 126. 20—33), но вместе с тем император для Евстафия прежде всего — человек (Opusc., p. 43.42—43). Он выдвигает на передний план не права императора, но обязанности. Если традиционное клише византийской публицистики подчеркивало лишь абстрактную «пользу», приносимую царем

²⁶ Fontes, I, p. 32.27—33. Правильность чтения *τριβόλοις* подтверждается словами Евстафия *καθὰ τριβόλους* (p. 33.10). См. также конъектуры: P. W i r t h. Untersuchungen..., S. 43.

²⁷ См. об этом F. Chalandon. Les Comnène, II. Paris, 1912, p. 662; Esp., p. LVIII sg. О дате см. V. Grumel. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople, f. III. Chalcedon, 1947, № 1153. Бонис (K. Bonis. 'Ο Θεσσαλονικῆς Ευστάθιος..., σελ., 164), не учитывая работы Грюмеля, отнес издание эдикта Мануила I к 1178 г.

²⁸ Для византийской оппозиции XII в. очень показательное выступление Никиты Серрского на соборе 1117 г. против предложения Алексея I, начинающееся, однако ж, с восхваления благочестивого василевса (J. J o a n n o u. Le sort des évêques hérétiques réconciliés.— Byz., 28, 1958, p. 8.16—18). Кстати сказать, собор поддержал Никиту Серрского — вопреки воле императора.

²⁹ O. T r e i t i n g e r. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Darmstadt, 1956, S. 32f. Ср. также H. H u n g e r. Das Proömion. Wien, 1964, S. 49f.

³⁰ J. D a g r o u z è s. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris, 1966, p. 240 sq.

³¹ Ibid., p. 214. 5—8.

³² Ibid., p. 248. 15—16.

поданным ³³, то Евстафий говорит о конкретном труде и муках, которые принимает на себя император ³⁴.

И опять-таки мы можем обнаружить различие между Евстафием и Симеоном Богословом: для византийского мистика соблюдение императорского церемониала существование добрых дел царя ³⁵, в то время как Евстафий восхищается прежде всего тем, что император занят делами (Fontes, I, p. 7.8—9.). Он напоминает в этом отношении Продрома, также создававшего образ императора-труженика ³⁶.

Дальше Евстафия в критике традиционного императорского культа заходит Никита Хониат. Он (подобно Никите Анкирскому) прямо полемизирует с теми, кто считает, что государю все дозволено ³⁷, и называет худшим заблуждением самомнение иных царей, будто господь позволил ради них резать, словно овец, и народы (Nic. Chon., p. 566.8—13) Он пишет о распущенности василевсов (Nic. Chon., p. 726.11—12), о жестокости (Nic. Chon., p. 724.21—23) и зависти (Nic. Chon., p. 145.6—8) как свойствах, присущих царям.

Резче Евстафия Хониат «снижает» образ царя. Его император-труженик наделен живыми человеческими чертами. Вот он спешит с войсками на помощь осажденному городу, не взяв с собой ни постели, ни подстилки, ни какой-либо утвари. Он идет по ночам, освещая свой путь факелами — через ущелья и леса; он спит на земле, бросив под голову хворост — и если надо, спит под дождем. И это нравится ему больше, чем надевать диадему на голову, и облачаться пурпурной мантией, и восседать на коне, украшенном золотыми бляшками ³⁸. Или другой эпизод: император вырвался из окружения, весь израненный, в кровоподтеках; в его щит вонзились десятки стрел, и он от усталости даже не в силах поправить съехавший на сторону шлем. И об этом измученном, еле живом человеке историк говорит с явной насмешкой: «хранимый десницей божьей, осевшей также и голову древнего Давида в день битвы» (Nic. Chon., p. 237.16—24). Как бесконечно далек этот образ императора-человека от воплощения божества, непроходимой гранью отделенного от людей, недоступного для постороннего, каким представлял василевса еще в начале XII в. Зигавин, богослов при дворе Алексея I (PG, t. 131, col. 29 A)!

Но не надо думать, что снижение образа императора и известного рода полемика Хониата с официальными религиозно-мистическими воззрениями на императорскую власть имеет под собой тенденцию к ослаблению государства. Напротив, Хониат скорбит о непрочности византийской монархии, о бесчисленных государственных переворотах, он завидует силе легитимных идей у латинян и жалуется, что соседи называют ромеев цареубийцами, убивающими матерей ехиднами, и сынами, не знающими закона (Nic. Chon., p. 847. 8—14).

Критика императорского культа, унаследованного от Поздней Римской империи и развитого с особой настойчивостью в X в., соответствовала, скорее всего, интересам провинциальной феодальной знати. Никита Хониат и Евстафий принадлежали к разным ее группировкам, но в этом вопросе их идеалы были близки.

Мы рассматривали до сих пор отношение Евстафия к различным прослойкам господствующего класса. Мы видели, что он в общем и целом поддерживал ту группу класса феодалов, которая сплотилась вокруг

³³ Н. Н u n g e r. Das Prooimion, S. 127—129.

³⁴ См., например, Fontes, I, p. 42. 13—14; Opusc., p. 208. 92—94.

³⁵ А. П. К а ж д а н. Предварительные замечания..., стр. 16.

³⁶ А. П. К а ж д а н. Два новых византийских памятника..., стр. 75.

³⁷ N i c. C h o n., p. 583.16—19.

³⁸ N i c. C h o n., p. 258. 8—259. 1. Ср. еще C. S a t h a s. Bibliotheca graeca, vol. I, p. 118. 6—8.

Мануила I, отрицательно относясь к высшему чиновничеству, монашеству и городским кругам. Но характеристика Евстафия осталась бы неполной, если бы мы не затронули его отношения к труду и к трудящимся массам.

Отношение средневекового человека к труду было predeterminedено новозаветными максимами, благословляющими «трудящихся». Однако в пределах положительной оценки трудовой деятельности были возможны очень широкие расхождения: от рационалистической до сугубо религиозной трактовки. Рационалистическое понимание труда мы встречаем у ученика Евстафия — Михаила Хониата. По его словам, людям мил труд не сам по себе, а из-за приносимых им плодов. «Клещи, весло, бурав, наковальню, ткацкий станок или телегу люди любят не ради их самих, но ради иных целей» (Mich. Ak. I, p. 109. 28—30). Не красота самого труда, а вытекающая из него выгода привлекает Михаила Хониата.

Напротив, для Симеона Богослова существенна не созидательная сторона человеческого труда. Труд — это только средство достичь просветления в своей душе³⁹. Симеоновское понимание труда не свойственно Евстафию. С его точки зрения, труд есть нормальное состояние человека, удовлетворяющее и телесные, и духовные его потребности. Мы должны трудиться, чтобы избежать голода, грозящего бездельникам, но вместе с тем труд — богоугодное дело (Opusc., p. 10. 60—62). Трудом человек завоевывает себе вечные блага (Opusc., p. 9. 68—72). Животные питаются тем, что само произрастает, человек же создан для труда (Opusc., p. 7. 41—43, 79—82). Только в шутку какой-то древний мудрец мог придумать такой образ жизни, когда вареное и жареное мясо без труда будет появляться на столе, и жирные соусы рекой потекут к жаждущим, и готовые птицы прилетят к сотрапезникам, и рыбы сами станут жариться и переворачиваться на огне (Opusc., p. 8.19—29). Восхваление созидательного труда ведет за собой осуждение монашеского безделья. Евстафий не устает твердить, что в бездельи монахов нет духовной прибыли (Opusc., p. 251. 95—96), что монахи не имеют права уподобляться трутням (Opusc., p. 254. 74—75), что игумену не следует скрываться в келье, проводя время в ничегонеделании (Opusc., p. 258. 31—34).

Прославление труда приобретает в сочинениях Евстафия двойкий аспект или, точнее, двойкий адрес. Оно обращено не только к трудящимся и, может быть, даже не столько к ним, сколько к людям своего положения, своего класса. Уже Кириакидис (Esp., p. XLII — XLV) обратил внимание на тот интерес, с которым Евстафий относился к сельскохозяйственным занятиям. С какой гордостью пишет он в письмах о своем константинопольском саде, где растут «персидские яблоки и золотистый шафран, — в деревнях еще можно такое встретить, но в столице подобного сада ни у кого нет (Opusc., p. 308.55—61). Дерево в его саду напоминает холм, полный плодов (Opusc., p. 346.50—51). Евстафий становится поэтом, говоря о своих яблоках. Это — порождение его земли, домашний фрукт, не привозной, не испытавший прикосновения множества рук, целомудренная девица, только вчера отделенная от матери-яблони (Opusc., p. 335. 42—45). Он восхваляет свои яблоки не только за их вкус и красоту, но и за то, что они не кушленные, свои, произведенные в своем хозяйстве: не бродяги, не рыночный товар, не общее добро⁴⁰.

Относясь с уважением к военному искусству, Евстафий заметил как-то, что воинские доблести ему не свойственны: «не дано летать пешеходам». Чуждо ему и иное — торговля, мореплавание, пастушество (Э, л. 37 об.). Но земледелия нет в этом «черном списке» профессий — и это естественно:

³⁹ А. П. К а ж д а н. Предварительные замечания..., стр. 22.

⁴⁰ Opusc., p. 335. 47—48. Точно так же Григорию Антиоху кажется, что продаваемые на рынке продукты — непременно дурного качества (J. D a g r o u z è s. Deux lettres de Grégoire Antiochos écrites de Bulgarie vers 1173.— BS, 23, 1962, p. 279. 39—50).

Евстафий был с юности приучен к сельскохозяйственному труду (Opusc., p. 111. 56—59), и видимо, стал рачительным хозяином. Его земля приносила обильный урожай. На одном участке, посеяв 3 медимна, он собрал, если ему верить, 59, т. е. сам — 20; причем Евстафий подчеркивает, что земля эта не была целиной, но уже не раз запахивалась и засеивалась (Opusc., p. 155. 69—73).

Не случайно его сочинения изобилуют сельскохозяйственными образами и сравнениями. Он говорит о выжигании чащи на горах (Opusc., p. 11. 84—87), о пахоте и посеве (Opusc., p. 76. 53—54; 107. 43—45), об орошении сада (Opusc., p. 24. 38—42), о канале (Opusc., p. 347. 80—83; 340. 28—29). Он знает, что район Эноса изобилует бобами (л. 40 об.). Он изображает, как зимой зерна спят в лоне земли (Opusc., p. 154. 15—17), как весной хлеб зреет, а летом приходит пора уборки (Opusc., p. 155. 17—23). Он сравнивает обнаженные мечи с колосьями на ниве (Esp., p. 106. 23—24). Он рисует картинку молотьбы, когда снопы вытаптываются на току (Fontes, I, p. 28. 19—20; Opusc., p. 43. 94—95); упоминает о лошадях при мельницах (Esp., p. 32. 13). Неоднократно Евстафий говорит о виноградарстве: о возделывании виноградников (Opusc., p. 3. 91—93), о разнообразии сортов винограда (Opusc., p. 309. 2—6), о живущих в шалашах виноградарях и сторожах фруктовых садов (Opusc., p. 242. 6—8. Ср. Esp., p. 78. 34—35), о виноградных гроздях, подвешанных для сохранения к балкам под потолком⁴¹, о хранении вина (Opusc., p. 313. 50—53), о выжимании винограда (Esp., p. 148. 24), об изготовлении изюма (Opusc., p. 309. 26—29). Палатки в лагере Андроника напоминают ему огуречные грядки (Esp., p. 32. 11—12). Вспоминает Евстафий и о труде рыболова (Fontes, I, p. 4. 14—15) и птицелова (Opusc., p. 163. 10—11). Наконец, ему знакомы и беды земледельцев — пожар, ветры, град (Opusc., p. 155. 25, 42, 49).

В трактовке Евстафием проблемы труда есть и второй аспект: это — его отношение к трудящимся. И тут обращает на себя внимание тот пристальный интерес, который испытывал Евстафий к рабству. Он разъясняет термин *ἀνδράποδος* (Opusc., p. 99. 40—43), упоминает о крадущих рабов людях (*ἀνδραποδισταί*), которые из страха быть пойманными продают свою добычу по пониженным ценам (Opusc., p. 245. 55—59). Рабы и мистии создают для господ возможность безбедной жизни (Opusc., p. 128. 45—48). Евстафий знает случаи, когда господ жестоко обращаются со своими рабами: он рассказывает о меняле, который заковал беглого раба в железные колодки, затем подвесил несчастного так, что тот не мог достать ногами до земли и, наконец, засунул его в мешок⁴². Евстафий не одобряет таких расправ. Он призывает по-человечески относиться к своим домашним — родственникам, рабам, слугам (Opusc., p. 22. 58—61), не налагать руки на раба (*παιδάριον* — л. 59 об.). Кто столь отвержен, восклицает Евстафий, чтобы не услышать мольбы раба о милосердии? (Opusc., p. 134. 33—37). Впрочем, человечность и милосердие понимается Евстафием несколько своеобразно: разумный господин, рассуждает он, не станет сам наказывать дурного раба, но поручит образумить негодника другим рабам — его сотоварищам (Fontes, I, p. 119. 21—23). Мысль Евстафия несложна — такая форма наказания будет порождать рознь среди угнетенных, будет препятствовать их объединению против господина.

⁴¹ Opusc., p. 313. 78—83. Евстафий в этом случае сообщает о своем опыте и пользуется народным выражением (*βῆροστικῆ λεκτικῆ*) для обозначения винограда. Сводку данных Евстафия о виноградарстве см. Ph. K o u k o u l è s. *Vie et civilisation byzantines*, t. V. Athènes, 1952, p. 106.

⁴² Opusc., p. 156. 64—68. См. об этом И. С а к ъ з о в. Една новела на Алексея Комнин за роби — българи. — «Сборник В. Златарски». София, 1925, стр. 375, бел. 87. Некоторые данные Евстафия о рабах использованы также в книге: A. H a d j i n i c o l a u - M a r a v a. *Recherches sur la vie des esclaves dans la monde byzantin*. Athènes, 1950, p. 53 sq., 55 sq., 67, 69, 79 sq., 83.

Рабство, о котором говорит Евстафий, это настоящее рабство, а не старый термин, наполненный уже новым (феодалным) содержанием. Евстафий определенно противопоставляет рабов слугам: *θεράποντες* (Opusc., p. 226. 24—25) или *ὑπῆρέται* (л. 57). Он отличает от терминов *δοῦλος* и *ἀνδράποδον* средневековое слово *δουλευτής* (Opusc., p. 230. 87; 322. 76), которое употребляет даже в переносном смысле (Opusc., p. 13.5). Он говорит о господах, которые не выделяют рабам пекулия, но присваивают себе все приобретенное рабом (Opusc., p. 129. 39—42).

Рабовладельческий уклад, сохранявшийся в Византии XII в., вызывает осуждение Евстафия. Как-то он назвал освобождение пленников благим делом (Opusc., p. 222. 93—94). Впрочем, это высказывание достаточно неопределенно, и мы можем смело пренебречь им, поскольку в нашем распоряжении имеется документ, детально излагающий взгляды Евстафия на рабство и на отпуск на волю. Это — его письмо-завещание⁴³.

Евстафий начинает с исторического введения. Оказывается, человек был создан независимым и способным своими силами удовлетворить жизненные потребности — лишь с появлением роскоши и безделия возникла необходимость в чужом труде: одни проводили жизнь в праздности, тогда как вместо них мистии выполняли все необходимое. После этого люди придумали и рабство, чтобы иметь вечных слуг (*τὸ θετερεῖν αἰώνιον*). «Рабство — это служба безвозмездная и долгосрочная» (Opusc., p. 334. 27—37).

Из этого Евстафий делает далеко идущий вывод: рабство — это зло, противоречащее природе и созданное человеческим своекорыстием. Богоугодное дело — вернуться к исконной свободе и грех жадности искупить естественным братством. Не будет нам прощения, если мы наших братьев низринем с высоты равенства в бездну рабства (Opusc., p. 334. 37—47). «По природе ведь человек свободен», — говорит Евстафий несколько ниже (Opusc., p. 334. 52).

И вот в соответствии с этими принципами Евстафий устанавливает, что принадлежащие ему рабы после его смерти не будут иметь господина (Opusc., p. 334. 48—55). Он, правда, тут же замечает, что при его жизни рабы должны нести обычную службу — зато в будущем они станут свободными ромеями, и никто из родни Евстафия или из иных лиц не посмеет поработить их (Opusc., p. 334. 55—70).

Составленное Евстафием завещание не какой-либо необычайный документ, не из ряда вон выходящее явление. Среди изданных Дж. Феррари формуляров имеется также акт об освобождении раба⁴⁴ — хотя и более краткий, нежели завещание Евстафия, но сохраняющий те же элементы, в том числе и введение, объявляющее рабство противоестественным состоянием. Еще Алексей I новеллой 1095 г. разрешил рабам иметь семью; в XII в. многие собственники — в нарушение новеллы Алексея I — избегали церковно оформлять браки рабов, опасаясь как бы это не привело к освобождению невольников (PG, t. 119, col. 997 CD). Солунский архиепископ Никита Маронейский — к стати сказать, известный латинофил⁴⁵ — решительно настаивал на выполнении постановления Алексея I (PG, t. 119, col. 1000 CD). Тенденция к уничтожению этого обветшалого инсти-

⁴³ См. об этом И. С а к ъ з о в. Указ. соч., стр. 383 (к сожалению, с ошибочной ссылкой на PG, t. 136, col. 1920, где опубликованы сочинения Пселла, приписанные издателем Евстафию).

⁴⁴ G. Ferrarì. *Formulari notarili inediti dell'età bizantina.* — *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano*, 33, 1913, p. 63. 22. Этот документ любопытен, в частности, упоминанием этнической принадлежности рабов, причем на первом месте стоит русский невольник (*ibid.*, p. 63.28). Феррари (*ibid.*, p. 120) отнес формуляр к XIII в. Другой формуляр опубликован: C. S a t h a s. *Bibliotheca graeca*, vol. VI, p. 618 (см. перевод: А. Н а д џ и н и с о л а у - М а г а в а. *Op. cit.*, p. 110).

⁴⁵ Н. G. В е с к. *Kirche und theologische Literatur...*, S. 621.

тута становится особенно действенной при Мануиле I ⁴⁶. Евстафий, в частности, сообщает, что Мануил на государственные средства выкупал рабов и зачислял их в войско (Opusc., p. 200. 52—55).

Трактуя эти мероприятия Мануила, М. В. Левченко писал: «Положение в деревне приняло столь угрожающий характер, что Мануил императорским указом возвратил свободу тем, кто по разным причинам ее лишился в его царствование, и даже обещал вознаграждение от казны землевладельцам, пожелавшим освободить своих крепостных»⁴⁷. В суждении Левченко многое априорно: и тезис об угрожающем характере положения в деревне, и отождествление *δοῦλοι* с крепостными. Не проще ли предположить, что такой рачительный хозяин, как Евстафий, выступал именно против пережитков рабовладельческого уклада — и это вполне соответствовало интересам феодальной знати, составлявшей окружение Мануила I? Конечно, внутренние причины явлений нередко скрыты от нас, но подобное истолкование кажется мне и более близким к прямому смыслу источников, и более естественным.

Таким образом, вся совокупность социальных взглядов Евстафия позволяет, как кажется, видеть в нем идеолога феодального окружения Мануила I.

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, выдвигнут, одобрен и принят разными социальными группировками. К тому же этические нормы емки, т. е. одна и та же формулировка может покрывать 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 воззрения 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 исследовательскую трудность, вытекающую из самой природы этических суждений, из их социальной расплывчатости, необходимо соблюдение двух правил: 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 суждениями современников.

Ряд прописных истин, высказанных Евстафием, дал основание судить о нем как о благом наставнике его паствы ⁴⁸. 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

⁴⁶ F. Chalandon. Les Comnène, II, p. 612. Шаландон ссылается на Киннама (Cinnamus. Epitome, p. 275. 10—276.9).

⁴⁷ М. В. Левченко. История Византии. М.—Л., 1940, стр. 209.

⁴⁸ См. напр. А. Говоров. Евстафий... — Православный собеседник, 1883, январь, стр. 36; октябрь, стр. 140 и сл.; Esp., p. XLVIII, LII sg.

одних и злым для других. Предмет исследования состоит в том, чтобы выяснить, как Евстафий сам представлял себе добро и зло и как это представление соотносится с его социальной программой.

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). Если это так, то моральные критерии становятся простыми: 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 исчезает. Реальный, живой человек представляется Евстафию неподдающимся определению (*ἀδιάτρωτος, ἀχαρακτήριστος* — причиной этому многообразию и пестрота жизни, постоянная изменчивость людей: один от добродетельной жизни обращается к ее противоположности, другой из жестокого тирана становится человеческим 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 же такое совершенство, что же такое прекрасное?

В духе христианской традиции Евстафий ищет спиритуалистическое решение этого вопроса: не внешнее проявление благочестия, не железные вериги, но 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 духа и тела. Восхваляя Дуку — брата Никифора Комнина — он называет его прекрасным творением природы; прекрасным, ибо тот соединяет в себе внутреннюю и внешнюю красоту; внутренняя — это красота духовная, внешняя — телесная ⁴⁹.

Однако телесная красота не может быть стабильной, она — подвижна, изменчива. Такова красота 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 ⁵⁰, и Евстафий тут же оговаривается, что таким император оставался, пока не начинало бушевать в нем скрытое море страстей. Тогда он отвергал природный лик, и можно было видеть смешение черт. И оно было тоже прекрасным. Кому приходилось наблюдать гнев Мануила, дрожал и хотел умереть (ибо кто не задрожит перед львом, хмурящим 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, обратимся к речи современника Евстафия, оратора Константина Стильва, тоже писавшего о гневном императоре. 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

⁴⁹ Opusc., p. 318. 65—68. См. также о гармонии внешнего облика и духа у патриарха Михаила III (л. 175 об.). Ср. еще у Никифора Василяки (Fontes, II, p. 237. 5—7, 13—14).

⁵⁰ Те же иконописные черты (красота очей, спокойствие облика, светлый, героический лик, соразмерность тела) встречаем мы и в другом панегирике Евстафия Мануилу (Fontes, I, p. 51. 10—14) — вплоть до совпадения отдельных слов.

в глубине сердца и превращает в ручного⁵¹. Стилв руководствуется принципом христианского всепрощения и подгоняет под него действительность — Евстафий идет от действительности, даже если она противоречит евангельским канонам.

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

В духе христианской традиции 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). Ради любви нисходил к нам господь, научивший нас объединяться со, подобно членам и частям божества (Opusc., p. 62.69—70). Любовь приносит мир, обращается Евстафий к солунянам, а с ним 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 называет любовью несправедливые вождедения, тот просто пользуется честным именем, чтобы прикрыть свое нечестие (Opusc., p. 63.63). Но оставим в стороне лже-любовь. И настоящая любовь, по Евстафию, двояка: бывает любовь замкнутая (ἐγκλειστος), сосредоточенная на себе (αὐτοπαθήτης) — и любовь, обращенная вовне (μεταβατική, ἀλλοπαθήτης) (Opusc., p. 69.93—95). Любовь замкнутая состоит в благочестивой жизни, в постах, в удалении от мира, в обращении к богу (Opusc., p. 69.95—70.3). Но такое монашеское пустынножителство, такой аскетический идеал 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). Еще недостаточно, развивает он далее эту мысль, уклониться от зла — необходимо творить добро (Opusc., p. 73. 93—95). Евстафий стоит за активное вмешательство в жизнь⁵².

Евстафий не одобряет тех, кто сломя голову бежит от зла в надежде самому спастись, как будто одним только бегством от мира можно сделать человека совершенным (Opusc., p. 77.43—46). Он смеется над анахоретами, забивающимися в «духовные уголки», в пещеры и в расщелины земли, пребывающими на 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 предпочитает оставаться во глубине руд (Opusc., p. 77.72—77).

Если важна любовь деятельная, любовь мирская, то не остается места для религиозного ригоризма; не надо требовать от себя максимального, наставляет Евстафий свою паству: 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 господя (Opusc., p. 12.9—15).

Обрядность отступает в его представлениях перед нравственностью. Конечно, заявляет Евстафий, отдавая долг традиции, велика польза от коленопреклонений, пролития слез, выполнения трудных обрядов, от которых дрожат конечности, — но человек, живущий скромно, разве не

⁵¹ R. B r o w n i n g. An Anonymous βασιλικὸς λόγος Addressed to Alexios I Comnenus. — Byz., 28, 1958, p. 37.38—42. Об авторе и времени этого сочинения см. J. D a r g o u z è s. Notes de littérature et de critique, II: Constantin Stilbès et Cyrille, métropolitaine de Syzique. — REB, 18, 1960.

⁵² Он словно полемизирует с принципом индивидуалистического спасения, который отстаивал Симеон — см. А. П. К а ж д а н. Предварительные замечания..., стр. 21.

достигает того же (Opusc., p. 11.41—44, 61—64)? «Пусть будет вам, братья, скромность (τὸ ταπεινοῦσθαι) взамен коленопреклонения» (Opusc., p. 11.67—68).

Да, Евстафий признает в духе христианской традиции, что пост облегчает нас, отрывает от земли, уподобляет пернатым, славящим господу — и все же пост лишь приправа к добродетелям и придаток к созданной ими красоте (ἀρετῶν ἄρτομα καὶ κόσμω τοῦ ἐξ ἐκείνων αὐτῇ ἐπικόσμημα — л. 39). И тут же со всей страстью Евстафий обрушивается на тех, кто думает постом заменить недостающие добродетели. «Пусть не будет пост для нас торговым делом (ἐμπορία) и воздержание от пищи не станет средством приобретения благ (μηδὲ ἡ τῶν βρωμάτων ἀποχὴ χρημάτων ἐποχή)». Нельзя превращать божью заповедь (ἐντολή) в торговую сделку (ἐρπολή), иначе пост станет сладостен для скупца, который сможет экономить, основываясь на заповеди, 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 голоду, то это уже не пост (νηστεία), а разбой (ληστεία) и удушение (л. 39 об.). И в заключение Евстафий формулирует свою мысль: «Лучше набить рот мясом — это называется мясоедством, — чем преисполниться зла, ибо это уже людоедство» (κάλλιον πεπλήσθαι σαρκῶν τὸ στόμα, ὅπερ ἐστὶ κρωσφαγεῖν, ἢ κακῶν καὶ γὰρ ἐστὶ τὸ τοιοῦτο ἀνθρωποφαγεῖν — л. 40 об.).

Ряса еще не делает человека монахом, на все лады повторяет Евстафий. «Разве обитатели монастыря — из племени меланхленов?» — смеется он, имея в виду, что меланхлены — в буквальном значении — «одетые в черный плащ» (Opusc., p. 239.6—7). Если все дело в черной одежде, так почему же при богослужении пользуются цветным оплечием (Opusc., p. 239. 93—96). Не одно черное прекрасно, ибо многоцветны драгоценные камни и облака на небе принимают разные цвета (Opusc., p. 240.26—50). Ряса — лишь оболочка, а суть дела — в том плоде, ради которого существует оболочка (Opusc., p. 240.94—96).

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

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

Столь же «общечеловеческой» добродетелью, как любовь, представляется дружба. И казалось бы, прославление Евстафием дружбы — это лишь дань вечным идеалам. Но мы видели, что прославлению любви он сумел придать социальный оттенок, выдвинув любовь деятельную перед любовью аскетической, спасение человечества перед спасением собственной души. Поэтому мы можем ожидать, что и трактовка дружбы у Евстафия приобретет 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 бояться — страх полезен (Сес., р. 60.29—30). Вместе с тем — постоянно бодрствуй, будь на чеку, берегись беды. Сразу же прекращай разговор, если речь зайдет об императоре или императрице — многие погибли из-за такой болтовни: ведь твой собеседник или кто-нибудь посторонний может на тебя донести (Сес., р. 79.17—31). Избегай пирушек, где царит пустословие — пусть лучше тебя ославят как необщительного скупца, нежели донесут царю о твоём участии в заговоре (Сес., р. 4.4—10, 27—31).

Живущий в нервной атмосфере всеобщего подозрения, Кекавмен, понимает, не верит в дружбу. Многие погибли из-за друзей, потеряли не только имущество, но и самое жизнь (Сес., р. 50.23—25). Не позволяй другу жить в твоём доме (Сес., р. 42 и сл.), не выступай поручителем за друга (Сес., р. 50.16—17), помни, что в большой беде ты не отыщешь друзей (Сес., р. 61.31—32), берегись друга больше, чем врага (Сес., р. 80. 5—6).

Кекавмен не одинок в своём скептическом отношении к дружбе, у него есть единомышленники. Симеон Богослов предостерегает против близости к родным и друзьям; ему кажется, что демоны, соблазняя верующих, принимают вид любящих и сочувствующих. Помни, поучает он, что ты разрушишь свой дом, если станешь помогать в домостроительстве ближнему. Как и Кекавмен, он зовет замкнуться в собственной раковине — только у него этот индивидуализм принимает богословские формы, и высшей целью оказывается внутреннее очищение человека и мистическое лицезрение божества⁵³.

Иоанн Каматир, современник Евстафия, написал в политических стихах «Введение в астрономию», где разбирал влияние различных констелляций светил на земные дела; что предвещает неудачный поход, что — междоусобицу, что — нехватку плодов и обмеление рек. Среди его прорицаний немалое место отведено опасности, грозящей от друга: то Каматир сообщает в общем виде — «грозит опасность от родни и друзей»⁵⁴, то пугает, что друзья лишат тебя имущества, что ты растратишь все на друзей и на наслаждения⁵⁵. Осуждение — или даже скорее сожаление — вызывают те, кто имеет много друзей; они отождествляются в представлении Каматира с жалкими людьми, с теми, кто не имеет семьи и общается с проститутками, с падшими и нуждающимися во врачах⁵⁶.

Противоположную тенденцию, восхваление дружбы, мы встречаем у многих писателей XII в.⁵⁷ — но не останавливаясь сейчас на их суждениях, возвратимся опять к Евстафию.

Высказывания Евстафия звучат прямой полемикой с Кекавменом и Иоанном Каматиром. Хотя на своём жизненном пути Евстафий не раз наткнулся на ложных друзей, обретая шипы вместо роз, он не терял надежды встретить совершенную дружбу (Opusc., р. 124.74—79; 125.1). Он верит в возможность истинной дружбы, основанной не на выгоде, в существование верных друзей, из чьих уст не вырвется злоречие (Opusc., р. 124.47—52).

Итак, исходный пункт рассуждений Евстафия тот же, что у Кекавмена: в жизни постоянно сталкиваешься с неверностью мнимых друзей. Но

⁵³ А. П. К а ж д а н. Предварительные замечания..., стр. 19 и сл.

⁵⁴ J o h a n n e s K a m a t e r o s. *Εισαγωγή ἀστρονομίας*. Berlin, Leipzig, 1908, S. 44.1356.

⁵⁵ Ibid., S. 52. 1651; 53. 1671—1672.

⁵⁶ Ibid., S. 29. 811—813; 33. 960—961.

⁵⁷ См., например, у Цеца (J o a n n i s T z e t z a e epistolae. Tubingae, 1851, р. 66. 23—24) или у Продрома (L. P e t i t. Monodie de Théodore Prodrome sur Etienne Skylitzès métropolitaine de Trébizonde.— ИРАИК, VIII, № 1—2, 1902, стр. 6.2—20).

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 лицемер⁵⁸. У лицемера все обман: и глубокие поклоны, и жаркие объятия, и власяница, и коленопреклонения, и походка (Opusc., p. 73.61—66). Лицемеры делают все возможное, чтобы расположить человека к себе: блоха тебя укусила — лицемер уже готов вооружиться против коварного насекомого; он приходит в волнение, увидев соринку на твоём платье; 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 Демосфеном или самим Гермесом; ты выстрелил из лука — он уже сопоставляет со знаменитым Аварисом; ты победил — 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 наделяют его эпитетами «божий», «божественный», «богоподобный»... Они идут за ним в баню, отгоняют мух, когда он спит, а если он сплюнет, не брезгают наступить на плевки, 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 бородицей — 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 распроstrаненной точке зрения, будто всякая критика благодетельна. Как горькая полынь, излагает он эту мысль, полезнее для излечения телесных недугов, нежели сладкий мед, так и душа извлекает пользу не только от дружеских, но и от враждебных речей (Opusc., p. 121.86—90). Пусть даже враг в своей критике лжет, и тогда немалая польза будет для подвергнутого злоречию — не только потому, что блажен страждущий от ложных обвинений, но и потому, что порицание позволит избежать подобных прегрешений в будущем (Opusc., p. 122.4—10).

Изложив этот — видимо, официальный — взгляд на критику, Евстафий отвергает его как софистическую игру. Не следует враждебное поношение объявлять благом, замечает он; не следует врага представлять благодетелем, пощечины — поцелуями, хулу — похвалой, плевки — излиянием мирра, таскание за волосы — причёсыванием (Opusc., p. 122.18—20, 43—45). Я не могу назвать учителем того, кто меня поносит, ибо цель его 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, первое дело такого человека — примирить враждующих. Ни в коем случае не должен он оставаться безразличным в их споре, опасаясь за себя — иначе он предатель кремля дружбы (*νοταπρόδιόντα καὶ κατασίοντα τῆν τῆς φιλίας ἀρόπον*) или котурн, годящийся на обе ночи, он двурушник (*ἀμφιδέξιος*). Больше того, он огонь, любящий вражду, посредник ненависти, двулезвийный меч, личина дружбы — кто угод-

⁵⁸ По мнению И. Кайзера, Евстафий использовал для осмеяния лицемера ныне потерянные места из «Характеров» Феофраста (J. K a y s e r. Theophrast und Eustathius *περὶ ὑποκρίσεως*. — «Philologus», 69, 1910, S. 348 f., 356) — но этот вывод произволен, базируется на тезисе о творческом бесплодии средневековья.

но, только не друг (л. 47). Истинному другу, рассуждает Евстафий, ненавистен тот, кого возненавидел его друг, — и он ссылается на Патрокла, который вместе с Ахиллом возненавидел Атрея. «Тот, кто оказался между двумя враждующими, если он истинный друг одного — возненавидит другого» (л. 46 об.).

Итак, Евстафию ненавистно двурушничество, прикрывающееся личной дружбы. Правда, он 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 того не меняется: Евстафий верит в дружбу, ненавидит лицемерие, двурушничество.

Не одних лицемеров осуждает Евстафий, но также клеветников и доносчиков (сикофантов): тот, кто подвергся клевете, удастается венца от бога — независимо от того, удалось ему избежать западни или нет; тогда как клеветников ждет тяжкая судьба — или их заедает совесть, или же у них разрывается сердце от неудовлетворенности их замыслов (Opusc., р. 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 он свалится с лошади, станут уверять, что во всем виновато седло (Opusc., р. 84.6—12). Лстец изобразит грабителя благодетелем, творящего беззаконие — справедливым, захватчика чужого надела — подателем земли, ростовщика — щедро одаряющим, ругателя — воздателем хвалы (Opusc., 83.93—96).

И словно обобщая осуждение лицемеров, льстецов, клеветников, Евстафий требует, чтобы дела соответствовали словам, чтобы люди, проповедуя одно, не действовали сами по-иному (Opusc., р. 73.48—49). Нужно не говорить о добре, а творить добро (Opusc., р. 74. 44—46). Он формулирует тезис о единстве теории и практики: теория не может быть совершенной, если она не сопровождается практикой, и практика — слепа без теории⁵⁹. Практика и теория — это благая пара (Opusc., р. 241.91—92), их истинное единство существовало в райскую пору человеческой жизни (Fontes, I, р. 53.2—3).

Конечно, в своих сочинениях Евстафий не раз нападал также и на иные человеческие пороки — на зависть и высокомерие, на клевету и ложь, на сребролюбие и жестокость, на пренебрежение божественным и неуважение к документам (Esp., р. 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., р. 95.86; 187.24—27; 232. 9—12), но его критика лжи целит дальше. Вся атмосфера византийского двора была пропитана лостью, ложью, лицемерием, клеветничеством; Евстафий, осуждавший, как мы видели, византийское чиновничество, осуждал и его специфическую этику. 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 дружба представлялась коварным обманом, а осторожность и лицемерие — основой поведения, этические принципы Евстафия явились отрицанием кекавменовской морали, морали, на которой зиждилось все здание византийской бюрократической машины.

И конечно, в противоречии с традиционными нормами византийской морали стоит принцип терпимости, провозглашенный Евстафием: «И из диких цветов, и из домашних собирается мед пользы для живущих в боге,

⁵⁹ Opusc., р. 249. 38—40. Вместо напечатанного *πράξις* следует читать *πράξις*.

и нет в мире ничего бесполезного для нашей добродетели» (Opusc., p. 79. 45—48). Евстафий призывает к терпимости, он 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, сурово судим 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 и решения (Opusc., p. 83.62—64). Писатель, призывавший к *παρηγορία*, к свободному высказыванию собственных суждений (см. выше, стр. 70), призывает и к терпимости.

Итак, мы вправе предположить, что этические принципы Евстафия складывались как антитеза лицемерной морали византийского двора, где мелкие и своекорыстные интересы прикрывались высокими словами о боге и об «общем благе», 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, расцветивший демократическими словесами; 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 отжившая византийская государственная машина 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 придал 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, что продолжает бить по лицемерам и льстецам.

Окончание следует