

12. Laurent M. -H. L activite d'Andre Chrysoberges, O. P. Sous le pontificat de Martin V (1418-1431): Etudes et documents// Echo d Orient. P., 1935. T. XXXIV. P. 414-438; Darrouzes J. La date de la mort d Andre Chrysoberges, archeveque de Nicosie // Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma, 1951. Vol. XXI. P. 301-305; Tautu A. L. Acta Martini P. P. V. . . P. II. P. 868-870; Candal E. Andreae Rhodiensis, O. P., inedita ad Bessarionem epistula// Orientalia christiana periodica. Roma, 1938. T. IV. P. 329-371.

13. Eubel C. Epitome sive summa bullarium. Roma, 1898. Vol. V. N303, 317; Golubovich Q. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano. Quaracchi, 1910. Vol. III. P. 43; Le Quin M. Oriens Christianus. Graz, 1958. T. III. P. 1103-1104; Predelli R. I libri commemoriali della Republica di Venezia: Regesti. Venezia, 1876. T. I. P. 265-266; Fedalto G. Op. cit. Vol. I. P. 441-442; Richard J. Orient et Occident au moyen age: Contacts et relations (XII^e-XV^e s.). L., 1976. XXI. P. 263-264.

14 Ibid. P. 154; Le Quin M. Oriens Christianus. T. III. P. 1105; Tautu A. L. Acta Innocentii P. P. VI (1352-1362). Romae, 1961. P. 49-50; Loenertz R. Deux eveques dominicains de Caffa// Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma, 1935. T. V. P. 346-357; Sohlumberger Q. Sigillographie de l'Orient Latin. P., 1943. P. 227; Richards J. Deux eveques dominicains, agents de l'union armenienne au moyen sige// Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma, 1949. T. XIX. P. 255-265.

15. Tautu A. L. Acta Innocentii P. P. VI. . . P. 203-205; Idem. Acta Urbani P. P. VI (1378-1389), Bonifacii P. P. IX (1389-1404), Innocentii P. P. VII (1404-1406) et Gregorii P. P. XII (1406-1415). Romae, 1970. Vol. XIII. T. I. P. 110-111.

16. Idem. Acta Gregorii P. P. XI (1370-1378). Romae, 1961. P. 424-425; Fedalto G. La chiesa latina in Oriente. Verona, 1976. Vol. 11. P. 65.

17. Rippoll T., Bremond A. Bullarium ordinis fr. praedicatorum. Vol. III. P. 228; Le Quin M. Oriens Christianus. T. III. P. 1106; Vigna A. Codice diplomatico delle colonie tauro-liguri durante la signoria dell'Ufficio di S. Giorgio // Atti della societa Ligure di storia patria. Genova, 1868. Vol. VI. P. 207-209, 311-314, 364-369, 378-379; Musso G. G. Politica e cultura in Genova alla meta del Quattrocento// Miscellanea di storia ligure in onore di G. Falco. Milano, 1962. P. 315-354.

18. Musso G. G. Nuove ricerche d'Archivio su Genova e l' Europa Centro-Orientale nell' Ultimo medio evo// Rivista storica italiana. Napoli, 1971. An. LXXXI. N 1. P. 132; Fedalto G. Op. cit. Vol. I. P. 461.

19. Buschhausen H. Die Krim als letztes Zentrum der Kreuzfahrerkunst und ihre Beziehungen zum Kleinarmenischen Konigreich Kilikien // Byzantinobulgarica. Sofia, 1986. Vol. VIII. S. 153; Cazacu M., Kevonian K. La chute de Caffa en 1475 a la lumiere de nouveaux documents // Cahiers du monde russe et sovietique. P., 1976. N4. P. 499-500.

20. Tautu A. L. Acta Gregorii P. P. XI. . . P. 431.

*Дмитрий Игоревич МАКАРОВ –
ассистент кафедры истории древнего
мира и средних веков
Уральского государственного
университета*

УДК 930.221+94 (495.02)

ГОМИЛИИ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена оценке сведений по истории поздней Византии, содержащихся в собрании речей, или гомилий Св. Георгия Паламы (1296-1359), архиепископа Фессалоники с 1350 г. Гомилии Паламы дают ценную информацию о социальных и религиозных различиях населения Фессалоники (налогообложении, ереси, магии и т. д.).

The article deals with the problem of historical evaluation of the data of late Byzantine history from in the collection of sermons, or homilies of Saint Gregory Palamas (1296-1359), Archbishop of Thessalonica since 1350. The homilies of Palamas present worthy information about social and religious discrepancies of the inhabitants of Thessalonica (taxation, heresy, magic etc.).

Исследование паламизма в наши дни продолжает развиваться бурными темпами. Все возрастающее количество изданий и переводов источников, среди которых одно из первых мест занимают творения самого Григория Паламы [1], а также немалое число аналитических работ (прот. И. Мейендорф, митроп. А. Радович, Г. Манцаридис, Г. Подскальский, А. де Аллэ, Ж. Лизон, Р. Синкевич, Ж.-К. Лярше и др.) заставляют согласиться с выводом о. Б. Шульце, сделанным еще на заре 50-х годов: «Богословский паламизм переживает в наши дни — хотя и более вызванный искусственно, чем органичный — «ренессанс» [2]. Вместе с тем, нельзя забывать и о словах О. Г. Пападимитриу, сказанных два десятка лет спустя: «...исследование паламизма только началось» [3].

Гомилии Паламы позволяют воссоздать достаточно полный облик истории городской культуры поздней Византии, проливая свет на социально-экономическое положение и устремления разных общественных слоев, их религиозные и политические взгляды. Они являются ценным источником и по проблеме поздневизантийской народной культуры и ересиологии, и по реконструкции четко выраженных в них социально-политических воззрений Паламы, его программы реформ, в которых, по его мнению, нуждалось общество. Наша задача при обращении к этим темам состоит в том, чтобы, суммарно изложив важнейшие из них, проследив их внутреннюю связанность и взаимопереходы, сближающие их в мышлении автора, попытаться сделать обобщающий вывод о характеристике Паламой византийского урбанизма той поры и на примере феномена одного городского центра (Фессалоника) с достаточной степенью адекватности вскрыть те социально-политические и ментально-психологические трения и противоречия, которые служили импульсом общественного развития Византии на одном из его наиболее запутанных отрезков.

В своей монографии «Источники по византийской истории» Я. Караяннопулос уже выразил мнение, что гомилии могут быть полезны для реконструкции некоторых сторон церковной истории [4]. Позже, однако, вместе с Г. Вайсом он высказал сомнение в высокой ценности гомилий как источника [5]. И все же, думается, пристальный и многомерный анализ гомилий, позволяющий увидеть за традиционным (общие места, деконкретизация и т. п.) свежее и новое, окажется небесполезным при изучении социальной, политической и духовной истории. Первая из этих проблем, к которой мы обратимся, связана с **зилотским движением** и восстановлением социального мира в Фессалонике. В связи с ее решением Палама вскрывает глубокие экономические корни недовольства массы рядовых граждан властью династов и предлагает реалистическую (хотя и выдержанную в традиционном духе) программу реформ, направленную на устранение общественного расслоения и пороков [6]. Гомилии Паламы важны также для уточнения некоторых деталей религиозной программы зилотов — имеется в виду вопрос об их отношении к церкви.

Палама произносил свои гомилии в 1350-1359 гг., вплоть до самой смерти, с единственным перерывом в 1354-1355 гг., связанным с турецким пленением и публичным диспутом с Никифором Григорой в Константинополе в присутствии императора [7]. Естественно, что в Первой гомилии его больше всего волнуют последствия восстания зилотов.

По поводу религиозной и политической ориентации зилотов в науке было немало споров. Уже прот. И. Мейендорф в своем классическом труде писал: «Ни один документ не сообщает, что зилоты когда-либо чинили обиды монахам, а тем более

исихастам, которые по-своему боролись с духовно губительными последствиями обогащения крупных общежительных монастырей в XIII и XIV вв.» [8]. В настоящее время данный вывод принят рядом авторитетных специалистов [9]. Что же говорит по этому поводу сам Григорий Палама? «Но [как] тот иерусалимский расслабленный лежал у исцеляющей больных Силоамской купели (ср.: Ин. 5. 1-9), [так и] вы отнюдь не отступали от излучающей мир Церкви Христовой» (PG. 151. 16A). Не забудем, что это говорится в Первой гомилии, произнесенной после того, как зилоты в течение трех лет отказывались принять Паламу в качестве духовного вождя. Тем любопытнее сравнить приведенный отрывок с известиями о грабежах по городу в целом: «Кто же суть на город набеги сотворяющие, ... и дома разрушающие, и то, что в домах (ta en tois oikois) расхищающие, и с предельным неистовством (sun polle mania) хозяев этих домов разыскивающие (rinelatountes) и их убивающие (kat'auton phonontes) безжалостно и бесчеловечно? Не в этом ли же городе проживающие?» (PG. 151. 12D). Как видим, Палама вовсе не делает четкого различия между бедняками и знатью, низшими и высшими, правящими и подчиненными и тому подобными категориями; для него важно одно — описание стихийного и бесчеловечного процесса нарастания грабежей и убийств, который охватил буквально всех, от мала до велика. Поэтика описания нацелена именно на это — длинный ряд причастий настоящего времени («epitrechontes...katastrephontes...diarpadzontes...») порождает ощущение всеохватывающего потока бесчеловечности и насилия, сдержать который не в силах ни социальные, ни природные преграды. И лишь в сопоставлении с другими источниками, близкими по поэтике, но отчетливо различающимися по своей социальной принадлежности и порождаемому ей взгляду автора на то же событие, — важнейшую роль здесь играет «Монодия на павших в Фессалонике» Димитрия Кидониса — и можно прояснить общественно-исторический смысл происходящего.

Обратимся к Кидонису, повествующему о тех же страшных часах народного восстания: «Раб не признавал более своего господина и, справедливо почитавший его ранее, теперь требовал подвергнуть того наказанию. Имея оружие и богатства, рабы и бедняки стали господами; для владевших этим ранее они считали подходящей участь рабов и, связав их, подвергали заточению, не разрешая им пользоваться и лучами света. Они врывались в дома, и весь город был разграблен и превращен в пустыню. Плакавшего из-за этого нечестивцы зарезали. О город, вместо того, чтобы быть единым — распавшийся на части, каждая из которых враждебна другим!» [10]. Здесь — по сравнению с Паламой — происходит переакцентировка на показ противостояния рабов и господ и на усиление посредством риторики этой фундаментальной для Кидониса — аристократа и интеллектуала — оппозиции. Палама же даже в критической ситуации апеллирует не столько к фиксации раздоров и противоборства, сколько к идее единства всех слоев народа на лоне церкви — с этого и начинается Первая гомилия: «Воистину, все мы братья... как дети одного народа (homogeneis), еще же и вследствие того, что мы проживаем в одном и том же [городе]; но особенно — как все обладающие богатством иметь общую мать — Священную Церковь и благочестие...» (PG. 151. 1A). Таким образом, Палама как священнослужитель обращает внимание не на внешние и неустойчивые политические реалии, но на естественные и органические, формулируя, по сути, идею объединяющей всех — нищих и богатых, насильников и их жертв — народности и примиряющей, казалось бы, неразрешимые противоречия церкви. Это важнейшая черта его менталитета на фоне современных ему писателей: скажем, тот же Кидонис, упоенный своим аристократизмом и блеском эрудиции, не поднимается до идеи народности.

Впрочем, Палама отмечает некоторые негативные реакции солунян против церкви, но, во-первых, они идут вместе с упреком в непокорности всяческим властям — и светским, и духовным, во-вторых, не выходят (как кажется) за рамки эмоционального неприятия отдельных клириков и пастырей: «Насколько же худшими..., — вос-

кликает архиепископ, — являются те люди, которые бунтуют против городских начальников, ... не проявляют должной лояльности царям, поставленным Богом... и не покоряются Христовой Церкви и безрассудочно питают бешеное раздражение на предстоятелей Церкви...» (Беседы (омилии)... Ч. 3. С. 43-44.). И здесь мы не встречаем известий о сколько-нибудь радикальных мерах в отношении церковных лиц. Скорее наоборот: Палама попрекает своих сослужителей (и особенно — как явствует из текста — монахов) в обмирщении и потакании собственным прихотям — и не в последнюю очередь страсти к обогащению: «Что пользы единожды бежать от мира и пристанище обрести в посвященных Богу молитвенных домах (phrontisteria), ежедневно же из них выходить и с миром вновь смешиваться? Как, скажи мне, с радостью проводя время на этих площадях (tais agorais emphilochoron), избежишь ты разжигания страстей (ta ton pathon hurekkaumata), которыми навлекается смерть души, отлучающая человека от Бога?» (Арсений, еп. Святаго Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895. С. 53). У нас будет еще случай подробнее заняться тем, что же творится на этих площадях, когда мы перейдем к разговору о народной культуре. Сейчас же отметим, что намек на сребролюбие в данном контексте весьма вероятен и что можно заключить, опираясь на приведенную цитату из Паламы, о его весьма неодобрительном отношении к обогащению своей кафедры и монастырей и к их занятиям интенсивной экономической деятельностью и предпринимательством. Кроме того, на основании текста Паламы можно предположить о том, что ему были известны и более ранние случаи восстаний и городских недовольств: «... войны и убийства совершаются по всей вселенной, и особенно в нашем поколении (выделено нами. — Д. М.)...» (PG. 151. 421A). А это подразумевает, что мятежи совершались и в предыдущих поколениях, но масштаб их был несоизмерим с почти восьмилетним правлением зилотов: так, в частности, Франц Тиннефельд показал (с опорой на Фому Магистра), что подобные волнения имели место в Фессалонике в 1322 и 1332 гг. [11].

Завершая разговор о восстании и беспокойствах и противопоставляя неизбежность и спокойствие церкви озлобленности мирских дел, Палама призывает паству: «Сохраним же себя в единодушии (homonoia), соединяемые взаимным миром и удаляясь от всякого гнева друг на друга (tes kat' allellon manias)... чтобы не только в Божьих храмах, но и в домах, и во всенародном собрании (kat' agoran) (выделено нами. — Д. М.) пребывая тихими... славить Отца нашего, который на небесах» (PG. 151. 421B). В соответствии с логикой развития текста перейдем от проблемы гражданской войны и нарушения мира к проблеме его поддержания и требуемых для этого социальных перемен (при этом нам прольется свет на — пусть и отрывочные — представления Паламы о социальной структуре современного ему общества) и, что вполне закономерно, к политической концепции Паламы.

Итак, конечным идеалом общественной жизни города и страны для Паламы является мир (eirene) и единодушие (homonoia). Но ясно, что на фоне восстаний и всеобщего недовольства ни о каком мире не может быть и речи. Что же надо сделать, чтобы этот мир наступил?

Проблемы социально-политического и экономического неравенства в трактовке Паламы теснейшим образом переплетены между собой. Ему недостаточно просто констатировать, что бедные недовольны алчностью и сребролюбием богатых и власть имущих. В гомилиях Паламы содержатся ценные указания на многообразие экономических занятий и сложность социальной структуры городского населения, позволяющие уточнить наши представления о поздневизантийской общественной стратификации. «Сребролюбие, — по Паламе, — является причиной всех зол...» (Беседы (омилии)... Ч. 3. С. 225). Отсюда вытекают все последующие беды общества: «Ибо кто же не видит, — вопрошает Палама, — пламень алчности, среди нас пылающий, на высоту вздымающийся и всюду, похоже, проникающий — и во [взимание] нало-

гов с народа (*epi tous pandemous phorous*), [и] в общие собрания (*koinas agoras*), и в земледелие, и в деловые соглашения (*sunallagas*), и в торговлю? Уже и в священные проникло храмы (*ton hieron echoresen domon*)...» (PG. 151. 484BC). Уже отсюда видна панорамность набрасываемой Паламой картины: он не оставляет без внимания ни город, ни деревню, ни даже церковь; между прочим, в отношении последней его слова могли послужить юридическим поводом для разбирательства со стороны патриархии, ибо «согласно предписанию Каллиста I от декабря 1350 г., священники не имели права заниматься торговлей под угрозой лишения достоинства и чести священства...». Обогащение одной части общества в ущерб другой вырывает из уст Паламы серьезные порицания: «Услышьте и стенайте, — обращается он к богатым, — злостно пренебрегающие вашими страждущими братьями... и не уделяющие из того, чем располагаете в изобилии (*ek hon euporeite*), нуждающимся ни пищи, ни укрытия, ни одежды... ни избытка вашего не употребляющие на [покрытие] их недостатка» (PG. 151. 57CD). В завершение Палама обрушивается на ростовщиков. Из уст его исходят как традиционные (аморальность, приумножение не столько денег, сколько греха — того же сребролюбия), так и новые аргументы против практики дачи денег под процент, лежащие в общем русле византийской социологической мысли XIV в.: «Видите, как ростовщик отнимает славу не только от своей души, но и от всего города (выделено нами. — Д. М.), навлекая на него обвинение в бесчеловечности и... всякой неправде?» (Беседы (омилии)... С. 44). Сознание общности судеб города и его жителей, вне зависимости от разделения на классы, а также собственной судьбы занимает немаловажное место в сознании Паламы, чем как достигается связность изображения, так и выгодно оттеняются традиционные элементы критики ростовщичества, подчеркивается его общесоциальный резонанс. В итоге возникает панорама тотального недовольства *status quo*: «Какой воин ныне довольствуется своим... жалованием? Кто из архонтов (исправляем «князей» в переводе архим. Амвросия с учетом греч. контекста этого термина. — Д. М.) не разевает рта на похищение чужого имущества? (...) Поэтому бедные горестно вопиют на всех вас: на сущих во власти, на сущих за ними, на состоящих на военной службе... не снося немилосердный... нрав сборщиков налогов... уже... и до монахов дошло течение наводнившей все неправды» (Беседы (омилии)... С. 236. Выделено нами. — Д. М.).

Для приближения к справедливости требуется перераспределение общественных богатств. Чтобы иметь нравственный и сотериологический смысл, оно должно быть бескорыстным со стороны имущих. Палама ратует за то, чтобы богатые отказались от неправедных доходов и отдали часть их бедным (PG. 151. 140D-141A); чтобы они давали займы «не имущим вернуть долга» (Беседы (омилии)... С. 45-46), причем сумма, говоря по-сегодняшнему, дотаций не оговаривается: да и какая может быть сумма и мера у евангельского милосердия (Лк. 11. 41), к которому Палама призывает прихожан?

Но все это традиционно и неконкретно и, в принципе, не идет дальше благих пожеланий. Однако Палама советует применить и более радикальные меры, также близкие к тогдашним социально-экономическим теориям, например, к учению Фомы Магистра о достижении большего равновесия в распределении богатств в обществе (*un maggior equilibrio nella distribuzione delle ricchezze*) как конечной цели усилий социальной системы. Так как в феодальном обществе главным богатством была земля, то Палама призывает к ее переделу: «...ибо те сокровища, [которые происходят] от общих благ, накопленных Богом, являются общими [для всех]» (*koina gar ek koinon tameion ton tou Theou ktismaton ta thesaurismata*) (PG. 151. 164B). Подобное восприятие земли как дара Божия было характерно для русских крестьян еще в начале XX в., и они выражали его на заседаниях I и II Государственной Думы.

Экономические воззрения Паламы — что касается разработанной им теории денежного обращения — обгоняют свое время. Им, по сути, предложена теория денег

как всеобщего эквивалента и связующего звена в круговороте товаров и услуг в обществе. Как показал И. П. Медведев, Палама в этом вопросе выгодно отличается от Плифона. Оба они опираются на Аристотеля, но Палама раскрыл роль денег как посредника разделения труда и как средство обмена, чего не сделал Плифон [12]. «Из телесных нужд, — читает Палама, — одни мы удовлетворяем собственными средствами (*ek ton oikeion epitedeumatou...echomen*), иных же с помощью других [людей] получаем [разрешение], отдавая другим [людям] свои [услуги]. Потому что один и тот же [человек] не может быть ученым (*grammatikos*) и земледельцем, портным и ткачом, строителем и сапожником... И так как каждый не может удовлетворять свою нужду [во всем этом] самостоятельно, а во всем подобном каждый непременно нуждается, то изобретено средство — деньги (*to nomisma*), с помощью которых выгодно для жизни и излишек полностью расходуется (*ekkenoutai*), и недостаток восполняется. Так, земледелец отдает излишки [своего труда] тем, кто не занимается земледелием, и, взяв за них цену (*onen*), на нее покупает, к примеру, дом или ткань... И так взаимным общением (*te pros allelous koinonia*) всех нас жизнь наша обустроивается (*sunistatai*), и благодаря этому [возникают] поселения и города. **И человек есть существо общественное** (*kai koinonikon dzoon estin ho anthros*)» (*Арсений, еп. Святого Григория Паламы... С. 28-29. Выделено нами. — Д. М.*). Итак, Палама призывает к установлению такого социально-экономического и политического порядка, который вытекает из самой природы человека. В этом смысле его **органическая** теория общества выглядит значимой оппозицией тоталитарно-государственной модели Аристотеля с его учением о *dzoon politikon* и следующего за ним Плифона, для которого человек — прежде всего *политης* (в противовес *μοῦσῆς*) [13]. Оппозиция гуманистов и исихастов — в привычном понимании (Мейендорф, Брейе, Медведев, Хунгер и др.) — налицо [14]. При этом Палама не руководствуется идеологическими предвзятостями, но анализирует реальное положение вещей.

Проблема разделения труда в обществе неразрывно связана с проблемой его социальной стратификации. Проблема социальной структуры населения Византии, как показали русские и зарубежные исследования [15], во многом запутана и осложняется противоречивостью дошедших до нас источников, каждый из которых предлагает свою схему классификации. Не является исключением и Палама. Прежде всего, он разделяет население на группы по принципу занятости.

Население империи, по Паламе, занято в трех экономических макросферах: сельское хозяйство, город (о его структуре — чуть ниже) и связующая их торговля. Земледельческому труду Палама не уделяет должного внимания, изредка пользуясь сельскохозяйственными образами при объяснении духовных понятий (например: PG. 151. 76D-77A). Производимые на селе продукты поступают на продовольственные рынки городов (включая Фессалонику), которые во многом зависят от ввоза зерна. Палама метафорически пишет о грузовом корабле (*holkas*), нагруженном богатствами и приближающемся к городу (контекст подразумевает родной город, *ten polin tauten* (PG. 151. 460B), т. е. Фессалонику). Но вот на корабль напали варвары и, преградив доставку продуктов с земли (*arekleisan hemas ton ek tes ges pros to dzen aphormon*), вынуждают город к сдаче. Однако в городскую гавань все же причаливает «торговый корабль, нагруженный тысячей медимнов зерна» (*sitou chilomedimnos holkas*) (PG. 151. 460B), что спасает город от гибели. Итак, здесь можно встретить как указания на развитость хлеботорговли и системы грузовых перевозок по морям, так и данные о вместимости стандартных торговых судов того времени и о мерах веса. В данном контексте немаловажно учитывать, что Фессалоника была портом и рынком для Македонии, Фессалии, Сербии, Болгарии, а на ее знаменитые ярмарки в честь Св. Димитрия съезжались купцы из ряда европейских государств. Поэтому слова Паламы, отражая практику того времени, надо полагать, живо воспринимались его слушателями.



Социальная структура города довольно расчленена. Однако в ней выделяются устойчивые группы: знать и простой народ; архонты (в русском переводе — «князья») и управляемые; ремесленники различных специальностей. Первые и вторые члены оппозиций соответственно тождественны между собой: архонты принадлежат к знати, а управляемые этой знатности лишены. Понятие знатности обозначается через термин «доха»: *dochoi* — *adochoi*. С другой стороны, ремесленники (составляющие основную часть *ton archomenon*) противопоставляются *dochoi*. В качестве примеров ремесленных специальностей Палама называет кожевника (*ho skutotomos*), строителя, портного (*ho gartes*) и ткача. Общее обозначение этой группы лиц — «те, кто своими трудами и собственноручной работой добывают [средства] на жизнь» (PG. 151. 180B) — противопоставляет их знати. Не позволяя говорить об особой технической дифференциации, гомилии Паламы делают возможным согласиться с выводом современных исследователей о продолжавшемся достаточно интенсивном развитии ремесла в поздневизантийский период.

Вместе с тем выделяется еще одна промежуточная группа, по своему статусу находящаяся между знатью и основной массой народа (однако обобщающего термина *ho demos* у Паламы не встречаем). В силу ряда признаков ее можно отождествить с интеллигенцией: во-первых, получение образования (*melete*) и «наставлений» (*mathematon*) либо наличие природной склонности к наукам (PG. 151. 413C); во-вторых, усердное занятие науками и стремление к обладанию мудростью: «тем, кто устремлены к наукам (*peri logous... espoudakosin*) и обладанию сообразной с ними мудростью (*tes kat' autous sophias*), ежели желают спастись, еще большие нужны усилие и старание...» (PG. 151. 181B). Эта *sophia*, достигаемая упорным интеллектуальным трудом, делает своих обладателей *sophoi* (обозначение их как *sophous* встречаем в: Ibid. 413C). Не стоит торопиться видеть в этих *sophous* только гуманистов типа Григоры: во-первых, Палама отчетливо говорит о том, что они входят в состав церкви и сохраняют приверженность ей (Ibid.); во-вторых, он отзывается об интеллектуалах спокойно и одобрительно, не внося ни малейшей толики насмешки и сарказма, которая была бы неминуема в отношении Григоры. Кажется, эти интеллектуалы могут иметь в своем составе как мирян, так и представителей монастырских кругов (достаточно вспомнить фигуры типа Максима Плануда или Иосифа Ракендита). Известия Паламы гармонируют с данными других источников и выводами ряда исследователей о духовно-интеллектуальном ренессансе, который переживала Фессалоника в течение XIV в., которые опровергает М. В. Бибииков [16].

От проблем стратификации мы плавно переходим к политической концепции Паламы, как она выражена в гомилиях. И здесь нам вновь помогут рассуждения о социальной структуре. Отталкиваясь от оппозиции *archontes* — *archomenoi* и продолжая давать советы обеим сторонам, Палама наставляет аудиторию: «Правители, «суд праведен судите» (Зах. 7. 9) и не пользуйтесь силой против ваших подвластных; покажите к ним... отеческое отношение, памятуя, что вы с ними одного рода и со-рабы. И не идите против подчинения Церкви и ее учения: потому что они являются утверждением благонамеренных людей. Подвластные, считайте своим долгом в отношении властей исполнять только то, что не служит препятствием обещанной надежде на небесное царство» (Беседы (омилии)... Ч. 3. С. 19). В этих словах развернута целая социально-политическая программа, в основных своих пунктах перекликающаяся с достижениями политической мысли византийцев современной и предшествующих Паламе эпох. Наиболее важной представляется выраженная и в других гомилиях теория гармонии, согласия и взаимодействия, или — по-византийски — симфонии светских и церковных властей, имеющая давние истоки в византийской культуре, начиная с эпохи Юстиниана. Власть императора (что ярко выражено Константином Багрянородным) — от Христа, а некоторые панегиристы уверяли даже, что он подобен Богу и Христу (Георгий Писида) [17], что порой вызывало оппозицию

Отцов церкви (Иоанн Дамаскин) [18]. Думается, что точнее говорить именно о симфонии, а не о теократии, как это делают Мейендорф, Найкол, Дельгер [19]. Прислушаемся к тому, как Палама сопоставляет василевсов и иереев в пышном энкомии Св. Димитрию Солунскому: «...цари же, в большей степени украшенные благочестием, нежели царственностью, предстоят совместно с нами (*sumparistasin hemin*) и совместно с нами воздевают руки (*superikrotousin*), воспевая доблести мученика...» (PG. 151. 548AB). Хотя в данном случае можно сослаться на давний обычай вхождения царей в алтарь, все же кажется, что Палама не просто фиксирует факт, но отмечает — в соответствии с изобразительной тканью и назначением проповеди-энкомии — нечто концептуально важное. Это показывают и такие его слова: «Насколько же худшими...являются те люди, которые...не проявляют должной лояльности царям, поставленным Богом...не смиряются под...руку Божию и не покоряются Христовой Церкви...» (Беседы (гомилии)... Ч. 3. С. 43-44). Бог — церковь — василевс — что может быть универсальней и значимей в политической теории византийцев, которая, как признает Я. Караяннопулос [20], не была разработана с должной четкостью? Поднятая Паламой на философско-символический уровень обобщения старая теория симфонии нашла для себя в Византии и еще одно — не менее яркое — выражение на исходе XIV в. Речь идет о письме патриарха Антония IV московскому великому князю Василию I Дмитриевичу, упомянутом И. Мейендорфом и в последние годы детально проанализированном В. А. Сметаниным [21]. Как видим, Палама стоит в одном ряду с другими светскими и духовными мыслителями Византии, которых волновали вопросы взаимоотношения церкви и государства. Далее, в приведенной тираде Паламы встречаем представление о том, что император — отец своих подданных (кажется, не нужно доказывать давность этой идеи), что император — не особое создание Божье, а такой же человек, как и все; что церковные институты и вероучение — не непосредственный и совершенный дар Божий (как, например, Коран в исламской доктрине), но плод сотрудничества и благочестивой мысли ведомых Св. Духом людей; наконец, о том, что в сознании рядового гражданина послушание императору не должно заглушать помыслов о вечном царстве, в соответствии со знаменитыми словами Ап. Павла: «Воздайте кесарю кесарево, а Божие — Богу». Все эти мысли Паламы, выраженные как бы мимоходом, составляют весомый вклад в поздневизантийскую политическую теорию и ее постепенную рационализацию.

Итак, представляется возможным посмотреть на Паламу и паламизм под иным, непривычным углом зрения. Остается еще одна сфера народной жизни, относительно которой св. Григорий сообщает нам в высшей степени любопытные подробности. Будучи по происхождению памятником литературы аристократической, гомилии Паламы немало внимания уделяют характеристике народа — народной жизни, обычаям и культуры. Этот материал видится тем более ценным, что круг источников и литературы по данной проблеме весьма узок. Ограничимся кратким анализом данных Паламы о бытовании ересей, знахарства и некоторых ритуалов карнавального типа в городской среде, после чего нам предстоит выдвинуть гипотезу о возможном существовании ипподрома в Фессалонике XIV в.

Начнем со знахарства. Призывая в случае болезни молиться Богу и святым, Палама поясняет: «Потому что прибегающие к знахарям (*epodas*) и колдуньям (*goeteias*) отрицают бытие Божие, связываются с демонами (*suntassontai tois daimosi*), умерщвляют свои души...» (PG. 151. 400AB). Значит, существуют колдовские практики, которые могут быть связаны скорее всего с мессалианско-богомильскими сектами. Видимо, о них же Палама ведет речь и тогда, когда упоминает о «жертвоприношениях бессловесных животных и запахе от их сожжения» (PG. 151. 84C). Перед нами известие о парадоксальной ситуации: после тринадцати веков существования христианства и десяти столетий его официального господства в империи во втором ее городе сохраняются (если воспринять риторику Паламы всерьез) реликты давних

языческих культов! Такого положения церковь не могла стерпеть. И Палама приложил немалые усилия, чтобы показать непристойность подобных обрядов. Известно, впрочем, что среди зилотов были богомилы, высмеивавшие Евхаристию; народ ненавидел их и еще в 1343 г. убил нескольких из них в церкви Пресвятой Богородицы. Отвергая учение церкви, еретики вполне могли сохранять в своей экстатической практике следы древнего экзорцизма и кровавых жертв.

Похоже, следующие обвинения менее серьезны: песни, пляски, «нечистые вопли» (PG. 151. 84D), «сатанинские хороводы», «отвратительные массажи» (Ibid. 417D-420A), помимо еретических культовых служений (что в данном контексте, учитывая традиционные выразительные средства, весьма маловероятно), могут быть отнесены как к некоторым обрядам, наподобие свадебных, когда с наступлением сумерек «...толпа родственников и друзей приближалась к дому невесты с музыкантами и факелами», так и к народным играм, вроде описанной Никитой Хониатом и напоминающей наш футбол [22], наконец, — к увеселительным зрелищам, скажем, выступлениям уличных акробатов, которые, если верить Григору, всегда собирали огромные толпы зрителей [23]. Думается, что хотя бы одно из этих объяснений достигает своей цели.

Перейдем к упомянутой гипотезе. Ее суть: в целях ли риторики (ориентируясь на топику Златоуста), в целях ли описания реальной жизни (а было бы заманчиво предположить второе!) Палама противопоставляет благочестивое настроение верующих во время поста нечестию тех, кто церковным службам предпочитает «беспорядочные скачки и ристалища», т. е. конские бега на ипподроме. Сравним ближайший контекст: «...вместо нечестивых усмешек теперь появляются спасительная печаль и слезы; вместо беспорядочных скачек и ристалищ (*dromon kai peridromon*) — общая для всех дорога во святую Христову Церковь» (PG. 151. 84D-85A). Противопоставление выглядит достаточно эффектно. Если наша гипотеза подтвердится, можно будет с уверенностью говорить, что столь излюбленный византийцами с позднеантичной эпохи ипподром существовал еще в XIV столетии. По крайней мере, о случаях проведения скачек в XII в. доподлинно известно — тогда устраивались гонки колесниц, на что церковь упорно отказывалась дать свое благословение. Не было исключением и Палама, разделявший взгляд на подобные увеселения как на нечто противоестественное и потому предосудительное. В целом данная Паламой характеристика городской культуры своего времени интересна и во многом неожиданна. С проблемами ересиологии, знахарства и ритуалов ученым еще предстоит разобраться, но уже сейчас возможно говорить о том, что характеристика эта с определенной степенью точности отображает общий культурный уровень Византии, где город был важнейшим структурным элементом, и потому можно сказать, что «...городская культура несет характеристики целостности всей культуры определенного культурно-исторического пространства» [24]. Созданный Паламой образ некоторых негативных сторон городской жизни, думается, допустимо экстраполировать и на другие центры империи — в первую очередь, на Константинополь, получив типизованное изображение некоторых пороков, присущих византийской цивилизации на последней стадии ее развития.

Но Палама как священник и пастырь душ не мог не указать и пути выхода из остроконфликтной ситуации. Именно в этом ключе воспринимаются его слова, открывающие подборку гомилий о всеобщем братстве во Христе. Однако у него была, мы видели, и вполне реалистичная программа выхода из социально-экономического кризиса. Мысль его бьет широким ключом, и, не упоминая уже о заслуживающих безусловного внимания рассуждениях о почитании образа Сына Божия и возведении духовного взора от образа к первообразу, стоящих в одном ряду с доводами иконопочитателей и преп. Максима Исповедника [25], что позволит снять выдвигавшиеся порой антипаламитами упреки в будто бы имевшем место иконоборчестве Паламы

и возглавляемой им партии исихастов) да и о богатстве другого духовно-смыслового содержания, заложенного в гомилиях, хотелось бы подчеркнуть всеохватность взора Паламы и глубину проработки затрагиваемых им тем. Будучи убежденным сторонником гражданского мира в империи, Палама не искажает реальность в угоду заданной модели, но, напротив, вскрывает все язвы и миазмы, все болячки родного общества, демонстрируя зоркий и беспощадный критицизм и стремление поставить точный диагноз среди наплыва коллизий. Нигде не видно, чтобы Палама разделял представление о всеобщей неустойчивости и непрочности, которое, как показали Г.-Г. Бек, Э. Арвейлер, И. П. Медведев [26], играло важную роль в философской и риторической литературе поздней Византии. Критика служит для него лишь фоном, оттеняющим социально-политический и духовный идеал. Вместе с тем многие проблемы реальной истории общества (торговля, ремесло, социальная стратификация, положение церкви, интеллигенции, еретиков, быт, культура и верования рядовых византийцев) могут с успехом изучаться благодаря более пристальному привлечению его гомилий для ответа на неразрешенные пока вопросы. Исторические, политические, духовно-психологические раздумья переплетаются вместе с примерами из окружающей жизни в единое целое, что служит дополнительной «гарантией» созданной Паламой общественно-исторической картины. Шаг за шагом, ступень за ступенью гомилии Паламы раскрывают нам синтетичность и многомерность византийского видения мира, общества и истории, что отвечает многогранности самой истории, а значит — жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Например: Беседы (гомилии) святителя Григория Паламы /Пер. архим. Амвросия (Погодина). М., 1993. Ч. 1-3; Saint Grégoire Palamas. Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit. P. — Suresnes, 1995; Св. Григорий Палама. Триады/ Пер. В. В. Вениаминова [Бибихина]. М., 1996; Григорий Палама. О божественном и обоживающем причастии, или О божественной и сверхъестественной простоте/ Пер. Е. Начинкина// ВРХГИ. 1997. № 1. С. 92-103.
2. Schultze B., S. J. Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart// Scholastik. 1951. Bd. 26. S. 412.
3. Papademetriou G. C. Introduction to Saint Gregory Palamas. N. -Y., 1973. P. 7.
4. Karagiannopoulos I. E. Pegai tes byzantines historias. Thessalonice, 1970. Sel. 62.
5. Karayannopoulos J., Weiss G. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453). Wiesbaden, 1982. Hbbd. 1. S. 82.
6. См. об этом: Guiland R. Le traité inédit «Sur l'usurie» de Nicolas Cabasilas// Eiusdem. Etudes byzantines. P., 1959. P. 81-87; Поляковская М. А. Взгляды Николая Кавасилы на ростовщичество// АДСВ. 1976. Сб. 13. С. 83-96; она же. Портреты византийских интеллектуалов. СПб., 1998. С. 171-187.
7. См.: Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 126, 145, 157, 159.
8. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды... С. 122.
9. Курбатов Г. Л., Рутенбург В. И. Зилоты и чомпи// ВВ. 1969. 30. С. 27; ср.: Дашков С. Б. Императоры Византии. М., 1997. С. 299.
10. Димитрий Кидонис. Монодия на павших в Фессалонике// Поляковская М. А. Портреты... С. 275-276.
11. См.: Тиннефельд Фр. Фома Магистр как источник по социально-политическим волнениям в Фессалонике// АДСВ. Вып. 26. Византия и средневековый Крым. Барнаул, 1992. С. 145-147.
12. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV — XV вв. СПб., 1997. С. 170.
13. Ср.: Nikolaou Th. St. Hai peri politeias kai dikaiou ideai tou G. Plethonos Gemistou. Thessalonice, 1974. Sel. 129.
14. См.: Meyendorff J. Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959; Bréhier L. Le monde byzantin. T. 3. La civilisation byzantine. P., 1970. P. 368; Медведев И. П. Византийский гуманизм...; Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 1. S. 49 — 50, 52; и др. В наши дни подобное понимание христианского гуманизма

принимают многие российские ученые, например: Бибииков М. В. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 239-242 (Григора); Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. С. 142, 159 (Сократ Схоластик).

15. См. прежде всего: Каждан А. П. Византийская культура (X-XII вв.). М., 1968. Гл. 2 (и др. работы автора); Pertusi A. La concezione politica e sociale dell'impero di Giustiniano// Storia delle idee politiche, economiche e sociali, diretta da L. Firpo. Torino, [1983]. P. 543-546; и др.

16. См.: Vacalopoulos A. E. A History of Thessaloniki/ Transl. by T. F. Carney. Thessalonice, 1963. P. 51-52 (здесь же и о Паламе; употребляется выражение «золотой век»); Сюзюмов М. Я. К вопросу... С. 30-31; Jevtic A. Rencontre... P. 149; в целом ср.: Медведев И. П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры// Культура Византии, XIII — первая половина XV в. М., 1991.

17. Pertusi A. Il pensiero politico e sociale bizantino della fine del secolo VI al secolo XIII// Storia delle idee politiche, economiche e sociali, diretta da L. Firpo. Torino, 1983. P. 676, 669.

18. Pertusi A. Il pensiero... P. 684-685.

19. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды... С. 123; Nicol D. M. Church and society in the last centuries of Byzantium. Cambridge, 1979. P. 25; Dölger F. Politische und geistige Strömungen im sterbenden Byzanz// JЦBG. 1954. Bd. 3. S. 5.

20. Karagiannopoulos I. E. Ne politike theoría ton byzantinon. Thessalonice, 1988. Sel. 67.

21. Мейендорф Иоанн, прот. Церковь, общество, культура... С. 229; Сметанин В. А. О византийской аргументации теории универсальной власти (на исходе XIV столетия)// АДСВ. 1995. Сб. 27. С. 46-57.

22. Kazhdan A. P., Constable G. People and Power... P. 63.

23. Ibid. P. 65-66.

24. Kazhdan A. P., Constable G. People and Power... P. 66.

25. Сайко Э. В. Внутренние и внешние факторы в сложении городской культуры: в кругу византийского влияния / Византия и Крым. Проблемы городской культуры. Тезисы докладов VIII научных Сюзюмовских чтений. Екатеринбург, 1995. С. 3.

26. См.: Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952; Ahrweiler H. Ne politike ideologia... Sel. 137-147; Medvedev I. P. Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz// JЦВ. 1981. Bd. 31/2. S. 529-548, bes. 539-540.