

Житие как гражданство: о метафорике политического в поздней античности и Византии

Борис Маслов*

Аннотация. Статья посвящена многозначному византийскому слову-понятию *полιτεία* «государство, гражданство, образ жизни», которое рассматривается в теоретико-методологическом ракурсе. На основании обзора современной литературы о византийском государстве в его соотношении с историей общества и культуры выдвигается новая концепция функционирования понятий в Византии, сочетающая в себе элементы традиционной истории понятий и метафорологию Х. Блюменберга. Высказывается гипотеза о том, что особый смысловой режим, в котором существовали понятия в Византии, был следствием перестройки и частичной редукции системы классического знания.

Ключевые слова. История понятий, политика, государство, метафорология, христианство, универсализм, республиканизм.

Эта статья задумывалась как попытка прояснения одной особенности словоупотребления в византийском греческом: слово *полития* (*полιτεία*), в классический период имевшее значение «государственное устройство, гражданство», в позднеантичный период получает дополнительное значение — «образ жизни, житие» отдельного человека. Возникновение такого рода омонимии парадоксально с точки зрения привычных подходов к истории понятий. Тот тип семантического перехода, который мы наблюдаем в данном случае, не укладывается в логику эволюции научно-философских понятий — логику уточнения и спецификации смыслов. Мало похож он и на процесс унификации значения, который, согласно Рейнхарту Козеллеку, сопровождается появлением общих нововременных понятий (Koselleck, 1967, 1979: 50–59). Наконец, не вполне адекватным представляется и метафорологический подход Ханса Блюменберга, альтернативный традиционной *Begriffsgeschichte*: *полития* — это все-таки понятие с исходно проясненным и устойчивым смыслом, а не абсолютная абстракция, требующая постоянного метафорического переоформления.

На мой взгляд, история понятия *полития* требует выработки нового системного подхода к византийской понятийной сфере, который совмещал бы в себе элемен-

* **Маслов Борис Павлович** — преподаватель кафедры сравнительного литературоведения Университета Чикаго, Ph.D. Калифорнийского университета в Беркли. Email: maslov@uchicago.edu

Автор благодарит за полезные замечания участников зимней школы по политической философии, проводившейся под эгидой ЕУСПб в Чудово в начале февраля 2012 года. Переводы иноязычных цитат принадлежат автору.

© Маслов Б.П., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

ты парадигм Козеллека и Блюменберга. Таким образом, следующие ниже замечания преследуют более общую цель, относящуюся к теории истории понятий. Это задача выявления специфики функционирования понятий в определенном историко-культурном контексте. Мы привыкли думать, что понятия в Новое время — это не то же самое, что понятия в Средние века, а понятия в классических Афинах — это не те понятия, которые мы находим в гомеровском эпосе¹. Эти различия мыслятся, как правило, телеологически, что естественно, так как они встроены в исторический нарратив, в конце которого находятся сам исследователь и его понятийная сфера. Иначе обстоит дело с Византией — цивилизацией, одновременно и родственной, и чуждой новоевропейской современности, цивилизацией, которую в эволюционных терминах можно было бы назвать продуктом параллельного (и уже завершившегося) развития классической античности². Я постараюсь показать, что в Византии понятия бытовали согласно смысловому режиму, в котором принцип терминологической дифференциации смыслов своеобразно сочетался с принципом метафорического переноса.

Подобная концептуализация возможна, конечно, лишь на основании широкого историко-филологического синтеза. Новое понимание самой природы византийского понятийного мира (*Begriffswelt*) должно полагаться на опыт обобщения языковых данных и научного знания о Византии (в нашем случае — о византийской государственности). Выводы, которые высказываются в конце этих заметок, должны быть уточнены либо отвергнуты на основании других подобных обобщений, произведенных на материале истории других слов и понятий. План статьи следует намеченному здесь методу: от языка и истории к теории. В первом разделе статьи речь пойдет о языковой специфике греческого понятия *полития*, а в следующих трех — об уже предлагавшихся трактовках сферы политического в Византии. Наконец, в заключительном, пятом разделе я попытаюсь сформулировать некоторую модель функционирования понятий, которая позволит синтезировать разнородные типы историко-языкового знания о византийской политике.

1. Государство как гражданство

У своеобразной семантической эволюции греческого слова *полития* есть существенная предпосылка, заключенная в специфике его языковой деривации. В таблице 1 я попытался разделить слова, выражающие значение «государство» в разных языках, на три типа в зависимости от того, на основе какого понятия они образованы. В европейских языках слово, обозначающее государство, как правило, производно от лексем, связанных с властью — чаще всего с властью монарха, как в случае образований *царство*, *государство*, греч. βασιλεία, лат. *regnum*, но иногда и с властью вообще, как в случае латинского *imperium*. Изредка значение «государство» выражается словом, основное значение которого — «страна, территория», на которой это государство находится. Это случай древнерус. *земля*, случай, надо полагать, обычный для культур, в которых понятие национального государства не сложилось.

1. См.: Копосов, 2006 (о перевороте в истории понятий в Новое время); Фрейденберг, 2008 (об эволюции понятий в Древней Греции).

2. Не раз отмечалось, что античное наследие, бывшее актуальным для византийцев, практически не перешло в Древнюю Русь. См., напр.: Буланин, 1991.

Таблица 1. Лексические источники слова-понятия со значением «государство»

	Территория	Власть/монарх	Население/жители
Древнерус.	земля	государь — государство царь — царство	
Греч.	[οἰκουμένη «вселенная»]	βασιλεύς «царь» — βασιλεία «царство»	πόλις «город» — πολίτης «гражданин» — πολιτεία
Лат. и западноевроп. языки		лат. <i>imperium</i> «власть, империя» <i>rex</i> — <i>regnum</i> — нем. <i>Reich</i> <i>status [regis]</i> — англ. <i>state</i> etc.*	NB: лат. <i>civis</i> «гражданин» — <i>civitas</i> cf. <i>res publica</i> — англ. <i>republic</i> etc.

Совершенно особое явление представляет собой греческое πολιτεία. Может показаться, что это слово образовано от слова πόλις «город», и тогда его можно было бы отнести к той же категории, что и древнерус. земля. Однако в действительности оно образовано от слова πολίτης «гражданин» (в свою очередь, образованное от πόλις). Это отличие легко просматривается в латинском, в котором слово *civitas* «государство» образовано по аналогии с греческим: очевидно, что *civitas* могло быть образовано только от слова *civis* «гражданин» (если бы римляне образовали абстрактное существительное от слова «город», получилось бы несуществующее *urbitas*).

Словообразовательным аналогом греч. πολιτεία в русском является слово «гражданство» (образованное не от слова *град*, а от слова *гражданин*)³. Неслучайно в одном из своих значений *полития* отсылала именно к принадлежности индивида к определенному государству (полису), т. е. было эквивалентом современных слов *гражданство*, *citizenship* и пр. В этом и заключается предпосылка развития в византийском греческом омонимии «жизнь—государство». Гражданство человека, поскольку оно описывает его политический *modus vivendi*, стоит ближе к его образу жизни, чем государство, к которому он принадлежит. Тем не менее значение «образ жизни» у этого слова появилось только в Византии, а не в классической Греции. Таким образом, данные языки дают лишь неполный ответ на поставленный нами вопрос. Для того чтобы правильно истолковать византийское понятие *политии*, необходимо обратиться к реалиям самой Византии.

2. Христианский универсализм

Какой материал для осмысления сферы политического в Византии дает современная византистика? Не претендуя на полноту обзора, я остановлюсь на трех различных трактовках византийского государства, которые предлагались учеными в последние десятилетия. Привычное представление о Византии как о христианской империи в целом остается в силе; к его пересмотру призывают некоторые византи-

* О становлении англ. понятия *the state* см.: Skinner, 1989. Русский перевод этой статьи и другие исследования о понятии государства в европейских языках см. в сборнике: Понятие государства, 2002.

3. В XVIII веке слово «гражданство» под влиянием латинского *civitas* употреблялось в значении «общество, государство, государственное устройство» (Словарь русского языка XVIII века, 5: 216–217); ср. рефлекс этого словоупотребления у Пушкина («Полтава», песнь III): «В гражданстве северной державы, / В ее воинственной судьбе, / Лишь ты воздвиг, герой Полтавы, / Огромный памятник себе».

нисты, настаивающие на актуальности иных — республиканской либо национальной — моделей в византийской политической реальности. Особняком стоит теория А.П. Каждана о Византии как о тоталитарном государстве. Все эти концепции в той или иной степени полезны для прояснения специфики сложившейся в Византии понятийной сферы.

Существует базовый нарратив о Византии, утверждающий неизменность ее политической структуры, в центре которой находится фигура императора. Объяснение этой преэминентности и выявление ее пределов остается одной из центральных проблем византистики (см., напр.: Kazhdan and Epstein, 1985; Kaegi, 1993). В обобщающей монографии Эврил Кэмерон — едва ли не самая именитая современная исследовательница Византии — формулирует эту проблему следующим образом: «Императоры и династии часто были недолговечны, а конец их насильственен. Но имперская идеология, как и престиж империи (*the imperial prestige*), оставались неизменными; в теории и на практике Византия оставалась централизованным государством с монархическим правлением» (Cameron, 2006: 79). С точки зрения устойчивости политического режима и долговечности Византию можно с полным правом назвать самым успешным государством в истории Европы. Как известно, центр тяжести в управлении Римской империи сместился с латиноговорящего Запада на грекоязычный Восток задолго до утраты западных провинций в 476 году н.э. В 330 году была основана новая восточная столица империи, Константинополь, в 313 году Константин Великий прекращает преследование христиан. Эти два события и заложили основу империи, в которой монархическое правление поддерживалось универсальной религией, — империи, которой суждено было просуществовать до 1453 года.

Какое значение имело христианство в становлении византийской политической модели? Христианство пришло на смену сложному конгломерату религиозных практик и идеологий, в которые входили бесчисленное множество укорененных локально культов, разнообразные интеллектуальные течения, а также культ императора, служивший сакрализации носителя верховной власти. Трансформация христианства в государственную религию привела к полной перестройке всей этой идеологической системы. Во-первых, христианство сделало невозможной прижизненную сакрализацию личности императора. С другой стороны, хотя император напрямую уже не мог быть объектом религиозного почитания, принцип единоначалия, т. е. монархического правления, был заложен в самой идее монотеизма, восторжествовавшего над религиозной гетерогенностью. Политические и богословские структуры выстраивались по принципу аналогии⁴. Так, Григорий Нисский, перечисляя достижения святых мужей, посланных людям Богом в тяжелые моменты истории, прославляет ветхозаветного Самуила за то, что тот поборол «демократию» и «анархию» и установил в Израиле царскую власть⁵. Богоугодность последней аксиоматична.

4. Ср. у Жильберта Дагрона определение Византии как «небесной монархии, помысленной по образу божественной монархии и воплощенной в суверене, которому Бог напрямую делегировал управление и спасение людей» (Dagron, 2003: 2; ср.: Вальденберг, 2008: 112). Сюзанна Эльм пишет (Elm, 2012) о периоде правления Юлиана в 360–361 гг. с точки зрения конкуренции между римской и христианской моделями универсализма.

5. 1 Цар. 10: 17–27. In *Basilium fratrem*, 792 М. по изданию: *Gregorii Nysseni Sermones*, 1990: 112, 13–18.

Можно сказать, что принятие христианства как государственной религии означало триумф монархии как института над личными интересами конкретного правителя. В свете этого становится понятным и тот видимый парадокс, о котором пишет Кэмерон: императоры и династии с легкостью тасуются, в то время как имперская идеология остается неизменной. С другой стороны, христианство давало совершенно новые возможности политической централизации. Как инструмент государственной власти универсальная религия позволяла нивелировать различия между регионами и полисами. Последние исследования показывают, например, что фигура епископа — роль которого приближалась к роли градоначальника, пришедшего на смену республиканским механизмам организации полисов, — имела немалое значение в политической жизни новой империи (Drake, 2000; Rapp, 2005).

Христианство было также важным механизмом нивелирования *социальных* различий. Оно налагало на верующих минимум требований. Исторически христианство было мистериальной религией, т. е. религией, основанной на приобщении к некоторому тайному знанию. Античные мистериальные религии отличаются тем, что они сосредоточены на загробном существовании (в христианстве это сотериология, т. е. учение о спасении), а не на достижении счастья в земной жизни, и потому в равной степени открыты представителям всех социальных слоев — и рабам, и простым горожанам, и аристократам.

Средневековое христианство в нашем сознании связывается с крайностями аскетизма и нетерпимостью. Однако в контексте его становления в IV веке христианство отличалось беспрецедентным демократизмом. Отцы церкви хорошо понимали, что универсализм исключает ригоризм. А противники христиан потешались, в частности, над предельной упрощенностью христианской процедуры очищения от грехов. Так, император Юлиан (Отступник), попытавшийся развернуть империю назад к язычеству, уличая покойного Константина в простодушии, следующим образом пересказывал слова Христа: «Если кто здесь разбойник или убийца, проклятый или отверженный, пусть смело подходит (ὅστις φθορεύς... ἴτω θαρῶν). Я обмою его этой вот водой и сразу же объявлю его очищенным (ἀλοφανῶ γὰρ αὐτὸν τούτῳ τῷ ὕδατι λούσας αὐτίκα καθάρων). А если он опять займется тем же самым, я позволю ему вновь очиститься, после того как он ударит себя в грудь и стукнет себя по голове» (κἂν πάλιν ἔνοχος τοῖς αὐτοῖς γένηται, δώσω τὸ στήθος πλῆξαντι καὶ τὴν κεφαλὴν πατάξαντι καθάρῳ γενέσθαι)⁶. Христианство — религия всепрощения — как бы упрощала и обобщала сложные этические, философские и религиозные категории и конструкции, выработанные античностью.

Устойчивость византийской политики в значительной мере основывалась на религиозной идеологии: самосознании империи как оплота универсальной религии. В сознании населения политическое существование империи оказывалось равносильно существованию христианского миропорядка. И именно характер христианства как религии, так сказать, общедоступной, делал каждого византийца причастным этому самосознанию. Почитая себя православным христианином, византиец воспринимал существующий политический режим как единственно возможный.

6. Caesares 336ab; цитата по изданию: Lacombrade, 1964: 71, 1–5.

3. Республиканизм в контексте византийской иерократии?

Политический режим в Византии, как уже отмечалось, был основан на концепции императорской власти, а не на личной власти конкретного императора. Слабость династического принципа ставит вопрос о том, каким образом происходила в Византии передача верховной власти. Историки подчеркивают значение общественных настроений в Константинополе; к смещению неугодного императора часто приводил уличный бунт. Так, некоторые историки Византии даже используют следующую парадоксальную формулу: «абсолютная власть, ограниченная легальным правом революции»⁷. Верховная власть даруется Богом единоличному властителю, и поэтому народу власть принадлежать не может; однако народ может выступать как агент Божьего промысла, определяя, кому эта единоличная власть достанется⁸.

Подобное понимание народного волеизъявления, конечно, не дает оснований говорить об актуальности для Византии классической республиканской традиции⁹. Однако в последнее десятилетие появились исследования, авторы которых настаивают на том, что в византийской политической теории была жива память о республике и о правах демоса на участие в политике. Этот тезис, безусловно, парадоксален. Как полагал Аристотель, монархии вообще не могут быть предметом политического анализа, так как в них отсутствует главное условие политики: полис и его гражданин, мысленный исономически (т. е. с точки зрения равенства перед законом)¹⁰. Античный полис — это эксклюзивное сообщество, которое строго блюдет свои границы и чье самосознание укоренено в локальных религиозных и культурных практиках. Определяющим событием в социальной истории Византии, как и вообще в истории раннего Средневековья, было разрушение античного полиса; начало этого процесса датировать сложно, но закончился он, видимо, в VII веке. Оценить степень прерывности социальной истории Византии в темные века очень непросто, но историки согласны в том, что в X–XI веках происходит рост значения городов (ср.: Kazhdan and Epstein,

7. Ср.: Dagron, 2003: 14. Эта формулировка первоначально была применена Момзеном к римскому принципату, который, согласно ученому, полностью полагался на народное волеизъявление и тем самым представлял собой процесс «перманентной революции» («Der römische Principat ist nicht bloss praktisch, sondern auch theoretisch eine durch die rechtlich als permanent anerkannte Revolution temperirte Autokratie» — «Римский принципат представляет собой не только на практике, но и в теории самодержавие, ограниченное революцией, которая легально признана перманентной» [Mommsen, 1875: 1034]). (В свете известности этой формулировки нельзя исключать опосредованную связь ее с понятием «перманентной революции» у Троцкого.) Применимость этой формулировки к византийской государственности оспаривается В.Е. Вальденбергом (Вальденберг, 2008: 84–90).

8. О сочетании «демократического» и «теократического» принципов легитимации верховной власти в Византии и Западной Европе см.: Вальденберг, 2008: 30–33.

9. С другой стороны, как указывает Дагрон, слабость династического принципа в Византии была отчасти обусловлена пережитками республиканизма, в то время как кризис государственности на Западе привел к тому, что новый политический порядок был основан на фамильных отношениях (Dagron, 2003: 21). В своем исследовании византийской государственности, написанном в 1930-е годы, но опубликованном только в 2008 году, Вальденберг также делает акцент на римской республиканской традиции.

10. Об исономии как о центральном понятии афинской демократии см.: Ober, 1989; Morris, 1996.

1985: 31–39). Основные институты империи вследствие этого процесса поколеблены не были¹¹.

В своей недавней статье американский исследователь Димитрис Краллис (Krallis, 2009) попытался выявить примеры видимой переоценки республиканской традиции в текстах XI века. В частности, Краллис обращает внимание на то, что византийский историк Михаил Атталиат, отказываясь от историографического шаблона (ср.: Вальденберг, 2008: 86–88), описывает уличный бунт против Михаила V не как стихийное бедствие, а как последовательность рациональных действий. Атталиат пишет, что толпа действовала, «как будто руководимая свыше» (ὡσπερ ἄνωθεν στратηγούμενοι), и обрела силу убеждения¹². Ослепление Михаила подается как акт справедливости, а не как пример жестокости или буйства. Словоупотребление выступает как ключ к той, условно говоря, республиканской интерпретации, которую дает уличным выступлениям Атталиат. Так, слово ὄχλος «бесконтрольная толпа» уступает место слову πλῆθος «множество людей» в тот момент, когда собрание не распадается, как того следовало бы ожидать, а консолидируется и наращивает свою активность (Krallis, 2009: 48).

Параллели в текстах иных жанров указывают на то, что классический республиканизм не был забыт средневековыми византийцами. Так, Михаил Пселл, современник Атталиата, положительно оценивает афинскую демократию и римскую республику. Согласно Краллису, этот республиканский мини-ренессанс был связан с возросшим влиянием городского населения¹³. С другой стороны, источники свидетельствуют о сложной картине, в которой политическая роль демоса в XI веке в целом оценивалась негативно (в том числе и Пселлом) и была связана с перераспределением сил между императором, константинопольским сенатом, а также региональными и столичными элитами (Lounghis, 2002).

Несомненно, было бы ошибкой преувеличивать практическое значение унаследованных византийцами категорий политического мышления; «классические» понятия бытовали в новой культурной среде и не могли получить то значение, которое они имели в древности. Вместе с тем преемственность понятийного аппарата в становлении византийской понятийной сферы сыграла, как я попытаюсь показать ниже, существенную роль.

4. Homo byzantinus sub specie sovietica

Проблема применимости республиканских категорий к византийской политике заставляет задаться и другим вопросом: насколько неизбежным при обращении к Ви-

11. Решительно оспаривает представление о Византии как об универсальной империи Энтони Калделлис, который, ограничивая экуменическую идеологию сферой элитарного дискурса, предлагает трактовать Византию как «nation state» ромеев (Kaldellis, 2007: 100–111). В замечаниях Калделлиса есть доля истины, однако его подход, по сути, не оставляет места истории идей и понятий, а также недооценивает идеологию как силу, формирующую общественное сознание. Взвешенный обзор истории греческого этнического самосознания с классического по поздневизантийский период можно найти в работе: Browning, 2002.

12. Michael Attaliates, Historia 14 Bekker.

13. Ср., однако, замечания о политической теории Иоанна Лида в статье: Kaldellis, 2005. Этот ранний пример республиканского анамнезиса явно не был связан с социальными переменами.

зантии является привнесение категорий современного политического мышления?¹⁴ Следует ли противиться такого рода анахронизмам, или воспринимать их как должное?

А.П. Каждан — пожалуй, самый именитый отечественный византист второй половины XX века — стоял на той позиции, что без теории история лишается смысла и использование современных категорий в историческом анализе неизбежно (ср.: Kazhdan, 1993: 83–84). В автобиографических заметках, впервые опубликованных в 1992 году, Каждан писал об этом прямо: «Для меня Византия не столько колыбель православия или хранительница сокровищ античной Эллады, сколько тысячелетняя лаборатория тоталитарного опыта, без осмысления которого мы, видимо, не в состоянии представить себе наше собственное место в историческом процессе... Я бы мог сегодня, оглядываясь назад, объявить, что мой выход в Византию был обусловлен поиском эзопова языка, который должен был дать мне средство, чтобы выразить свое отношение к сталинскому тоталитаризму» (Каждан, 2003: 486–487). Осознанный риск анахронизма можно усмотреть и в стремлении Каждана определить специфику византийской субъектности, используя современное понятие индивидуализма. Говоря о византийцах как об особом, эремитическом типе человеческой личности, Каждан оперирует термином *homo byzantinus* (сам этот квазипалеонтологический троп как будто перекликается с «гомо советикус» Александра Зиновьева)¹⁵.

В одной из своих итоговых статей Каждан основывает тезис об индивидуализме византийцев на исторических данных о землевладении, условиях проживания, типах частной собственности и религиозных практиках (Kazhdan, 1993). В частности, Каждан полемизирует с русской научной традицией, сблизившей византийскую деревенскую общину со славянским миром, основанным на совместном владении землей. На славянофильские построения, подчеркивавшие соборность русского крестьянства, отчетливо накладывается коммунизм советского образца, который эту дурно понятую соборность воплощал в жизнь. Решительно настаивая на индивидуализме византийцев, Каждан вместе с тем как будто доказывает, что коллективистские претензии советского государства иллюзорны.

Применительно к религии и византийским представлениям о спасении Каждан ставит на первое место слаборегламентированные формы общения с духовным отцом¹⁶, выводя свой тезис о спонтанном индивидуализме византийцев из слабости церковных институтов. Эта интуиция идет вразрез с укоренившимися в гуманитарной науке представлениями. Мы привыкли считать, что индивидуализм — изобре-

14. Ср. работу Павла Кузенкова (Кузенков, 2011), в которой выдвигается тезис об актуальности византийской модели для нынешней российской политической действительности. Опираясь на исследование В.Е. Вальденберга (Вальденберг, 2008), автор говорит о «демократической монархии» как об идеальном политическом режиме.

15. Ср.: «Принципиальным назначением *homo byzantinus* была изолированная, эремитическая жизнь, свободная от каких-либо социальных отношений» («The final aim of *homo byzantinus* was, in principle, a solitary, eremical life, free from any form of social relationship») (Kazhdan and Constable, 1982: 33).

16. Об этом подробнее см.: Maslov, 2012b. На христианском Востоке большое значение имели также иные формы «неинституционализованного» спасения, связанные с почитанием святых (Zhivov, 2010). Как и в случае с практиками духовничества, здесь прослеживается преемственность между Византией и Древней Русью.

ние Запада, то, что отличает Запад от не-Запада, в частности от Византии и России¹⁷. Более того, индивидуализм либерального толка часто толкуется как продукт институтов, в том числе — согласно известному тезису Макса Вебера о протестантских корнях капитализма — религиозных институтов, а не как следствие их слабости.

Какую же форму принимает полития, состоящая из индивидуалистов-анахоретов? Как подчеркивает Каждан, византийское государство проникает во все сферы жизни — религию, торговлю, ремесленничество¹⁸. Таким образом, индивидуализм коррелирует с гипертрофией политии: значение государственной власти находится в прямой зависимости от степени изолированности личности. Византия состоит из государства, которое выступает как гегемон и, по сути, единственный политический агент, и обособленных индивидов; все остальные уровни социальной структуры предельно ослаблены.

Убедительная сила этого анализа, несомненно, отчасти основана на типологической схожести «тоталитарных» государств. Не оспаривая эту предпосылку, отмечу, что подход Каждана оказывается эвристически продуктивным уже постольку, поскольку он постулирует некое структурное единство византийской культуры: тоталитарная гипотеза заставляет исследователя рассматривать различные сферы деятельности с точки зрения единой социополитической статистики, в которой выделяются некоторые структурные доминанты. Выделение уровней государства и индивида как наиболее значимых представляется оправданным, и особенно актуально для рассмотрения вопроса о византийской политии как о «житии-гражданстве»: как показывает Каждан, оба эти уровня социальной структуры в Византии гипертрофированы (чрезмерно сильное государство подавляет социум, тем самым поощряя индивидуацию).

5. Византийский *Begriffswelt*: от понятий к метафорам?

Тем не менее я хотел бы предложить иной подход к проблеме соотношения личности и государства в Византии, подход, отчасти вдохновленный «метафорологией» Ханса Блюменберга. Блюменберг обратил внимание на то, что существуют понятия, историю которых сложно представить как историю разворачивающихся или меняющихся во времени смыслов. Так, например, согласно Блюменбергу, у понятия *истина*, строго говоря, истории нет. История *истины* — это последовательность метафор, которые в разное время служили выражению этого значения (например, *nackte Wahrheit* «голая истина», истина как свет, истина как преодоление лжи и пр. [Blumenberg, 1960])¹⁹.

17. Применительно к России В.М. Живов говорит о «туманно очерченной личности, которая характеризуется некоторой коммунальностью, некоторой неопределенностью в разделении между индивидуальным и общим» («vaguely defined individuality, a self characterized by certain communality, a certain indeterminacy in the distinction between the individual and the communal») (Zhivov, 2010: 69). О коллективных практиках, которые лежат в основе «русской» личности, см.: Хархордин, 2002.

18. Kazhdan, 1993: 95–99. И. Шевченко (Ševčenko, 1995), чересчур прямолинейно приравнивая тоталитаризм к эффективности императорской власти, подчеркивает неполноту государственного контроля в иконоборческий период.

19. Подробнее о метафорологии Блюменберга в связи с историей понятий в восточном христианстве см.: Маслов, 2009.

Этот подход применим к понятию государства лишь отчасти. Следует, вероятно, говорить о том, что тропологические механизмы могут получать большее или меньшее значение в определении (оформлении) представления о государственной власти в разных исторических контекстах. Так, О.М. Фрейденберг, замечательный теоретик античных культур, писала о фундаментальной архаической метафоре, утверждающей кровное родство между членами сообщества (Фрейденберг, 2008: 42–51). Согласно этому представлению, царь (вождь) оказывается отцом подвластного ему населения. Эта метафора выявляется в самых разных исторических обстоятельствах; не раз это происходило и в России.

В случае византийской политики мы также наблюдаем наложение разных уровней социальной структуры, но это явление имеет иную природу. Речь идет не о пережитках архаических моделей, а о модификации античных теорий человеческого сообщества и космического миропорядка.

В античной традиции действительность распадалась на четыре уровня, каждый из которых требовал своего подхода: уровень мироздания (космос), человеческого общежития в пределах города-государства (полис), домоуправления (ойкос) и нрава отдельного индивида (этос). Этим уровням бытия соответствовали разные области знания. Космогония занималась взаимодействием стихий в мироздании, преимущественно в ракурсе генезиса (либо этиологии); иными словами, речь шла об объяснении причин явлений и о происхождении миропорядка. Политика занималась общежитием (койнонией), прежде всего в аспекте абстрактно-утопическом. Ойкономия (будущая экономика) — т. е. домоуправление — обсуждалась в основном в контексте практическом. Этосом занималась этика, как правило, с дидактическим уклоном. Эта предельно упрощенная модель классического знания схематизирована в таблице 2.

Таблица 2. Система знания в греко-римской античности

Уровень	Область знания	Доминирующий подход	Типы дискурса
КОСМОС	космогония	генетический (этиологический)	философия — богословие
ПОЛИС	политика	утопический (прескриптивный)	философия — риторика
ОЙКОС	ойкономия	практический	познавательные руководства (Ксенофонт)
ЭТОС	этика	дидактический	поэзия — философия — богословие

Любопытно, что попадало в прорехи между этими четырьмя уровнями. Одну такую «слепую зону» занимали общественные явления крупнее полиса, которые не составляли предмета афинской классической философии; сравнительно мало интересовал афинян (в отличие от римлян) и окружавший их мир варваров. Геродот с его интересом к этнографической экзотике — явление до-классическое и не-афинское; то же можно сказать и о Пиндаре, в эпиникиях (победных песнях) которого можно найти глубокую рефлексию об абсолютной власти. В другую прореху — между уровнем полиса и ойкоса — попадает проблема исторически возникших классов и сословных

различий, которая для античных философов стоит отнюдь не на первом месте. И в этом случае в архаический период, предшествовавший афинской гегемонии, ситуация иная; в архаической поэзии столкновение классовых групп составляет одну из главных тем (см., напр.: Kurke, 1992; Morris, 2000: 155–194).

Возвращаясь к четырем областям знания, которые соответствуют перечисленным уровням анализа, нужно отметить, что античная философия свое внимание между ними распределяла неравномерно и по-разному в разное время. Так, ойкономия-экономика почти ее не интересовала. Политика в постклассический период перешла в сферу юрисдикции ораторов. Досократики, напротив, занимались преимущественно космогонией, отдавая этику и политику в удел поэзии.

Разведение описанных здесь уровней анализа — это, несомненно, достижение понятийного мышления. Недвусмысленное свидетельство этому мы находим в самом начале «Политики» Аристотеля (1252a): «Неправы те, кто полагает, что политическое, царское, домоуправительное и господское — одно и то же. Они считают, что отличие между ними — в большом или малом размере, а не в форме (*эйдос*). Так, если речь о немногих, то мы имеем дело с господином, если с большим числом, то с домоуправителем (*экономом*), с еще большим — уже с политическим или царским [образованием], как если бы большое домашнее хозяйство (*ойкос*) ничем не отличалось от маленького полиса». В этом рассуждении Аристотеля очевидно присутствуют уровни ойкоса и полиса. Этика представлена уровнем индивида, взаимодействующего со своими рабами. (Нельзя забывать, что философская этика — это этика для элиты, и порок гневливости по отношению к рабам и подчиненным неслучайно занимает в ней важное место.)

Дальнейший ход мысли Аристотеля проясняет его принципиальную установку: многие мыслят все типы властных отношений по аналогии друг с другом, но это скрывает истинную суть явлений. Выявить же эту суть может только философский метод, разлагающий явления на «мельчайшие части» (*ἐλαχίστα μόρια*) и с помощью понятий постулирующий различия между тем, что внешне кажется схожим. Мышлению аналогиями, основанному на метафорах, необходимо противопоставить аналитическое мышление отличиями, основанное на специальных понятиях.

Что же произошло с системой классического знания в Византии, когда место античного полиса и античного гражданина заняла универсальная империя во главе с василевсом-императором — явление, которое для Аристотеля вообще находится вне зоны политического? Как мне представляется, произошло как бы «схлопывание» этой системы, результатом которого стало наложение одного эпистемологического уровня на другой. Однако при этом в Византии, как уже было сказано, не происходит восстановления архаичных метафор вроде «отец—родоначальник—царь—бог». Вместо этого возникает новая конфигурация уже устоявшихся понятий, которые смещаются с одного уровня на другой или занимают несколько уровней одновременно²⁰. Для понимания этих процессов необходимо принимать во внимание два момента.

20. Ханна Арендт описывает развитие сферы «общественного» в Новое время как результат смешения уровней ойкоса и полиса, четко раздившихся в античности (Arendt, 1958: 28–49). В данном случае следует, видимо, говорить о наследии Западного Средневековья, когда государственная общность выстраивалась на семейной (династической) основе (см. сн. 9).

Во-первых, память о специальных понятиях определялась значительной степенью преемственности византийской культуры по отношению к античной философской парадигме. Во-вторых, новая констелляция понятий была во многом подчинена христианским идеологическим и концептуальным установкам. Христианский универсализм требовал выстраивания параллельных понятийных структур, что способствовало их сквозной метафоризации.

Космос начинает определяться в терминах государственного устройства как царство (βασιλεία) небесное. Но он же описывается и при помощи экономической метафоры: божественное «домостроительство» (*икономия*) в византийской мысли противопоставляется суровости формальной законности (*акривии*) (Lampe, 1961: 942, D. 2)²¹. Наконец, этика — сфера нравственности отдельного индивида — в христианстве напрямую увязывалась с космосом, который мыслится прежде всего эсхатологически, а не этиологически (т. е. с точки зрения движения к Страшному суду и концу истории). Можно предположить, что существовавшая лишь на Востоке возможность последовательно аналогического осмысления земного (Римского) царства и небесного царства, поскольку это осмысление увязывалось с представлением о единстве православного народа-паствы, послужило основой и для идеи апокатастасиса, т. е. всеобщего, а не выборочного спасения.

Образная система Симеона Нового Богослова, одного из самых значимых византийских писателей, иллюстрирует эту сквозную метафоризацию. Императорский церемониал систематически служит задачам образного описания отношений верующего с Богом (Kazhdan, 1982: 231–236). Πόλις и πολιτεύμα («государство») выступают как метафоры Царства Божия²². С другой стороны, последнее может быть помыслено и как *ойкос*, в котором все люди будут родственниками и братьями²³. Таким образом, смысловые структуры перемещаются между описательными уровнями, каждый из которых отчасти может быть прочитан как иносказание (аллегория) другого. Понятия — будь то единоначалие, братство или вдумчивое хозяйствование (*икономия*) — помещаются в свободное пространство метафорического переноса, в котором они выступают одновременно как средство и как цель «образного» описания.

Согласно привычному (логоцентричному) нарративу западной философии, зарождение рациональности сопровождалось движением «от образа к понятию»²⁴. Применительно к Византии следует, видимо, говорить об обратном переходе: от понятий-терминов к понятиям-метафорам. Вместе с тем это радикальное преобразование мира понятий сопровождалось — а отчасти и было мотивировано — процессом, который хорошо описан на материале Нового времени: процессом «демократизации»

21. Роль хозяина-эконома, который проявляет любовь и заботу о каждом отдельно взятом верующем, иногда отводилась специально Христу (см. примеры в: Lampe, 1961: 290). Допустимость употребления терминов *dominus* и δεσπότης «хозяин» по отношению к римским и византийским императорам оспаривалась современниками; см.: Вальденберг, 2008: 113–114.

22. Catecheses 1, 50–51, 27, 37, Нумни 51, 103–104; Kazhdan, 1982: 227. Понимание космоса как полиса восходит к стоикам, см.: Schofield, 1991: 57–92.

23. Нумни 15, 127–129.

24. Ср.: «Образ и понятие» О.М. Фрейденберг; обзор литературы и некоторые соображения, касающиеся трансформации метафор в понятия в архаической Греции, приводятся в: Maslov, 2012a.

понятий, который может вести к произвольному расширению их значения²⁵. Ведь отцы церкви, в отличие от античных философов, говорили не только друг с другом, но и с простым народом.

В свете вышесказанного мы можем, как мне кажется, объяснить и ту метаморфозу, которую претерпело значение слова *полития* в поздней античности. В данном случае также следует говорить о наложении понятийных уровней, которые разводились в античности. Слово *полития* в Византии сохраняло старые значения — «государственное устройство» и «гражданство» — и приобрело два новых: «небесное государство, где царствует Христос» и «образ жизни, житие отдельного христианина». Образ жизни человека — это отчасти его полития, реализация его гражданства. Но византиец живет в полисе, который смоделирован как космос: который, говоря церковным языком, «проображает» небесный полис. И поэтому его гражданство — это понятие, несравнимо более широкое, чем его политическое самосознание. Гражданство-полития становится проблемой нравственного (праведного) поведения, проблемой жизни вообще. Отсюда и идентификация (небесного) гражданства и жития. В политике как житии человек существует как гражданин в полном — а вместе с тем и переносном — смысле этого слова: как причастник Царству Божьему.

В заключение необходимо подчеркнуть, что режим функционирования понятий, который я попытался описать выше, не приводил к концептуальной диффузности или к смешению поставленных в аналогические отношения понятий. При всей продуктивности метафорической связи «царство земное–царство небесное» нельзя говорить о том, что уравниванию подвергались все элементы этих понятийных сфер. Уподобление служило цели уяснения различных смыслов и ценностных характеристик. Так, метафизическая дистанция, которая отделяет императора от Христа, выявлялась, а не затушевывалась частичной аналогичностью их функций. В этом смысле идеологическая основа византийского понятийного мира состояла все же в противопоставлении *уровней* бытия — противопоставлении, которое мыслится теперь по преимуществу дуалистически. Показательно, что эпитет *пантократор* «вседержитель», бывший в Византии одним из наиболее частых обозначений Бога и отсылающий к его властной роли, видимо, не употреблялся византийцами по отношению к императору.

Следует также учитывать, что христианское богословие — отчасти наследовавшее философской парадигме — нередко ставило перед собой цель вторичной уточняющей концептуализации доминантных метафор. Так, комментируя новозаветные стихи о царствовании Христа (Лук. 1:33, 1 Кор. 15:25), Григорий Богослов (Назианзин) призывает более строго «различать значения» (*διαρεῖν τὰ σημαίνόμενα*): «Говорится, что он царствует, в одном значении, так как он вседержитель и царь как тех, кто согласен, так и тех, кто не согласен; в другом же значении — поскольку он являет в нас подчинение и ставит под свою царскую власть тех из нас, которые по собственному желанию принимают его царское властвование» (*Orationes 30,4*)²⁶. Первый об-

25. О демократизации понятий см.: Richter, 1995: 37–38. О произвольном расширении понятий в Новое время ср. также: Маслов, 2012.

26. «Βασιλεύειν γὰρ λέγεται καθ' ἑνὸν μὲν, ὡς παντοκράτωρ, καὶ θελόντων, καὶ μὴ, βασιλεὺς καθ' ἕτερον δέ, ὡς ἐνεργῶν τὴν ὑποταγὴν καὶ ὑπο τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν τιθεὶς ἡμᾶς, ἐκόντως δεχομένους τὸ βασιλεύεσθαι». Текст приводится по изданию: Gallay, 1978: 232, 11–15.

раз царствования не имеет временного предела, в то время как второй нацелен на конец человеческой истории, в которой ныне подчинившиеся сами станут «богами» (спасение и обожение в восточном христианстве часто выступают как синонимы)²⁷. В этом смысле политическое устройство царства Божьего представляет собой как бы зеркальное отражение отчужденности индивида от государства, которую описывает Каждан. Небесное гражданство предполагает сонаследование царству Божьему. В этом смысле воскреснувшие во Христе верующие — это одновременно и античные граждане, равные между собой, и обладатели царского статуса²⁸. Таким парадоксальным образом, при помощи понятий-метафор, христианская мысль преодолевает прежние и выстраивает новые смысловые оппозиции.

Литература

- Буланин Д.М. (1991). Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München: Otto Sagner.
- Вальденберг В.Е. (2008). Государственное устройство Византии до конца VII в. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ.
- Каждан А.П. (2003). Трудный путь в Византию (1992) // Мир Александра Каждана. Санкт-Петербург: Алетейя. С. 486–503. [Впервые опубликовано в: Одиссей. Человек в истории. 1992. (1994). Москва: Наука. С. 35–50.]
- Копосов Н.Е. (2006). История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. Санкт-Петербург: Алетейя. С. 9–33.
- Кузенков П. (2011). Политика и «полития» в византийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 7 июля — 15 июля 2011 г. <http://e-vestnik.ru/analytics/politika_i_politiya_3281/>
- Маслов Б.П. (2009). От долгов христианина к гражданскому долгу (очерк истории концептуальной метафоры) // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В.М. Живова. Москва: Языки славянских культур. С. 201–270.
- Маслов Б.П. (2012). Рождение и смерть Добродетели в России: о механизмах пропаганды понятий в дискурсе Просвещения // «Понятие о России»: к исторической семантике имперского периода. Т. 1 / под ред. А.И. Миллера, Д.А. Сдвижкова, И. Ширле. Москва: Новое литературное обозрение. С. 343–381.
- Понятие государства в четырех языках / под ред. О. Хархордина. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.
- Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1–15. (1984–2005). Ленинград; Санкт-Петербург: Наука.
- Фрейденберг О.М. (2008). Миф и литература древности. Екатеринбург: У-Фактория.
- Хархордин О. (2002). Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.
- Arendt H. (1958). The human condition. Chicago: University of Chicago Press.
- Blumenberg H. (1960). Paradigmen zu einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte. В. 6. S. 7–142.

27. Григорий цитирует Пс. 81:1: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд» (Gallay, 1978: 232, 11–15).

28. 1 Петр 2:9, Еф. 2:19. Византийские примеры: Lampe, 1961: 291.

- Browning R.* (2002). *Greeks and others: from Antiquity to the Renaissance (1989) // Greeks and Barbarians / ed. Th. Harrison. New York: Routledge. P. 257–277.*
- Cameron A.* (2006). *The Byzantines. Malden: Blackwell.*
- Dagron G.* (2003). *Emperor and priest: the imperial office in Byzantium / trans. J. Birrell. Cambridge: Cambridge University Press.*
- Drake H.-A.* (2000). *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Baltimore: Johns Hopkins University Press.*
- Elm S.* (2012). *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome. Berkeley: University of California Press.*
- Gallay P.* (1978). *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. Paris: du Cerf.*
- Gregorii Nysseni Sermones. Pars II.* (1990) / ed. G. Heil, J.P. Cavarnos, O. Lendle, F. Mann. Leiden: Brill.
- Kaegi W.E.* (1993). *Sklerosis and flexibility // Byzantinische Forschungen. B. 19. S. 87–103.*
- Kaldellis A.* (2005). *Republican theory and political dissidence in Ioannes Lydos // Byzantine and Modern Greek Studies. Vol. 29. № 1. P. 1–16.*
- Kaldellis A.* (2007). *Hellenism in Byzantium: the transformations of Greek identity and the reception of the classical tradition. Cambridge: Cambridge University Press.*
- Kazhdan A.* (1982). *Das System der Bilder und Metaphern in den Werken Symeons des «Neuen» Theologen // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag / hrsg. P. Hauptmann. Göttingen: Vandenhoeck. S. 221–239.*
- Kazhdan A.* (1993). *State, feudal, and private economy in Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 47. P. 83–100.*
- Kazhdan A., Constable G.* (1982). *People and power in Byzantium. Washington: Dumbarton Oaks.*
- Kazhdan A., Epstein A.W.* (1985). *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries. Berkeley: University of California Press.*
- Krallis D.* (2009). «Democratic» action in eleventh-century Byzantium: Michael Attaleiates's «republicanism» in context // *Viator. Vol. 40. № 2. P. 35–53.*
- Koselleck R.* (1967). *Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit // Archiv für Begriffsgeschichte. B. 11. S. 81–99.*
- Koselleck R.* (1979). *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.*
- Kurke L.* (1992). *The politics of ἀβροσύνη in archaic Greece // Classical Antiquity. Vol. 11. № 1. P. 91–120.*
- Lacombrade C.* (1964). *Oeuvres complètes. V. 2, p. 2: Discours de Julien Empereur: les Césars, Sur Hélios-Roi, le Misopogon. Paris: Les Belles Lettres.*
- Lampe G.W.H.* (1961). *A patristic Greek lexicon. Oxford: Clarendon.*
- Maslov B.* (2012a). *From (theogonic) mythos to (poetic) logos: reading Pindar's genealogical metaphors after Freidenberg // Journal of Ancient Near Eastern Religions. Vol. 12. № 1. P. 49–77.*
- Maslov B.* (2012b). *Oikeiōsis pros theon: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance // Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity. Vol. 16. № 2. (Forthcoming)*
- Mommsen Th.* (1875). *Römisches Staatsrecht. II, 2. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.*
- Morris I.* (1996). *The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy // Démokratia: a conversation on democracies, ancient and modern / ed. J. Ober and C. Hedrick. Princeton: Princeton University Press. P. 19–48.*
- Morris I.* (2000). *Archaeology as cultural history. Oxford; London: Blackwell.*

- Ober J.* (1989). *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people.* Princeton: Princeton University Press.
- Rapp C.* (2005). *Holy bishops in late antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition.* Berkeley: University of California Press.
- Richter M.* (1995). *The history of political and social concepts: a critical introduction.* New York: Oxford University Press.
- Schofield M.* (1991). *The Stoic idea of the city.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Ševčenko I.* (1995). Was there totalitarianism in Byzantium? Constantinople's control over its Asiatic hinterland in the early ninth century // *Constantinople and its hinterlands: papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies (Oxford, April 1993)* / ed. C. Mango and G. Dagron. Aldershot: Variorum. P. 91–105.
- Skinner Q.* (1989). *The state // Political innovation and conceptual change* / ed. T. Ball et al. Cambridge: Cambridge University Press. P. 90–131.
- Telemachos L.* (2002). The Byzantine historians on politics and people from 1042 to 1081 // *Byzantion.* Vol. 72. № 2. P. 381–403.
- Zhivov V.* (2010). Institutionalized soteriology in the Western and Eastern churches // *Slavica Ambrosiana.* T. 1. P. 51–76.