

Глава 2. Civis «De civitate Dei»: образ гражданина в христианстве раннего средневековья

Мне же ценою всего иного должно стяжать Христа;
Как богатство, я несу нищий крест.
*Григорий Богослов*¹

Модель гражданина-христианина как члена христианской общности, с одной стороны, представляет собой новый по сравнению с античным способ включения индивида в общность и может рассматриваться в качестве отдельного образования, которое в рамках средневековой культуры-цивилизации совершает определенный цикл развития от ранней к поздней ее форме. С другой стороны, средневековая культура вырастает на основе традиций античной культуры и воспроизводит стиль поэтики риторического рационализма. Особенно ярко это демонстрирует агиографическая литература с ее каноном святого, по структуре, форме, стилю, логике повторяющего канон идеального античного героя. Правда, присущая античной культуре агональность, состязательность в раннее средневековье становится чертой публичной жизни немногих, а в культуре принимает более скрытый характер. Тем не менее нормы риторики воспроизводятся в агиографической литературе, обретая значение цементирующей структуры для нового – христианского содержания. Модель христианина как форма средневековой культуры вписывается в более длительный цикл эволюции европейской культуры, отмеченный С.С. Аверинцевым, и является одной из порождаемых ею форм, родственной предыдущей – гражданину античной классики, и последующей – идеальному герою эпохи классицизма. Таким образом, модель христианина можно представить и как воссоздание самостоятельной формы гражданина, и как звено в цепи трансформации античного гражданина в прообраз гражданина позднего средневековья и нового времени. Попытаемся реконструировать эту модель в самых общих чертах.

Образ христианина как гражданина Града Небесного, родившийся на обломках античного мира, лег в основу большинства религиозных, теологических и философских проектов социального и

¹ Цит. по: Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 26.

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

политического устройства. К нему восходят идеи гражданского общества, естественных прав человека, либеральные, демократические, коммунистические и социалистические проекты и многое другое. Это был новый проект культуры, желаемое, сознательно творимая реальность и история. Он родился как отрицание общей безличности античной культуры и воспринял наметившуюся в ней идею личности. Он базировался не на пассивном приятии мира, характерном для эллинистической философии, а на необходимости преобразования мира путем внутреннего самоизменения человека. Это была попытка выхода личности на уровень истории к сознательному преобразованию человеческих отношений на иных по сравнению с античными основаниях. Данный проект отталкивался от реального существования ранней христианской общины, которая могла бы стать прообразом будущего устройства общества.

Христианское понимание гражданства представляет собой результат синтеза идеи стоиков о противоположности полиса и космополиса с идеями апостольского братства. Положения Нового Завета (апостолов Иоанна и Павла) о чадах Божиих, которые «приняли Его» и «от Бога родились» (Ин. 1, 13), о «сынах Божиих», «водимых Духом Божиим», отвергших дух рабства и принявших «Духа усыновления» (Рим, 8, 14), то есть о детях Божиих и братьях Христа, создают образ принципиально новой человеческой общности – христианской общины, образованной по типу семьи, определяющими отношениями в которой являются любовь отеческая и сыновья, с одной стороны, и братская (равных между собой «чад Божиих») – с другой.

Сведения об эволюции первоначальной христианской общины позволяют представить ментальные и институциональные характеристики модели. Статус члена ранней христианской общины определялся ее эгалитаристскими установками, составлявшими принципы организации общины – отношениями экономического, социального и духовного равенства членов общины между собой. Первоначальный дух христианской общины составляли: 1) пролетарский характер – христиане в Римской империи рекрутировались преимущественно из низших слоев горожан, 2) классовая вражда, осуждение богатства, мнение о том, что богатые существуют лишь для того, чтобы делиться своим богатством, 3) стремление к коммунистической организации, 4) пренебрежение к труду, 5) уста-

новка на разрушение семьи и принижение роли женщины¹. Каждый член общины обязан был разделить с другими членами все, что имел, продать имущества или иную собственность и передать вырученные деньги апостолам. Утаившие часть собственности судились судом общины как судом божьим и наказывались смертью. Допускалось сохранение некоторыми людьми формальной собственности на дом, служивший местом собрания общины и фактически составлявший общую собственность. Апостолы выступали в качестве организаторов жизни общины и распределяли все имеющееся между всеми².

Успех христианских общин по сравнению с множеством других религиозных движений того времени К. Каутский объясняет не особым влиянием личности Иисуса, но тем, что он был основателем организации, в которой продолжала жить его личность³. Элементами этой организации служили общая казна, общность имущества, регулярные собрания, общая трапеза, система взаимопомощи. Организация общины стала способом соединения последователей Христа и после его смерти, институтом сохранения памяти об основателе – мессии и мученике. Сама организация и жизнеспособность общины подкрепляла веру членов общины в мессианское призвание распятого и его воскресение. Ранняя община не имела юридического лица, поэтому говорить о каком-то фиксированном правовом статусе ее члена нет оснований. Для своих членов община осуществляла и судебные функции, поскольку обращаться к государственным судам в целях разрешения конфликтов среди христиан считалось грехом. Так было положено начало церковной юрисдикции.

Община эволюционировала от синкретизма функций (пропаганды, организации, общей кассы и распределения средств и даров, административных, дисциплинарных, судебных и т.п.), выполняемых коллективно, всеми членами общины на равных, к их постепенному обособлению и закреплению конкретных людей за этими

¹ Каутский К. Происхождение христианства. М., 1990. С. 303-314.

² «Коммунизм, к которому стремилось ранее христианство, в полном соответствии с условиями своего времени, был коммунизмом средств потребления, коммунизмом раздела и общего потребления» (Там же. С. 323).

³ Он «первый оставил после себя организацию с учреждениями, которые соединяли его последователей и привлекали все новых» (Там же. С. 349).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

функциями. Подчинение воле Бога, одинаковое для всех членов, уравнивало их в правах и обязанностях. Это было равенство как общность в послушании. Господство для членов ранней христианской общины связывалось с грядущим пришествием Христа. Поначалу его ожидали еще до наступления смерти первых апостолов, затем его наступление стали переносить во все более далекое будущее, в конце концов оно превратилось в посмертное воздаяние за праведную жизнь. Произошло удвоение значений всех бинарных оппозиций, выделенных нами в модели гражданина: каждое понятие имело одно значение в земной повседневной жизни, другое – в грядущей небесной. Так на небе, или внутри общины все равные друг другу члены имели одного на всех господина – Господа, на земле же, или вне общины, царствовали обычные для того времени отношения господства-подчинения и личной зависимости. Община стала проекцией, прорывом небесной общности на землю. Жизнь в общине протекала в общении, преломлении хлеба, молитвах, носила непосредственно коллективный, публичный характер. Отрицание брака было фактически отрицанием права на частную жизнь, обособленную от жизни всей общины.

Общей ментальной установкой членов общины стал мессианизм, первоначально оппозиционного и даже революционного характера с интернациональным оттенком. Он был направлен на избавление от тягот этого мира, спасение всех бедных независимо от этнической принадлежности. Мессианистские надежды были характерны и для иудейства. Отличия христианства стали результатом способности адаптации вероучения к социальному и культурному контексту его распространения – к среде язычников, горожан, римлян и т.п. Евангелия полны противоречий, но это ничего не меняет в силе воздействия христианского учения. В составе ментального комплекса христианства надежды на мессианское возрождение общества (мира) сочетались с упованием на индивидуальное, личное воскресение каждого верующего, исполняющего заповеди Христа. Последнее оказалось особо востребованным массами вследствие запретов на тайные союзы и общества в умирающей Римской империи. Взаимообогащение этих идей, помноженное на институциональное их воплощение, придало первоначальному христианству необычайную жизнеспособность.

Способность эволюционировать отличала и ментальные, и институциональные формы ранней христианской общины. Хри-

стианская община, поначалу впитав в себя «дух сильной национальной демократии» (К. Каутский), присущий иудейству, впоследствии отказалась и от коммунизма, признав частную собственность и социальное неравенство, отказавшись от уравнительного перераспределения, и от национализма, и от демократии -освятив покорность власти и существующему земному порядку. Изначальный активный организационный и мироустроительный потенциал община сменила пассивным ожиданием спасения и загробного воздаяния за праведность. Царство Божье, которое в обозримой перспективе должно было сойти с небес на землю, переносилось на небеса, пришествие Христа – на неопределенное время; воскресение телесное стало заменяться воскресением души. Поскольку ранние христианские общины возникли преимущественно в городах, этой средой и были обусловлены последующие изменения. Практические отношения были ограничены общностью потребления и перераспределения, так как в городах того времени отсутствовали условия для кооперации в городской промышленности. Социальный состав общин (рабы, ремесленники, люмпен-пролетарии и т.д.) задавал границы развития общины. Город создавал массу препятствий для полного обобществления имущества, предметов производства и потребления, особенно для совместного производства и проживания, то есть для реального осуществления коммунистических установок. Поэтому христианский коммунизм для всех членов общины мог существовать лишь в форме общей трапезы.

Для рабов осуществление практического коммунизма не имело никакого значения, важнее был мессианский подъем. Тем не менее ценности равенства, делающие свободных ремесленников и рабов «братьями» и приводившие к освобождению рабов (I в.), первоначально выступали на первый план. После разрушения Иерусалима надежды на близкую социальную революцию и массовое освобождение рабов иссякли. Первоочередными задачами стали самосохранение и выживание общин. Протестные призывы в проповедях сменились лозунгами повиновения господам не только из страха перед наказанием, но из добровольного послушания воле Божьей¹. Надежд на реальное улучшение жизни для рабов не оста-

¹ «Христианство впервые возвысило безвольную покорность рабов на степень нравственной обязанности» (Каутский К. Указ. соч. С. 382).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

лось, сохранились лишь мессианские чаяния. Это вело к изменению внутренних и внешних отношений общины. Эгалитаристские тенденции (братство – равенство членов мессианской общины в подданстве перед Богом) замкнулись в ее внутреннем круге. Общая трапеза делала равными и раба-христианина, и его господина. Но исходные практические интенции коммунистического идеала редуцировались к ритуалам общих трапез и молитв, к символическому и временному воплощению отношений равенства, братства и любви. Любовь к ближнему стала ограничиваться милостыней, равенство приобрело условный характер.

Постепенно в составе общины уменьшался слой рабов и усиливался слой ремесленников, вероучение и жизнь общины переориентировались на их интересы. Община примирилась с тем, что ее члены обладают частной собственностью, индивидуальным хозяйством, семьей, вступают в брак. Изменилась и система взаимопомощи, дающей право на вечную жизнь после смерти и устанавливающей отношения взаимозависимости ее членов. Необходимость сохранения системы обязанностей общины по отношению к нищим и больным вынуждала привлекать в общину состоятельных людей, смягчать исходную ненависть к богатым. Пропаганда христианских ценностей среди богатых создавала необходимость адаптировать исходные христианские идеалы в соответствии с их предпочтениями и образом жизни: интересом к собственной личности, развивающимся индивидуализмом, потребностью в продолжении жизни после смерти. Распространилась поощряемая самой общиной практика завещания богатыми людьми имущества общине после их смерти. Главные установки вероучения – монотеизм, вера в воскресение, ожидание Спасителя – сохранялись и привлекали к христианству состоятельных людей. Но система обязанностей члена общины изменилась: требование отдавать все свое имение сменилось добровольным самообложением, на практике ограничивавшимся милостыней, мизерным взносом или даром. Христианские ценности сохранялись на уровне проповедей и увещаний, практика же смягчала строгость этих норм. Община меняла свой исходный характер. Сохранилась лишь общая трапеза, система взаимопомощи стала действовать только в ситуациях крайней нужды. Для богатых трапеза также служила удовлетворению духовной потребности и имела лишь символическое значение. По-

степенно трапезы для бедных были отделены от символических трапез всей общины и вытеснены из церквей. В целом община перестала быть «пролетарской организацией практического коммунизма», внутри ее начал выделяться господствующий слой церковной бюрократии.

Поначалу в общине выделились два класса – рядовые члены, обязанностями которых были поиск работы, помощь нуждающимся, похоронная касса и т.п., и «святые», исповедующие радикальный коммунизм – отказ от имущества и брака¹. Освобождение «святых» от физического труда (по настоянию ап. Павла), вменение общине обязанности заботиться о них и последующее возвышение этих избранников Божьих привело к рождению христианской аристократии. Так тенденция к элитарности начала вытеснять исходный эгалитаризм общины. Эпоха зарождения христианства породила особый тип личности «святых и совершенных», отличающийся необычной мотивацией – от возвышенной до сумасбродной, образом жизни – от самоотверженного до жизни путем обогащения за счет общины, и религиозно-экстатическими способностями (реальными или мнимыми), способностями пророчества (или шарлатанства) и т.д. Этот слой постепенно дифференцировался на апостолов (странников) и пророков (местных глав общин). Затем появились учителя.

Эволюция внутреннего строя общины шла путем разделения функций (обязанностей и прав) между апостолами, специализирующимися на пропаганде учения, комитетом из нескольких членов для осуществления хозяйственных дел и рядовыми членами. Первой обособившейся функцией, закрепленной как обязанность дьяконов, было ведение общей кассы, сбор и распределение средств, раздача пищи во время трапезы. Основной функцией апостолов стала пропаганда. По мере роста численности в общине началась дальнейшая дифференциация внутри этих обязанностей. Для поддержания дисциплины, разрешения конфликтов и разногласий, касающихся веры, была образована коллегия, совет старейшин, или пресвитеров. Ее председателем и главным распорядителем общественной кассы стал епископ, воплощающий верховную власть в общине, ему подчинялись дьяконы и рядовые члены. Постепенно образовалась общинная бюрократия. Поначалу выбор должностных лиц осуществляла вся община. Участие в их выборе

¹ Каутский К. Указ. соч. С. 392.

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

составляло одно из прав-обязанностей каждого члена. Однако постепенно бюрократия и епископ приобретали все большую независимость от рядовых членов. Воля епископа – практика, ориентированная на материальные потребности общины, на необходимость привлечения новых членов из богатых, требующую ревизии некоторых норм вероучения, стала решающей при выборе должностных лиц, а затем вытеснила «демократические» способы их выбора. Епископ стал главой экономической и пропагандистской деятельности. Оформилось и официальное учение, признанное и распространяемое общинной бюрократией. Первоначальные идеалы в учении заменила апология государства, власти и собственности. Для отмежевания от иных воззрений, ересей и сект стали использоваться средства принуждения.

Решающим этапом становления епископальной церкви был II в., а к V в. сложилась устойчивая иерархическая структура церкви с пятью патриархами во главе и вызрела «папская идея». «Мирским» прототипом «духовному» единовластию римского папы, по мнению С.С. Аверинцева, является единовластие римского императора. «Система епископий воспроизводила сеть античных полисов; само слово «митрополит» (от *μῆτροπολις* – «метрополия») свидетельствует о связи с категориями полисного мышления. Так обстоит дело с церковной иерархией. Что касается представлений о небесной иерархии, то они еще древнее. Образ единогодержавного Бога как главы этой иерархии – наследие ветхозаветного монотеизма; учение об ангелах, а также избранниках из числа людей, окружающих Бога, ... было разработано в иудейской традиции»¹. Таким образом, предпосылкой институционализации церкви было осуществление идей сочетания горизонтального и вертикального устройства земной организации верующих путем подчинения рядовых общин (епископий) единовластию папы. Этот процесс потребовал предварительного синтеза идей античного полиса, римской метрополии и ветхозаветного монотеизма.

Ж. Ле Гофф характеризует раннесредневековое общество (V–VI вв.) как время «великих еретических движений» и «доктринальных колебаний»². Ключевой проблемой, возбудившей разно-

¹ Аверинцев С.С. Поэтикраневизантийской литературы. М., 1997. С. 12.

² «... триумф ортодоксии был успехом «среднего пути» между примитивностью арианства или манихейства и сложностью пелагианства или

гласия, стал вопрос о соотношении свободы воли и благодати. Западное христианство избрало путь культурной медиации, избежав крайностей манихейства и пеласгианства. Выбор манихейской доктрины божественного предопределения был чреват установлением системы всеобщего подчинения господствующими классами, способными провозгласить себя единственными толкователями всемогущей божественной воли. Торжество пеласгианства могло бы привести к установлению верховенства свободной индивидуальной воли человека, поставив мир перед угрозой анархии. Благодаря совершенному западноевропейской культурой выбору «среднего пути» человек смог осознать, с одной стороны, свою зависимость от Бога, с другой, некоторую свободу и власть над природой, обретаемую им с помощью труда. Это стало духовной основой отказа от рабства и привлечения людской массы к труду. Устройство и образ жизни в монастыре отвечали этим потребностям, поскольку презрение к миру сочеталось здесь с хозяйственной и духовной организацией жизни. Монастырь стал раннесредневековым вариантом достижения желанного равновесия между внутренней природой человека и благодатью, трудом и молитвой, земным и небесным мирами, индивидом и общностью. Это стало залогом будущего подъема западного мира. Античность знала праздность господ и труд рабов, раннее христианство освятило труд свободных. Не для всех, и не сразу, но труд из наказания за грехопадение постепенно превращался в путь к спасению.

Для согласования действий и решения разных вопросов общины периодически посылали своих представителей на общие собрания – еkkлeсии. Так из совокупности отдельных самостоятельных общин постепенно образовалось горизонтальное основание социального института церкви. Ведущая роль в нем принадлежала иерархически организованной церковной бюрократии – клиру, возглавляемому епископом, который все более отдалялся от мирян. Все функции управления этим разросшимся институтом, координацией связей между общинами, в том числе и международными, в своих руках сконцентрировали епископы. Они же постепенно стали определять решения на поместных и имперских (вселенских) соборах. Результатом всех этих процессов стало образование като-

присциллианства» (Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. М., 1992. С. 111).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

лической церкви, которая постепенно заполнила не только римское государство, но и все европейское общество. Потребности же более последовательного сохранения духа первых христианских общин соответствовали монастыри, ставшие впоследствии частью церковной организации общества.

Подобно тому, как отдельные церковные общины теряли свой суверенитет, менялся и статус члена христианской общины: от статуса равного участника жизни (и выборов должностных лиц) общины он все более становился статусом пассивного ее члена. Из организации обязанностей и прав община все более превращалась в организацию обязанностей для мирян. Первоначальный демократизм ранней христианской общины с утверждением превосходства католической церкви над общинами и установлением абсолютизма клира исчез. Должностные лица стали назначаться епископом. Выборы самого епископа зависели от клира. Участие мирян в выборах свелось к праву утвердить или отменить выбор клира, а затем превратилось в пустую формальность. Церковь стала институтом реальной иерархии и символического равенства. Эгалитаристские установки сохранились лишь в положениях веры, обрядах и ритуалах. Общинное имущество перестало быть общим имуществом всех членов общины и фактически стало собственностью корпорации церковной бюрократии.

Утверждение христианства в качестве официальной религии государства в первой половине IV в. стало признанием силы церковной бюрократии и поддержкой институционализации церкви. Из оппозиционной демократической организации церковь превратилась в средство утверждения императорского деспотизма. Константин получил трон благодаря союзу с церковным клиром. Одновременно церковь обрела права юридического лица, возможность приобретать и наследовать имущество, и стала полной противоположностью ранней христианской общине. Лишь в монастырях поначалу ожили коммунистические идеалы ранней христианской общины, однако впоследствии и они стали оплотом церковной власти. После разделения церкви на восточную и западную в Византийской империи верховным главой епископов стал император. В западной церкви не оказалось государственной власти, равной церкви по охвату территории. Поэтому римский епископ благодаря значению своей епархии стал сначала почетным главой церкви, а

затем обратил свое иерархическое преимущество в верховную власть над всеми епископами. Утверждение института папства завершает восходящее развитие церкви.

Эволюция христианской общины привела к ее трансформации в католическую церковь, государственную теократию. Погружаясь в тот или иной контекст, христианство менялось и институционально, и ментально. Под воздействием германской культуры произошло превращение раннего христианства из магического в северное рациональное. Есть правота в словах Каутского: «Из иудейского христианство превратилось в языческое, из пролетарского в мировладычествующее, из организации коммунизма в организацию, эксплуатирующую все классы»¹. Эту логику можно продолжить: из организации равенства – в иерархическую церковь как организацию неравенства, деления на мир и клир; из организации, отрицающей господство земных людей и переносящих его на небо, в организацию всеобщего духовного подчинения господствующей церковной бюрократии; из оппозиционной по отношению к светской власти и движимой желанием преобразовать несовершенный мир – в организацию примирения с земными пороками, апологетики власти, неравенства, существующего разделения труда.

Пространственные границы средневекового христианского мира определялись тем, что он, «оказавшись между двумя направлениями самого христианства – закрытой религией Ветхого завета, достоянием избранного народа, и открытой ко всеобщему признанию религией Евангелия, замкнулся в обособленности»². Люди средневековья делили Землю на три части – Европу, Африку и Азию – и стремились отождествить каждую из них с определенным религиозным пространством³. Отсюда необходимость бороться за окончательную христианизацию Европы (изгнание из Испании мусульман) и восприятие других миров как враждебных. «Чужими» в христианском мире считались мусульмане («неверные», «враги Господа»), язычники (включая иудеев), византийцы (приравненные к еретикам). К каждому из разрядов этих «врагов» истинные христиане испыты-

¹ Каутский К. Указ. соч. С. 338.

² Ле Гофф. Указ. соч. С. 142.

³ «Реальностью был христианский мир. Именно применительно к нему средневековый христианин определял и все остальное человечество, и свое место по отношению к другим» (Там же. С. 132).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

вали от прямого религиозно-политического антагонизма до сдержанного¹. В священной борьбе добра (христианства) со злом (исламом) решающее значение отводилось поединку христианского рыцаря и мусульманина. Последнее составляло смысловой нерв рыцарского идеала. Святым долгом рыцаря стало уничтожение неверного, язычника, отказавшегося от истины и обращения в христианство. Фактически люди Запада, христиане, отождествлялись с истинным человечеством, а мусульмане выглядели как «недочеловеки»; «...средневековое «новое христианство» в противоположность первоначальному христианству, основанному мелким людом, который в конце концов навязал свою веру императору и правящим классам, было христианством, в которое обращали сверху и принудительно. Не следует никогда упускать это изменение христианства в средние века. В том мире насилия первым насилием было обращение в другую веру»². Приобщение к христианству давало власть.

Универсалистские притязания институционализированного западного христианства на установление «царства истинной веры на всей земле» привели к тому, что исходные ценности миролюбия связывались с грядущим, уже свершившимся Страшным Судом и установившимся Царством Божьим либо с проекцией этого царства на церковь, а средством достижения этой цели в нынешней земной жизни стало считаться насилие (идея «священного меча»). Это послужило идеологией организации крестовых походов и миссионерской деятельности. В самих устремлениях христианства существовало две тенденции: к открытости миру универсальности и к замкнутости³. Принадлежность к христианству была основой различения «своих и «чужих», границей, вокруг которой осуществлялась

¹ В проповеди I крестового похода папа Урбан II в 1095 г. в Клермоне отзывался о мусульманах так: «Какой позор будет нам, ежели это столь справедливо презираемое племя неверных, недостойных звания людей и гнусных рабов дьявола возьмет верх над избранным народом всемогущего Бога! На одной стороне будут сражаться отверженные враги Господа, на другой – Его друзья, щедро одаренные подлинными богатствами» (*Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 134).

² Там же. С. 140.

³ «...оно оставалось замкнутым миром того общества, которое могло присоединить к себе насильно одних новых членов, но исключало других, то есть определялось подлинным религиозным расизмом» (Там же. С. 142).

дифференциация ценностей и антиценностей. Истинный христианин, естественно, должен был в мыслях и поведении следовать этой двойственной шкале оценок и норм, этому «двойному стандарту» жизни¹. Противоречивость христианства проясняется, если увидеть этот внутренний стержень, удваивающий мир, дифференцирующий ценности в зависимости от их адресата: христианам («своим») – мир, братство, равенство, любовь, «чужим» – война, подчинение, рабство, ненависть. Внутри «своих» – одна шкала деления на добро и зло, грех и праведность (добродетель), между «своими» и «чужими» (внутренними и внешними) – другая.

Тенденция христианского мира к замкнутости выразилась в отношении к язычникам. Купцы-христиане и евреи долгое время поставляли рабов из стран языческого мира. Обращение язычников в христианство наносило ущерб рынку работорговли, уменьшая численность рабов. С X в. церковь усилила обвинения папсты в возврате к язычеству за продажу христиан евреям-торговцам, напоминая о запрете христианам пребывать в рабстве или в услужении у евреев или сарацин. Нехристианин не считался настоящим человеком, лишь христианин мог пользоваться правами человека, в том числе защитой от рабства и правом на личную свободу. В отношении к рабству выявляется христианский партикуляризм католической церкви, обособленность, примитивная групповая солидарность и политика «апартеида» по отношению к внешним группам. Это было непроницаемое, враждебное к другим общество, впитывающее все ценное извне.

В образе христианина в культуре раннего средневековья бинарные оппозиции, характерные для античности, предстают и решаются специфическим способом. Основанием для включения в христианскую общность «своих» и дистанцирования от «чужих» становится вера и принадлежность к церкви. На особенности оппозиции *свои-чужие* в средневековой культуре можно взглянуть с точки зрения П. Сорокина. Западную культуру VIII–XII вв. он ха-

¹ «Война между христианами была злом, но становилась долгом, когда ее вели против иноверцев. Ростовщичество было запрещено в христианской среде, но дозволено неверным, то есть евреям. Ибо все прочие, весь этот мир язычников, которых христианство либо отвергало, либо держало вне своих границ, существовало внутри него, будучи объектом изъятия из общего права...» (Там же).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

рактирует как идеациональную, родственную семейственному типу социальных отношений. Эта культура сдерживает чувственные устремления и плотские вожеления людей, делает их менее эгоистичными и не столь склонными к угнетению ближних, к торговле друг с другом по поводу цены, условий и пропорций даваемого и получаемого взамен. В структуре ментальности идеационального человека эмпирические ценности мира подчинены абсолютным религиозным принципам – братским отношениям среди «своих», «братьев во Христе» («по духу»). Идеациональная психология предполагает полное слияние индивидуальных «Я» в единое «Мы». Все индивиды как части единой системы являются «единым телом и единой душой». Единственной подлинной реальностью для них является мистическое тело Церкви (*corpus mysticum*). Среди ранних христиан, носителей идеациональной культуры, семейственность оказывается единственным и всеобъемлющим типом отношений¹.

Однако и христианская общность не избежала противопоставления норм общежития среди «своих» и по отношению к «чужим». Семейственные отношения при идеациональной культуре соседствовали с принудительными. Формула – «любовь (дружба, общение на равных) среди своих, принуждение (насилие, господство) по отношению к чужим» – сложилась еще в античности и восходит к началу человеческой истории. Христианство пыталось смягчить и даже отменить принудительные отношения². Но причина существования принудительных отношений кроется еще и в самой сути идеациональной ментальности. Мистическое слияние многих «я» в единое тело (церкви), то есть семейственные, братские отношения касаются лишь носителей идеациональной культуры. Только люди единой веры (чада Божьи, братья во Христе) воплощают идеациональную сущность, которая сплачивает их в подлинное единство. Но есть еще и «посторонние», «чужие», не носители благодати, не члены братства во Христе, не чада Божьи, не носители идеациональной сущности – еретики, язычники, «неве-

¹ *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 543.

² В раннехристианской церкви рабы-христиане не считались «рабами», многие христианские проповедники и священники в прошлом были рабами. Когда христианская церковь была легализована, само вступление раба в ряды христиан часто делало его свободным (Там же. С. 543).

рующие» или «прочие». По отношению к «посторонним» идеациональная ментальность (если она не является подлинно универсалистской и космополитической, как у Августина) допускает насилие в любых видах. Смена античного принципа отбора в число «своих» христианским принципом единства веры не уничтожила двойственности социокультурных норм, что лишний раз подтверждает действие принципа бинарности в культуре. Универсализм христианства, попытка убрать все нагроможденные властью принципы различения людей и установить новое единство привели к расширению масштабов человеческих общностей, но вместе с тем способствовали установлению новых способов разделения людей и господства над ними.

Первоначальные космополитические и интернациональные идеалы раннего христианства предполагали общность «своих» на основе веры. Католическая церковь, утвердив официальные догматы, сформировала и более узкое понимание круга «своих», членов вселенской церкви, подчиняющихся решениям синодов и соборов. Появился институт наказания и исключения из вселенской церкви общин не подчиняющихся таким решениям – экскоммуникации. Это средство борьбы с любыми религиозными учениями, не согласными с институциональными требованиями католицизма, составляло монополию церковной бюрократии. Участие отдельного члена общины в решениях о ее жизни свелось к пассивному исполнению воли церковных иерархов, несогласие с ней становилось опасным для жизни.

Есть и вертикальное измерение оппозиции *закрытость* – *открытость*. «Замкнутый на земле, закрытый на этом свете христианский мир широко раскрывался вверх, в сторону неба»¹. Это проявлялось в концепции вселенной, в строении небес, представлявшем христианизацию греческой космологии, а также на индивидуальном уровне – в пути христианина к Богу.

Рассмотрим ментальные аспекты модели, этос христианина как совокупность его прав и обязанностей (ролей) по отношению к Богу, себе, другим людям, власти. «Христианин, по слову Божию, есть чадо Божие, образ Христа, храм Духа Божия, наследник царствия, собеседник ангелов и причастник Божеского естества (Рим.

¹ *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 143.

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

VIII, 17, Филипп. II, 5, Кор. III, 16...). Все же занятие Христианина в настоящей жизни должны составлять, по слову апостола: вера, надежда и любовь (I Кор. XIII, 13), то есть Христианин должен верить в Бога и в таинства, которые Он открывает; надеяться на Бога и пользоваться средствами Им указанными, утвердиться в сей надежде и любить Бога и все, что Он любить повелевает¹. Уже в Библии проявляются интенции к формированию антропоцентрических установок средневекового умонастроения. Акцент на человеке как существе, сотворенном Богом по собственному образу и подобию, выделенном из остальных предметов мира, подчеркивает привилегированность человека, его способность «владевать» над всеми тварными явлениями. Право господства человека оговаривается в Библии его обязанностью уподобляться Богу, оно включает и ответственность человека перед Богом. Главным способом такого уподобления христианство считает волю. Освятиться – значит исполнить волю Божью, лично желая этого. Человек способен свободно принять Божью волю как свою собственную. Бог дает человеку моральный закон в виде повеления, которое человек должен исполнить. Высшей целью жизни человека, таким образом, становится любовь к Богу и исполнение его воли. Это возможно через уподобление Христу, череда страданий которого есть пример преосуществления воли Бога.

В христианстве весьма значима идея личностного Провидения². Бог лично определяет путь всего сотворенного, зная «нужду» и усилия каждого человека. Однако необходимо встречное движение человека к Богу³. Обещание спасения, зависящего от степени любви человека к Богу, пробуждало надежду и веру человека в самого себя, в то, что личное спасение в грядущем зависит от его добродетелей в земной жизни. Понимание Бога в качестве абсолютной личности и необходимость по примеру Христа стре-

¹ Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 757.

² «...библейский Бог-провидец в высшей степени личностен» (*Анти-сери Д. и Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. СПб., 2001. С. 368).

³ «Ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его...» (Мф. 6: 25-34); «... просите и дано вам будет; ищите и найдете; стучите и отворят вам; Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Лук. 11: 5-10).

миться к уподоблению «Единому в трех лицах» (трех ипостасях) пробуждало христианскую идентичность и личностность в каждом христианине. Новацией христианской антропологии стало рассмотрение человека в трех измерениях – тела, души и духа. Последний раскрывается через причастность человека Божественному посредством веры, через открытость Божественному слову и мудрости. Это стало невиданным для античности возвышением («обожением») человека. Христианское понятие благодати («агапэ») означает сошествие любви Бога к людям, его безвозмездный дар, пробуждающий в людях подобную способность любить (Бога, ближнего, врага...). Это пробуждение требует «радикальной внутренней революции» (Д. Антисери, Дж. Реале), которую должен пережить человек. Чтобы уподобиться Богу, стать совершенным «как совершенен Отец ваш небесный» (Мф. 5: 44-48), необходимо идти путем любви. Высшим моральным благом, добродетелью у христиан становится повиновение заповедям Господа, полноты этого могут достичь «святые», праведники. Добродетель совпадает с идеалом святости. Ее противоположность грех – это неповиновение Богу, восстание против него. Фундаментальной добродетелью христианина в соответствии с библейскими заповедями является смирение, это путь к вратам в Царство Небесное. Смирение, понимаемое как возврат к простоте и чистоте младенца, как самоотречение, становится итогом совершенной христианством переоценки ценности, результирующей заповедей Нагорной проповеди. Такой смысл обретает христианское решение бинарной оппозиции *господство-подчинение*.

Христианство привнесло новый смысл в историю человечества и жизнь каждого человека. История есть путь человечества к спасению, к концу времен, Страшному Суду и наступлению Царства Божия. Отдельный человек, зная свое место в истории, принимая божественный дар свободы выбора идти по пути, начертанному Богом, или свернуть с него и обречь себя на адские муки, возлагает на себя ответственность за свой выбор. Он должен и может сознательно строить свою жизнь в новой – христианской общности. Церковь как проекция царства Божьего на земные условия – это и цель, и средство для каждого человека. Как христианин человек не принадлежит ни политическому сообществу, ни семье. Будучи членом церковной общины, он находится одновременно в горизонтальном (земном) и вертикальном (на пути к Богу) измерении

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

ях. Смысл жизни христианина выражен притчей о виноградной лозе, которой уподобляется жизнь Христа и человека, и о Боге как виноградаре (Иоан. 15: 1-7).

В средневековой культуре совершилась еще одна основополагающая медиация – античной парадигмы полисного гражданства и возникшей при распаде античной культуры парадигмы членства человека в христианской общности. Выявить способ осуществления этой медиации поможет исследование эволюции мифологемы города А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко¹. Мифологема города – некая культурная матрица понимания и общества (городского, гражданского), и государства, созданного по образу расширенного города, и системы институтов городского управления, и места гражданина (горожанина) в ней. К началу христианской эпохи город вполне оформился как самостоятельная модель мира. Дальнейшее разворачивание мифологемы города происходит как ее внутреннее расчленение. Результатом данной логической операции стало рождение концепции двух градов: града земного и града небесного (Небесного Иерусалима). Два града выражают полюса важнейшей для христианства вертикальной оппозиции – мира дольного и мира горнего. Это фаза выхода феномена из синкретического состояния и обретения им определенной самостоятельности. «Образ города вступил в сферу имманентного саморазвития своей мифологемы путем ее внутреннего структурирования в бинарно-оппозитных отношениях»². В «Откровении апостола Иоанна Богослова» излагается самая ранняя версия концепции двух градов: Град небесный есть отрицание града земного. Град земной наполнен разнообразием и контрастами (торговая площадь напротив центрального храма); сакральные элементы (дом – храм – город), связывающие городской сакральный космос (стену, башни и др.), произвольно комбинируются и начинают приобретать обособленность и профанное, утилитарно-функциональное значение. Град небесный предельно целостен и гомогенен³. В таких образах воплощено соз-

¹ Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.

² Там же. С. 209.

³ Иоанн Богослов видит небесный град в совершенной форме куба из «чистого золота» или «прозрачного стекла». Кроме единственной «золотой» улицы в святом городе нет ничего выделенного – ни площадей, ни перекрестков, ни храма. Храм непосредственно отождествляется с самим

вание, ориентированное на сакрально синкретический Абсолют, но начинающее строить автомодель культуры на основе метафизического, идеального прообраза города.

Реальный город еще не был описан в культуре, а образ Небесного Иерусалима был выписан в деталях. Стена Града, описанная с земной рациональностью и конкретностью, понимается не только в своей прямой функции, но и как онтологическая граница Святого Града, то есть приобретает функции медиатора. В самой структуре этого описания обнаруживается бессознательный компромисс со строением земного, реального города. Стена предстает в качестве границы Божественного мира, границы эманации Божественной личности, ее свободы и духа. В этом заключена потенциальная возможность дальнейшей трансформации образа городских стен как пространства свободы вообще, включая свободу личности.

Наметившиеся полюса оппозиции земного и небесного градов начинают постепенно связываться сначала бессознательными, а затем все более отрефлектированными формами смыслопорождающей медиации. Ментальность горожанина становится ареной противостояния двух градов. Но диалектика культуры переводит противоположные метафизические и идеологические утверждения в план взаимодействия. Град небесный как воплощение сакрального противопоставляет себя граду земному как воплощению греха и суеты, но сам факт противопоставления онтологически-симметрично уравнивает оба града как полярные противоположности¹.

Начало медиационных процессов связано с разворачиванием срединного смыслового поля. Процесс медиации осуществляется посредством рефлексии и семиотизации всего ряда новых смысловых структур. По традиции западного оккультизма каждый земной город имеет своего небесного (астрального) двойника. Снятая антиномия переводится на следующий уровень дуализации, при этом каждый полюс новой оппозиции конкретизируется посредством постоянного соотнесения со своей противоположностью. Одним из способов переработки бинарных оппозиций (как форм культурной рефлексии), зачастую первым откликающимся на остроту звучания оппозиции и предоставляющим гипотетические варианты ее реше-

Богом: «Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель – храм его» (Откровение апостола Иоанна Богослова (Апокалипсис). 21, 22).

¹ Там же.

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

ния, является искусство. Внутри него постепенно вычленяется автономное художественное сознание. На Западе художественное сознание к концу средневековья развилось до автономного субъекта-медиатора между всеми глобальными оппозициями культуры, в том числе внутри оппозиции двух градов. Именно в художественном сознании пробудилась становящаяся субъектность индивида, внутреннее пространство которого стало полем борьбы противоположных тенденций в самой культуре.

Разворачивание мифологемы двух градов происходило и в богословии. Культурная парадигма медиации осуществлялась сначала через онтологическую поляризацию образов двух градов, а затем посредством семантизации промежуточного медиативного поля. Земной и небесный грады постепенно сближались, град земной поэтапно приобретал сакральные черты, а град небесный – имманентные, десакрализованные формы. Метафизическая святость града небесного перемещается в область священной истории самой культуры, задавая нормы мирскому существованию человека. Этапными в процессе медиации двух градов стали учения Григория Великого (о церкви как небесном граде, в котором господствуют отношения терпимости ее членов друг к другу), Алкуина (с его образом мифологизированного Рима как местом встречи двух градов и образцом светской государственности, а также с идеологией слияния земной и небесной власти в лице Карла Великого) и других теологов.

Медиационные мотивы в «Граде Божьем» Августина, причастного к формированию официальной доктрины католической церкви, выражены со всей определенностью. Два града не отделены друг от друга непроницаемыми границами. Общество праведников, «граждан Божьего града», смешано с царством земным, со средой падших ангелов, еретиков, язычников, неверующих и отступников. Божественное и человеческое, абсолютное и преходящее, трансцендентное и имманентное проникают друг в друга как частные проявления двух градов. Конфликт двух градов выносится за пределы земной истории в некое надмирное метафизическое пространство. Но это не что иное как пространство человеческой души. Медиатором, имеющим институциональный статус, проводником в блаженное гармонично-непротиворечивое бытие (Спасение), выступает Церковь.

Августин Блаженный размыкает пространство и земного, и небесного градов. Град земной – образование временное, конечное, пространственно ограниченное; Град Божий – вечное, бесконечное. Принципиально различается природа этих образований, поэтому они закрыты друг для друга. Противопоставлены две скрепы жизни, присущие градам, – принцип господства пронизывает град земной, а принцип любви служит основой отношений между христианами в граде Божиим¹. Принципиально различаются типы гражданства в земном и Небесном Граде. Членство в христианской общности – это братство во Христе, подобие согражданства или братства обитателей Civitas Dei (града-государства-общности с Богом-царем во главе), находящего земное прибежище в теле Церкви². В Небесном Граде осуществляется божественное гражданское право всех людей, предполагающее равенство верующих христиан перед Богом. В земном граде действует языческое греко-римское право. Различия в понятиях между «гражданином» и «негражданином» или между «гражданином» и «подданным» отступают перед существенным различием жителя земного града (членом любых государств) и христианина (гражданина Неба). Интересно здесь еще и само понятие града: «De civitate Dei» Августина можно перевести и как «Град Божий», и как «Государство», и как «Общество», точнее «Сообщество Бога» – сообщество христиан, Божиих людей. Два града – это два рода человеческого общения, два типа общности людей. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, ими движет «любовь к себе, вплоть до презрения к Богу», другой – из желающих жить также и по духу, их объединяет «любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения». Гражданин земного царства выглядит господином мира, гражданин небесного града – странником. Первый град определен к вечному проклятию, второй к спасению. Главное в небесном граде – «жить по Богу», а не по человеку.

Противоборство двух градов переносится Августином во внутренний мир человека. В каком граде жить каждому – дело

¹ «...нельзя обойти молчанием и земного града, который, стремясь к господству, сам находится под господством этой страсти господствовать, хотя ему и раболепствуют народы» (Блаженный *Августин*. Творения. Т. 3. О Граде Божиим. Книги I-XIII. СПб., 1998. С. 3-4).

² «...град Божий, то есть Церковь» (Там же. С. 572).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

свободной воли человека, дело его внутреннего выбора и совести¹. Он пишет, что небесного града не касается, какого кто держится внешнего образа и обычая жизни². Путь, по которому верующий христианин может попасть из временного и конечного града земного в вечный и безграничный град Божий, это церковь или вера, позволяющая граду Божию раскрыться для града земного и его жителей. Церковь становится способом «земного странствования» Града Божия, дверью его вхождения в град земной для собирания «странствующего общества» (верующих) в путь к окончательному спасению, осуществлению Града Небесного³. В этом и заключается медиация, совершенная Августином. Церковь и христианин становятся взаимосвязанными медиаторами двух миров, и даже первым из них – верующий, а церковь – вторичным, необходимым для него путем, средством обретения желаемого. В концепции Августина особенно важен способ приобщения к тому или иному граду. Это индивидуальный акт, выбор, определяемый волей и желанием индивида (жить «по плоти» или «по духу»). Град Божий – это новая общность, создающаяся не в конфронтации к земным сообществам людей, включая и политические общности, государства, но поверх их, она не разрушает земных прав, законов, учреждений, но принимает все различия в установлениях общностей низшего порядка и устанавливает их универсальное единство. Августин уходит от традиции абсолютного противопоставления двух градов. Говоря о том, что законы и право в двух градах противоположны, и что из земного града и выходят враги, от которых надлежит защищать град Божий⁴, в последующих рассуждениях он утверждает, что «даже среди врагов могут скрываться будущие граждане» града небесного⁵. Августин верит в возможность граждан земного града стать истинными христианами и гражданами

¹ «Когда каждый из них добивается своего, каждый в соответствующем мире и живет» (*Августин*. Указ. соч. Т. 4. С. 3).

² Там же. Книги XIV–XXII. С. 353.

³ Небесный Град есть «...семья Господа Христа и странствующий град Царя Христа» как «...истинного Господа и Правителя мира» (Там же. С. 51).

⁴ «...град Божий: доколе он странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств...» Там же. С. 51).

⁵ Там же.

града небесного, поскольку оба града устремлены навстречу друг к другу¹.

IV век н.э. считается завершением античности и началом средних веков, но он же является особым этапом в эволюции христианской общины, связанным с утверждением христианства в качестве государственной религии, с институционализацией его в качестве церкви. «О граде Божьем» Августина было откликом на взятие Рима Аларихом и изложением представления о крахе Римской империи как результате суда Божьего над всеми ценностями и учреждениями старого мира. Свои оптимистические надежды Августин связывал с только что утвердившимся христианством. В христианской общине, распространенной на видимое общество, он видел условие спасения всего мира.

Переосмыслению в концепции Августина подвергаются все основополагающие ценности и понятия античной культуры. Истинные христианские ценности (Божественная справедливость, свобода, равенство, право и другие) противопоставляются земным ценностям Рима. Посредством противопоставления этосу римского гражданина² Августин утверждает этос христианина. Разоблачаются морально-политические ценности и добродетели граждан Рима³; констатируется «глубокая пропасть нравственного разращения» римского государства «до пришествия всевышнего нашего Царя»⁴. Августин призывает римский народ обратиться к милости Божией, к Писанию, к истинному благочестию, и зовет его в Божий град –

¹ «Ибо эти два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде» (*Августин*. Указ. соч. С. 51).

² «...ревнивому к гражданской чести, настоящему римскому духу», доблести, достоинству римлян; «свободе и жажде человеческой славы», римскому благочестию как поклонению языческим богам или обоженных римским добродетелям (Там же. С. 80).

³ «Но и при Цицероне республика не была республикой, там никогда не было справедливости»; «Но истинной справедливости нет нигде, кроме той республики, Основатель и Правитель которой – Христос, если эту последнюю угодно будет называть республикой, так как нельзя отрицать, что она – народное дело. Но ... истинная справедливость существует только в том граде, о котором Писание говорит: «Славное возвещается о тебе, град Божий» (Там же. С. 81)

⁴ Там же. С. 75.

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

истинное отечество истинных граждан, обладающих подлинным господством¹. Речь идет об ином господстве – господстве над собой, включающем свободу от веры в языческих богов и веру в истинного Бога, свободу от «зла нравственного и духовного», истинное благочестие и др. Власть над собой, самодисциплина, подчинение себя – это действительно абсолютно новый духовный мотив, прорыв культуры раннего средневековья, ставший впоследствии, в более умеренной форме зрелого протестантизма, морали средних классов и формального права, одной из главных ценностных основ культуры Западной Европы. Это раннесредневековый способ медиации между полюсами оппозиции *господство – подчинение*.

Небесный град Августина – это христианский проект будущего совершенного общества. В нем существенна универсалистская и космополитическая устремленность. Земная Церковь в этом проекте – посредник, идеализированный проводник в будущее. Реальная церковь Августина интересуется в силу ее потенциальной способности объединить все человечество в целях создания совершенного общества по образу первоначальных христианских общин. Проект Августина обращен и в настоящее: жизнь в небесном Граде – это предмет внутренней свободы реального человека-христианина, результат его духовной работы над собой.

Медиация двух общностей совершается в душе христианина, подлинного медиатора бинарностей культуры, причем как в горизонтальной плоскости отношений в земном граде, так и в вертикальном пространстве связи с Абсолютом. Августину принадлежит «открытие личности и метафизики душевных глубин»². Философское решение проблемы человека у него взаимосвязано с проблемой личности в ее отдельности и особенности, с рефлексией над собственным, борющимся с собой «я». В «Исповеди» он анализирует свои душевные переживания и драмы, духовные искания и попытки самоопределения, показывая внутреннюю противоречивость как источник становления личности. Обнажая сомнения и спор с волей Божьей, он обретает «свою часть и участь»,

¹ «Овладевай небесным отечеством, потрудись для него и будешь царствовать в нем истинно и вечно». Там единый и истинный Бог «... не укажет границ власти, не положит предела времени, но даст господство без конца...» (*Августин*. Указ. соч. С. 93).

² *Антисери Д и Реале Дж*. Указ. соч. С. 432.

обнаруживает собственное подлинное «я», личностное в самом себе. Духовный путь Августина – это путь от языческой риторики в духе Цицерона через манихейство, скептицизм, неоплатонизм к христианству в духе первых апостолов. Поиск предельных оснований человеческого бытия был поиском смысла собственной жизни. Принятие веры за такое основание для него было связано с необходимостью испытания ее силой разума. Отсюда взаимодополнительность веры и разума в теологии Августина, еще один медиативный акт. Эта позиция гармонии веры и разума («верю, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы верить») выражает личность самого Августина. Драма внутреннего бытия Августина стала обнаружением внутренней противоречивости воли человека – между собственными желаниями и волеями и необходимостью отречения от них и безусловного подчинения воле Абсолюта. В «Исповеди» Августин говорит о внутреннем чувстве несогласия с последним, о своей потребности понять истоки зла и злой воли в человеке, а также – необходимость подчинения своей воли Божьей воле¹. Это уже и есть индивидуальная свобода воли, рождающаяся через осознание необходимости подвергнуть собственную волю контролю разума. Это превращение воли Бога в собственную волю личности. Это условное подчинение, определяемое предварительной рефлексией над собой и обузданием собственной воли, и это установление нового – духовного господства, при котором господство Бога над душой человека² помогает ему господствовать над собой. Осознание различий между божественной

¹ «Мою волю держал враг, из нее сделал он для меня цепь и связал меня. От злой же воли возникает похоть; ты рабствуешь похоти – и она обращается в привычку; ты не противишься привычке – и она обращается в необходимость. В этих взаимно сцепленных кольцах (почему я и говорю о цепи) и держало меня жестокое рабство. А новая воля, которая зарождалась во мне и желал, чтобы я чтил Тебя ради Тебя и утешался Тобой, Господи, единственным верным утешением, была еще бессильна одолеть прежнюю, окрепшую и застарелую. И две мои воли, одна старая, другая новая; одна плотская, другая духовная, боролись во мне, и в этом раздоре разрывалась душа моя». (*Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. Исповедь: Абелия П. История моих бедствий. М., 1992. (8, V). С. 103.*)

² «...ибо Ты Господь Бог души моей» (*Августин Аврелий. Исповедь. Указ. соч. (10, XXV. С. 145).*)

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

волей и волей человека способствовало открытию самосознания и личности человека.

Средневековая культура в лице Августина обнаружила личностное в человеке и выразила его через персонализацию Троицы (абсолютную личность Бога). Обезличенным действиям судьбы Августин противопоставляет личностные действия, основанные на «воле Божией и воле людской». Говоря о том, что «Царства человеческие устанавливаются божественным провидением», Провидение Августин отождествляет с волей Божией и христиански понимаемой судьбой, то есть с персонифицированной Троицей¹. Все причины действий в конечном счете произвольны, так как порождены волей Бога, ангелов, людей и некоторых животных. Придание одухотворенного и личностного характера действиям у Августина соразмерно субъекту действия – животному, человеку – как организму, как этическому и политическому существу, а также духу или ангелу. Девять чинов ангельских – власти, силы, господства, престолы и т.п. понимаются Августином как ступени опосредования космополитической организации между человеком и Богом. Любые сверхчеловеческие образования – природные, культурные (образцы поведения, мораль, законы и т.д.) и политические (полис, империя, государство) могут соответствовать чинам ангельским². Наивысшей является персонализация действий в масштабе вечности, совершенства и блага, – в лице Троицы. В конечном итоге все определяет абсолютная воля Бога, но у Августина значимостью, хотя и относительной, обладает и свободная воля животных, людей и ангелов. Признание человеческой воли за причину происходящего влечет за собой постановку проблемы о волевом самоопределении политических образований, и в частности, Рима. Воля Рима у Августина отождествлена с «нравами римлян» или характером их политической системы. Основу воли-характера Рима составляет жажда славы и связанные с ней стремление к свободе и господству. В масштабах абсолютного и вечного Града Божия такая воля ничтожна, но в масштабах конечного и относительного града земного воля Рима способна к свободной самореализации.

Положение о Боге как Троице в принципе невыразимо, но его можно попытаться понять с помощью греческого выражения «одна

¹ Ильин М.В. Слова и смыслы. М., 1997. С. 99.

² Там же. С. 100.

сущность, три субстанции» или латинского «одна сущность, или субстанция, три личности». Оно означает равенство сущности и субстанции, равенство Отца, Сына и Святого Духа. Соотношение Трех лиц не подразумевает какой-либо иерархии или различия функций, это абсолютное равенство¹. Триадным аналогом божественной Троицы является человеческая душа². Здесь также всплывает отличие христианской культуры от античной. Если в последней душа рассматривалась как иерархия частей, возглавляемая разумом, то средневековая культура в лице Августина находит их гармонию, равенство, что относится и к пониманию личности.

Августину принадлежит развитие тезиса о внутреннем человеке как образе и подобии Бога как Троицы в целостную концепцию «Я» (или «Души»): личность есть отражение единства и тричности Лиц Троицы, Бога. Каждый человек в той мере личность, в какой вмещает в себя и культивирует в себе божественную личность, святую Троицу. Троица есть единство разума, любви и познания, к этому единству должна стремиться и душа человека. К личности можно приближаться посредством самосовершенствования, развития в себе образа Божьего и одновременно «Я» как определенности бытия с присущими ему способностями любви, разума и самопознания. Августин признает право человека на любовь к собственному бытию, к себе, к самопознанию, поскольку именно через углубление в собственную душу (как образ и подобие Бога), то есть через самопознание можно найти самого Бога. Так, через сокровенные тайны нашей души, связанные с Богом, через любовь человека к самому себе разум Бога ведет нас к божественному внутри нас, к соединению с ним. В оригинальной концепции Августина познание Бога и познание человеком самого себя внутренне взаимосвязаны; само бытие Бога он выводил из самосознания человека. У Августина впервые поставлены и соотнесены между собой две новые проблемы – динамики общечеловеческой истории и динамики человеческой личности. Взаимодействие двух градов, погруженное внутрь человеческой личности, открывает воз-

¹ Антисери Д. и Реале Дж. Указ. соч. С. 442.

² «...ум человеческий – это образ Троицы, ибо и он един-и-троичен, и как таковой он познает себя и любит себя: «Разум, познание и любовь – эти три вещи есть одно, когда они совершенны, тогда они и равны» (Там же. С. 443).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

возможность человеческой свободы, свободы воли, личного и социального творчества.

Концепция Августина позволяет нам выявить этого христианина как ментальное содержание раннесредневековой модели гражданина. Христианин у Августина определяется как «верный и благочестивый», бескорыстно любящий Бога, носящий в себе «благо внутреннего человека, богатого перед Богом»¹. Истинный христианин и есть гражданин града небесного. Любовь к Богу, благая воля и чистота сердца – главные добродетели христианина. Чтобы избавиться от внутренних противоречий и научиться быть счастливым, человек должен наполнить пустоты своей души Богом. Истинное счастье достижимо лишь в Граде Божьем, в иной жизни, но в Граде земном он может обрести подобие истинного счастья. Поиск царствия Божия составлял смысл и конечную цель жизни христианина. Добродетели христианина – это не только нормы, изложенные в Нагорной проповеди Иисуса. Противоположностью добродетели является грех, понимаемый как моральное зло. Грех зависит от порочной воли, проистекающей от дефектов самой воли, отклонившейся от тяготения к высшему Благу и запутавшейся перед соблазном множества конечных благ. Значит, ошибочный выбор среди множества благ, в обращении к вторичному, к творению, и в «измене Богу» приводит к моральному злу². Человек ответствен за отклонение от воли к Благу, поскольку Бог указал ему путь, но человек этого не понял, не смог разобраться между истинными и неистинными ценностями и целями. За проявление дурной воли человека настигает Божественная кара. В таком понимании Августина содержится признание свободы человеческой воли и начала рациональной рефлексии. Введение тезиса о свободе воли отличает теологию Августина от понимания свободы как свободы разума в античной философии. Это отличает и модель человека раннего средневековья. Воля обретает автономию, ее выбор может быть не только рациональным, но и иррациональным.

Человек не должен впасть в грех высокомерия, превосходства над Богом, не должен выходить из подчинения воле Бога, как это произошло с первыми людьми (первородный грех) и что со-

¹ *Августин*. Указ. соч. С.17

² «Благо во мне – Твое действие, Твой дар; зло во мне – грех мой» (Цит. по: *Антисери Д. и Реале Дж.* Указ. соч. С. 449).

ставляет теперь основу земного града. Долг человека состоит не в уповании исключительно на собственные силы и не в любви лишь к себе, но в принятии Божественной благодати, в свободной воле, следующей воле Бога, в недопущении зла. Христианину, члену истинного Града небесного и церкви как его проекции на земле, необходимо соединение Божьего дара, благодати и свободной воли. Без благодати свободная воля не будет стремиться к благу и не сможет его исполнить, а без свободной воли благодать не может реализоваться¹. Истинный христианин лишь тот, в ком в наибольшей степени царствует благодать Божья, в этом смысле он является свободным человеком. Истинная свобода состоит в служении Христу. Звания гражданина града небесного (христианина, или человека) достоин лишь тот, кто способен любить, причем, лишь то, что достойно любви. Праведная любовь (*charitas*), направленная к Богу и его образу в ближних и дальних людях (врагах), обязывает человека судить себя судом Божьим. Она противоположна любви к себе, замыкающейся на мирском. Добродетель дара-любви приведет членов града небесного к искуплению первородного греха. Такое понимание приводит к переосмыслению человеческой истории и истории каждого индивида. Любовь становится скрепой новой человеческой общности.

В своей августиновской, высокой, рационализированной версии, наряду с идеализацией черт христианина, этос христианина включает специфически новое – свободу воли, личностное начало, способность к изменению, внутреннюю глубину и неоднозначность каждого индивида. Однако как явление официальной массовой культуры этос христианина показывает свою приверженность традиционным канонам, восходящим к античности. В «житиях святых», самом распространенном в средние века жанре христианской литературы, в полном соответствии с античным канонам «общего места» (принципом давления схемы (идеала) на реальность – конкретного человека), сведения о жизни и деятельности подвижников, мучеников, преподобных и т.п. сообщаются не для отражения конкретных событий, биографий, черт, а именно в целях общего религиозного назидания и воспитания благочестия. Причем общность канона поэтики (жизнеописания как идеализации) обнаружи-

¹ «Эта власть использовать благоволение, призвать волю к благу и есть в точном смысле свобода» (*Антисери Д. и Реале Дж. Указ. соч. С. 451*).

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

вается и в западной, и в византийской, и в русской агиографии. «Образцом, по которому составлялись русские «жития», служили жития греческие типа Метафраста, то есть имевшие задачей «похвалу» святому, причем недостаток сведений (например о первых годах жизни святых) восполнялся общими местами и риторическими разглагольствованиями. Ряд чудес святого – необходимая составная часть жития. В рассказе о самой жизни и подвигах святых часто вовсе не видно черт индивидуальности»¹. Характеризуя поэтику ранневизантийской литературы, С.С. Аверинцев писал, что она отличается «чувством канона строгой внеличностной правильности», «церемониальностью литературного слова», все это «знаки несвободы самого человека и закрытости его внутренней жизни»². Все эти черты можно отнести и к этосу христианина, распространенного в культуре христианского мира. Умозрительность, духовную упорядоченность, заданность этоса христианина (с его ранжированием добродетелей) общественное сознание раннего средневековья энергично противопоставляло реальному и фактическому образу жизни, привычкам и стереотипам мысли и действия людей. Деятели церкви представляли теократию как один из типов власти, наряду с ксенократией и бюрократией присущих политической жизни средневековья. Осуществляя «господство обособившихся от общества держателей «трансцендентного» религиозного авторитета»³, церковные иерархи ощущали в своих руках совершенно реальную сверхъестественную власть над обществом, которую можно употребить на воплощение утопий, в том числе утопии практической реализации этоса христианина. В этом смысле агиографическая литература представляет собой часть «культурной политики» церкви как мощной социальной организации, стремящейся создать новую – христианскую реальность.

Августин выразил абсолютный, универсальный этос христианина, гражданина Града небесного, этос праведника (монаха). В нем, в отличие от античной модели гражданина, наивысшим значением наделена духовная ипостась личности, тождественная христианской религиозности. Именно она с составляющими ее добро-

¹ Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1894. Т. XII. С. 22.

² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 7.

³ Там же. С. 18.

детелями (подчинением собственной воли воле Божественной, свободой благой воли, рефлексией, единством разума и веры, господством над собой) выступает в качестве основания для членства в христианской общности. Но и исходно, по свидетельству апокрифов, и даже в виде оборотной стороны официальной его версии, затушевываемой церковью, этос христианина обладает двойственностью: его нормы дифференцируются в зависимости от адресата, от того, к кому он обращен – христианам или нехристианам (внутренним и внешним «чужим»), и даже внутри церкви – мирянам или клирикам. Дифференцируясь еще и по отношению к разрядам церковной иерархии, он становится партикулярным. Абсолютные нормы, исходно универсальные, единые для всех, постепенно релятивизируются, теряют свою практическую нацеленность, обретают условный характер. Церковь, монополизировавшая право истолкования истины, установила режим управления и функционирования этоса христианина, указывая верующим круг «своих», которых надлежит любить, и «врагов», коих надо ненавидеть; присвоив право посредничества в отношениях христиан с Господом, зафиксировала собственное духовное и материальное господство над ними, подчинив при этом свободу воли индивида собственной верховной воле. Она также заключила под свой контроль разум и веру человека, его способности к рефлексии (развивая и ограничивая их посредством института исповеди) и власти над собой.

Однако внутри христианской культуры постепенно осуществлялась медиация между основными бинарными оппозициями. Это сказалось в появлении тенденции к смягчению этоса христианина-праведника (монаха). Влияние св. Бенедикта, основателя западного монашества, который ввел в устав монастыря ограничение власти аббатов и братские отношения, в VI–XI вв. привело к установлению умеренных и уравновешенных норм, далеких от чрезмерного аскетизма: к гармонии между физическим трудом, хозяйственной, интеллектуально-художественной, религиозной деятельностью и духовной аскезой в монастырской жизни¹.

Повседневная ментальность заземляла черты абсолютного этоса христианина, отражая появление все новых бинарностей в христианской культуре. Люди средневековья были одержимы жаждой спасения и страхом перед адом. Отсюда нехватка жажды

¹ *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С.114.

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

жизни, энергии и стремления к богатству; даже алчные к богатству на смертном одре выражали презрение к миру. Этот умственный настрой мешал накоплению богатства. Одно из выражений жадности к спасению – покаянное бегство от мира в монастыри. Другим стало миллениаристское течение – один из видов христианской эсхатологии, сформировавшийся в опоре на апокалипсическую традицию и миф об Антихристе. В массовой ментальности заметное место занимало ощущение неизбежности перемен, ожидание времени спасения (когда «небесный Иерусалим спустится на землю») и бедствий, предшествующих победе Бога. Страх средневекового мира был оборотной стороной его упований и надежд. В миллениаризме вера в возможность общества без классов и государства связывалась с прошлым, с возвратом «золотого века» существования ранних христианских общин, их эгалитарных норм жизни. «Низвести небесное блаженство на землю, обрести здесь небесный Иерусалим – такова была мечта многих на средневековом Западе»¹. Этот миф не принимала официальная церковь, но он характеризовал глубинные пласты психологии народных масс. Время воплощения идеи крестовых походов (за возвращение Иерусалима христианскому миру) еще не настало. Однако идея символического возвращения Иерусалима в пространство города (спускания с небес) начала свою жизнь в культуре.

Влияние христианства и церковного права привнесло идею равенства в гражданстве всех людей перед Богом, в Граде Божием. Отделение града земного от Града Божьего и различение духовной (*Potesto spirituais*) и светской (*Potesto secularis*) власти привело к изменению языческого римского права, превращению его в частное (гражданское) право. Как человек (образ и подобие Бога) горожанин (как и представители всех других сословий) был вознесен в небо и уравнен в правах перед Богом с другими людьми, но как частное мирское лицо он подлежал гражданским законам и подчинению светской власти. Каждый индивид-христианин был одновременно подданным светского государства и гражданином Града Небесного, то есть согражданином церковного сообщества-братства.

Смысл различий между пониманием гражданства в античности и в средневековье состоит в следующем. Вместо ценности отношений господства (над вещью (собственность), и над человеком (рабство)), в том числе в отношениях отца и сына, где сливались

¹ *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 182.

господство и собственность), христианство утверждало ценность отношений любви (Отца и Сына, Господа и людей как «чад Божьих», «братьев»), отношений всеобщего равенства. Господство отдавалось лишь Богу, но это было господство-любовь. Однако формирование организации верующих, социального института церкви с пронизывающим его принципом иерархии видоизменило исходные ценности и нормы с учетом внутренних и внешних отношений общности. Отсюда двойственность влияния христианства на развитие социальных и политических форм, поскольку ценности, исповедуемые ранним христианством (равенство, любовь, братство, добро и т.п.) в поздней его форме существенно корректируются, приобретают условный, символический, ритуальный и конвенциональный характер. Каждая из ценностей обрела своего «двойника».

Земной град составляет комплекс институциональных – социальных, экономических, политических условий жизни человека в качестве подданного, Град Небесный представлен комплексом духовных условий жизни, создающих основу «духовного гражданства» – членства в христианской общности верующих, задающей этос гражданина-христианина, обязательный для каждого члена христианской общины. За вторым градусом угадывается проекция Божьего царства (общности, государства, и даже республики Бога) на земную жизнь, а сам этот небесный град представляется конечной целью восхождения человека к Богу. Третьим элементом раннехристианской модели гражданина впервые в истории культуры становится личность, ее вызываемая божественной благодатью потенциальная способность к воссоединению с Богом, а значит и к гармоническому соединению земного (материального) и небесного (духовного) начал в самой себе. Это динамичное согласование человеческого и божественного начал и есть личность. Ее становление возможно лишь путем уподобления Богу, культивирования в себе образа и подобия Бога, идентификации с ним. Именно личность становится местом встречи и противоборства двух миров. Внутреннее преображение человека в соответствии с божественным началом становится новым способом преобразования земного мира, средством гармонизации человеческих отношений и в конечном итоге – средством выживания человечества.

Однако данная форма гражданина не решила ряд проблем, оставшихся на будущее. Деление на «своих» и «чужих» по сравне-

Часть 2. Исторические формы феномена гражданина

нию с античностью строилось на ином основании – на принадлежности к христианской, и даже уже – католической вере, которая стала границей, отделяющей «своих» от «чужих», внешних и внутренних «врагов». Возможности интеграции оказались ограниченными и тенденция к универсальности, открытости христианского мира сменилась его замыканием в достигнутых границах. Христианский мир, духовно строящийся на мире и любви, в реальности открыл череду религиозных и иных войн. Решив проблему объединения народов в более масштабную социокультурную общность, данная форма членства обнаружила религиозно-политические пределы роста. В иных по сравнению с античностью масштабах сохранилось противоречие между открытостью и закрытостью общности. Эгалитаризм ранних христиан был вытеснен иерархическим, элитарным строением церкви и всего средневекового общества, что привело к новым формам социального неравенства. Новые институциональные формы организации господства стали строиться на религиозно-политических основаниях. Эмос христианина включал духовную личность, персональную идентичность, подобную идентичности собранной воедино Троице. Эта культурная форма способствовала становлению личностной формы некой идеальной социальности. Однако в реальной действительности не существовало даже потребности в присвоении данной культурной формы массовым индивидом. Институциональные условия существования индивида создавали возможности лишь для корпоративного образа жизни, но не для индивидуального.

Позитивное значение модели христианина заключается в ее универсализме, в расширении понятия гражданина о «вселенной», благодаря которому увеличился объем и понятия человека. И хотя под человеком теперь подразумевался лишь христианин и исключались представители иных конфессий и миров, этот больший масштаб охвата способствовал уничтожению рабства. Потенциально идеи раннего христианства создавали возможность дальнейшего развития самой идеи и спектра прав человека. Модель членства в христианской общности с присущей ей способом решения оппозиций, сформировавшаяся в эпоху первоначального христианства, составила духовную матрицу, которая наполнялась разным содержанием от раннего средневековья до нового времени и которая стала моделью для любых человеческих общностей, в том числе для гражданства.