

## КУЛЬТУРА АНТИЧНОСТИ

**КОГДА** речь идет об «античной культуре», подразумевается, как правило, некая совокупность греческой и римской культур. Однако говорить о подобной целостности можно только начиная с I в. до н. э.: в это время Рим уже в достаточной степени эллинизировался. А до того культурную общность Греции и Рима можно констатировать прежде всего в отношении сходных государственно-политических форм и так называемого «полисного сознания». Устройство гражданской общины, предполагающее коллективный способ управления, определило особый «полисный менталитет»: у греческих и римских граждан сложилось представление о высокой ценности свободы; человек воспринимался прежде всего как «гражданин», который должен ставить общественные интересы выше частных.

Такое единство полисного сознания является, как правило, основанием для типологического сближения греческой и римской культур в целом. Однако сами древние греки и римляне далеко не в такой степени осознавали свою общность: в Риме в III-II вв. до н. э., когда происходило все более близкое знакомство с образцами эллинской культуры и греческим образом жизни, возникло достаточно упорное и жесткое противостояние защитников древних римских традиций и сторонников эллинизации Рима. По мнению первых, греческая культура несла

с собой губительное для старинных нравственных устоев «изменение умов». Борьба Катона Старшего во II в. до н. э. с «порчей нравов», истоком которой этот блюститель древней морали считал распространявшееся в кругах знати грекофильство и все большую эллинизацию римского образа жизни в целом, — наглядное, зримое воплощение конфликта «культуры авторитетов» (т. е. культуры, основанной на авторитете традиции) и культуры «авторов» (т. е. культуры, основанной на рефлексии нормы). Сходные установки полисного сознания отнюдь не обеспечивали полного «изоморфизма» и взаимопонимания греческой и римской культур: сам отмеченный конфликт — знак существенной разницы между ними.

Римляне в первоначальный период усвоения и освоения всего греческого, как, впрочем, и позднее, воспринимают эллинов прежде всего как мастеров по части всяческих искусств, «хитроумных софистов», народ образованный, но «изнеженный» и «развращенный»; греки видят в римлянах грубых, непросвещенных завоевателей. К моменту сближения Греция и Рим находились в очень разных условиях: для греков, живших в эллинистических монархиях, демократия и гражданские идеалы свободных полисов остались в прошлом, — римляне, наоборот, находились на пике «демократизма». Достоянием греческой культуры к этому времени были великие философские системы, шедевры литературы, изобразительного искусства, архитектуры, крупные достижения точных, естественных и гуманитарных наук, — у римлян в этот период не было ни философии, ни литературы, ни наук: им еще только предстояло создать свою самобытную «высокую» культуру. В области словесности и философии римляне ориентировались прежде всего на греческие образцы, — но представления о «греческом» как «образцовом» сформировались не сразу и далеко не во всех социальных слоях римского общества.

Конфликт Катона Старшего и грекофильского кружка Сципионов, выражающий глубинные оппозиции «общественное — индивидуальное», «авторитетное — авторское», «нормативное — рефлексивное», был запрограммирован всем ходом греческой и римской истории. Чтобы увидеть внутренние основания этого конфликта и понять, почему он разрешился в эпоху Римской империи формированием греко-римского культурного единства, надо обратиться к древнему периоду греческой и римской истории.

## Религия и жречество в Риме. Римский «моральный кодекс»

Одна из наиболее специфических черт архаического Рима — отсутствие развитой мифологии; это значит, что у римлян в ранний период истории представления о богах, будучи включенными в систему

ритуалов, не были эксплицированы в виде целостной тео- и космогонической картины. Римская религия связана прежде всего с общинными культами, отправление которых сходно с обеспечивавшими изобилие и процветание магическими процедурами, — для такой религиозной ментальности на первом месте стоят прагматические задачи. Отношения человека с богами определяются у римлян прежде всего «формальным договором»: человек должен неукоснительно выполнять полагающиеся по «договору» обряды, а бог, в свою очередь, «обязан» сделать все, что у него просят. Самое главное для человека в таких отношениях — точно знать, с какими словами нужно обратиться к богу и какие действия выполнить: малейшая ошибка могла нарушить действенность молитвы или обряда.

«Магичность» религии предполагает строгую формульность религиозных церемоний и «формализацию» всего, что связано с отношениями «божество — человек»: отсутствию у римлян космогонических мифов, которые способствовали бы развитию определенной «теологии» и надкультовых, «теоретических» размышлений о мироустройстве, соответствует нерелефное воспроизводство мельчайших деталей традиции.

Эта традиция хранится жречеством, которое в Риме тесно связано с властью: при последнем римском царе Тарквинии Гордом коллегия жрецов-понтификов представляет собой как бы совет при верховном жреце — царе и участвует вместе с ним в разработке права. С падением царской власти влияние понтификов усиливается: к ним переходит надзор за всем общественным и частным богослужением; они ведут летосчисление, ведают календарем, в том числе и его исправлением, причем сохраняют даты праздников в тайне. Помимо этого, жрецы обладают огромной властью в правовой сфере, т. е. непосредственно и очень активно воздействуют на социальную жизнь.

Раннее римское право почти полностью сакрализовано: международные отношения, уголовные преступления, заключение брака, усыновление, различные договоры между гражданами — все это связано с религией. Поскольку религией ведают жрецы, постольку они являются и первыми «юристами»; они хранят «формулы договора» между богами и людьми — и равным образом хранят и разрабатывают юридические формулы, касающиеся взаимоотношений между людьми. При этом магическая формульность религиозного «договора» становится прототипом разрешения спорных вопросов между людьми в более поздних гражданских процессах: малейшая ошибка в словах исковой формулы на суде вела к проигрышу. «Магичность» ранней римской религии и древнего права обусловила сильное влияние жречества, которое было в Риме гораздо более развито и дифференцировано, чем в Греции. Однако жречество не являлось замкнутой кастой: некоторые из жрецов избирались народным собранием, другие назначались старшим понтификом; жрецы, по сути, были гражданскими чиновниками.

Отсутствие мифологии и прагматизм религии, своеобразная формульность религиозной деятельности без ее рефлексивного осмысления, сильное влияние жрецов как блюстителей традиционной «формы» во всех областях социальной жизни — эти характерные черты ранней римской культуры обусловили и специфическое отношение римлян к традиции вообще: как в архаических обществах, где любое новшество воспринимается в качестве уклонения от изначального «правильного» положения вещей, в Риме традиция не подвергалась обсуждению, а воспитание юношества заключалось в передаче древних верований, традиционных моральных ценностей и норм поведения.

Основы римского «морального кодекса» — благочестие (*pietas*), верность (*fides*), серьезность (*gravitas*), твердость (*constantia*); все они объединяются понятием *virtus* (доблесть, добродетель). Этот кодекс формируется в римском обществе в глубокой древности и остается практически неизменным вплоть до II в. до н. э. В I в. до н. э. Цицерон говорит в сенате: «Каким бы высоким ни было наше мнение о себе, отцы-сенаторы, мы не превзошли ни испанцев численностью, ни галлов силой, ни пунийцев хитростью, ни греков искусствами, ни, наконец, даже италийцев и латинов внутренним и врожденным чувством любви к родине, свойственным нашему племени и стране; но благочестием, почитанием богов и мудрой уверенностью в том, что всем руководит и управляет воля богов, мы превзошли все племена и народы»<sup>1</sup>.

Хотя во времена Цицерона в Риме уже широко распространился религиозный скептицизм, приведенная точка зрения на отличительные свойства римлян была официально признанной и не допускавшей возражений; она отражала традиционные представления римлян о самих себе и соответствовала основным понятиям древнего морального кодекса. Цицерон выделяет в качестве характерных черт римлян их патриотизм и почитание богов. В древности патриотизм был прежде всего верностью общине, и эта верность, *fides*, неразрывно связана с *pietas* — благоговением перед «договором» общины с богами; верность общине равнозначна верности ее богам. Сохранение традиционных нравственных устоев, лежащих в основе общинной жизни, представлялось поддержанием всего божественного миропорядка, определяющего место общины во Вселенной.

Основа такого поддержания — подчинение авторитету отцов, дедов и предков вообще; оно достигалось воспитанием. Римское юношество с детства впитывало рассказы о подвигах героев былых времен, о сбывшихся пророчествах и чудесных знамениях, о верности великих деятелей Рима высшим римским ценностям и законам. Такие рассказы назывались «примерами» (*exempla*); они оказывали мощное воздействие на подрастающее поколение и формировали в нем глубокое благоговение перед традиционными ценностями. История Рима выглядела в патриотическом фольклоре историей сохранения и деятель-

ной реализации этих ценностей, — таким образом, римские идеальные нормы нравственности, равнозначные религиозному благочестию, находились в области *исторического предания*; последнее как бы заменяло отсутствующую мифологию.

## Греция: жречество и мифология

Иная картина наблюдается в архаической Греции. Здесь существует богатая и разветвленная мифология, уходящая корнями в микенский период истории и связанная с мифологией Крита. Мифы бытуют в свободной форме: их рассказывают певцы-аэды, позднее рапсоды. Такое «свободное» функционирование рассказов о богах влияет на особенности религиозного сознания греков: их представления о «божественном» гораздо менее магичны, чем у римлян, и включают не только нерассуждающее выполнение обрядов, связанных с договором людей и богов, но и размышления как о самих богах — их происхождении и иерархии, — так и о мироустройстве в целом.

Важно, что задаваться вопросами о богах и давать на них свои ответы может отнюдь не только человек, непосредственно причастный к делам культа. Древнейший свод тео- и космогонических представлений древних греков — это не жреческий текст, но и (что очень существенно) не безличное фольклорные сказания. На рубеже VIII-VII вв. до н. э. появляется «Теогония» Гесиода, — автор произведения, посвященного происхождению богов и стихий, выступал в качестве рапсода, но одновременно всю жизнь оставался мелким землевладельцем. «Теогония» оказала огромное воздействие на эволюцию греческих космогонических представлений: одна из двух основных тенденций этой эволюции выразилась в развитии индивидуального мифотворчества (например, Ферекид Сиросский, Эмпедокл), другая — в возникновении натурфилософии, преодолевающей антропо- и зооморфизм древних космогонических мифов (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен). В обоих случаях специфическое бытование мифологии — в виде индивидуального и внекультового творческого ее осмысления и оформления — являлось выражением гораздо большей, чем в Риме, религиозной свободы.

Жрецы различных божеств в греческих полисах, как и в Риме, избирались, — но существовали важные исключения: во-первых, жречество мистерияльного культа Деметры (Элевсинских мистерий) считалось наследственным, и жрецов этого культа можно было выбирать только из рода Евмолпидов, потомков элевсинских царей; во-вторых, особый статус имели жрецы дельфийского храма Аполлона.

Дельфы начинают играть большую роль в жизни Греции в VII в. до н. э.: здесь находится главный греческий оракул, к которому принято было обращаться по всем наиболее важным вопросам общественной и

личной жизни. Дельфийская сакральная коллегия истолковывала пророчества, даваемые Пифией, и эти истолкования оказывали влияние на тот или иной ход событий: посредством оракула Аполлона жрецы давали советы в пору неурожая, засухи, эпидемий, что часто приводило к установлению новых культов; могли смягчать законы войны, очищать запятнавших себя убийством, будь то отдельные люди или общины; за счет истолкований священных пророчеств Дельфы в определенный период направляли колонизационное движение (когда бог повелевал основывать новую колонию). Дельфы проводили активную политику по объединению культа Аполлона в самой Эллад и за пределами Греции: присоединение к дельфийской амфикистии (священному религиозно-правовому союзу) храма Аполлона в Кумах (италийская Кампания) привело к распространению культа Аполлона в Риме: туда были перенесены оракулы Кумской Сивиллы («Сивиллины книги»), для толкования которых в Риме была создана специальная сакральная коллегия.

Однако дельфийское жречество, отделенное от «государства», не инкорпорированное в структуру власти и систему гражданских должностей, обладало другим типом влияния на социальную жизнь, нежели жречество в Риме: жрецы Дельф имеют большой «идеологический» авторитет, но не занимаются непосредственным скрупулезным регламентированием социальных и культурных норм. Такое положение соответствует общему достаточно раннему ослаблению жречества в греческих полисах, и прежде всего в Афинах, что связано с особенностями афинской демократии. В V в. до н. э., когда в Риме жречество является главным авторитетом в области права, в Афинах сфера гражданского судопроизводства полностью переходит к народному суду присяжных (гелизе), а рассмотрение отдельных религиозных преступлений принадлежит Ареопагу; сами жрецы, включенные в систему выборных должностей, ведают исключительно делами культа.

В Греции, как и в Риме, нет единых закрепленных религиозных «догм», — но нет и жесткого религиозного «магического» прагматизма; обрядовая «формульность», которая была своеобразной заменой догматики в Риме, не становится в Греции идеологическим ограничителем и тормозом для развития религиозных представлений. Отсутствие жесткого «жреческого контроля» в сфере религии, с одной стороны, и наличие множества мифов о богах и героях — с другой, создает предпосылки для внежреческой «теологической рефлексии»: ее сфера оказывается ненормированной, достаточно свободной для выстраивания самых разных концепций мироустройства и взаимоотношений между богами и людьми.

## «Библия греков»: поэмы Гомера

Относительная религиозная свобода греков соответствует иному, нежели в Риме, способу бытования «идеальных норм» культуры, — если у римлян они определялись историческим преданием, то у греков были включены в мифопоэтическое пространство, где легендарные герои действовали непосредственно рядом с богами. «История» благодаря этому приобретала другое измерение, выходя за рамки общины и полиса в сферу «космического». Укорененность идеальных норм в мифологической традиции — черта большинства архаических обществ, но у греков непосредственно слитая с мифологией легендарная история начиная с VIII в. до н. э. передается не в виде фольклора, а в форме *авторского поэтического творчества*: ступком культурного самосознания греков становится гомеровский эпос, из которого черпаются религиозные, этические, эстетические представления. У римлян «национальный» мифологический эпос, ставший осмыслением судьбы Великого Города, — «Энеида» — появляется только в эпоху Августа, будучи своего рода итогом предшествующего развития римской культуры; у греков эпос — не итог, а источник.

Основа гомеровских поэм — героические сказания и фольклор микенских и послемикенских времен; однако они переплавлены в «Илиаде» в уникальное художественное целое, сильно отличающееся от известной нам фольклорной эпикки. Гомер — фигура легендарная, но убеждение древних греков в существовании этого «божественного поэта», единолично создавшего великие эпопеи, говорит о стремлении эллинов поставить Гомера над сферой безличной устной традиции.

Эпос Гомера называли впоследствии «Библией греков», он представлял собой нечто вроде «священного текста», — однако эту аналогию можно провести только в связи с огромным влиянием «Илиады» и «Одиссеи» на всю область греческой культуры. Если сравнивать роль гомеровского эпоса в Элладе со статусом «священных текстов», например, в Древней Индии, то отличия очень велики. В Индии существовали собственно священные тексты, Веды, предназначенные для жрецов-брахманов; к поздневедической литературе относятся религиозно-философские тексты Упанишад, само формальное построение которых обнаруживает их главную цель — передачу священного знания от учителя к ученику.

В Греции таких «теоретических» жреческих текстов не было. Гомеровский эпос сопоставим не с этими собственно религиозно-философскими священными текстами, наиболее древние части которых принадлежали исключительно жреческой традиции, а с эпическими поэмами «Рамаяна» и «Махабхарата», в которых соседствуют рассказы о мифических и легендарных событиях, приключенческие сюжеты, любовные истории, дидактические поучения. Здесь в описываемых

событиях наряду с героями-людьми непосредственно участвуют мифологические и божественные персонажи — и это способствует сакрализации повествования. Такая «двойственность» текстов, или, говоря языком современной теории культуры, «двойное кодирование», подразумевает обращенность культурного феномена к двум слоям воспринимающих: тем, кто обнаруживает в нарративе скрытые сакральные смыслы, и тем, кто видит в нем прежде всего занимательные приключения или конкретные этические примеры<sup>2</sup>.

Ауробиндо Гхош пишет о значении эпоса для индийской культуры следующее: «“Махабхарата” и “Рамаяна” — на санскрите ли, или переведенные на региональные языки, или доносимые до масс через *катхаков* — чтецов, рассказчиков, — стали и остаются до сих пор одним из главных средств массового образования и культурного просвещения; они формировали мысли, характеры, эстетическое и религиозное сознание людей, привнося даже в умы неграмотных толику философских, этических, социальных и политических идей, эстетических эмоций, поэзии, литературы и романтики»<sup>3</sup>.

То же самое можно сказать о воздействии поэм Гомера на греческую культуру. Платон в «Государстве» приводит распространенную точку зрения на гомеровский эпос как на «жизненное руководство»: «...поэт этот воспитал Элладу, и ради руководства человеческими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы согласно ему построить всю свою жизнь...»<sup>4</sup>. Примерно до середины V в. до н. э. воспитание юношества строится на основе образа «идеального героя», выводимого из поэм Гомера: образованный благородный молодой человек должен, помимо физического совершенства, обладать знанием поэзии и определенными «мусическими» навыками, т. е. умением играть на музыкальных инструментах. Образовательная и воспитательная программа, сформировавшаяся благодаря Гомеру, сильно отличается от способов воспитания римских «добродетелей»: римская молодежь заучивает наизусть не поэмы, а «Законы XII таблиц» (составлены в 450 г. до н. э.) — основу римского законодательства и одновременно нравственности.

Итак, в Греции был Гомер, но отсутствовали свои «Веды», т. е. канонические сакральные тексты с философско-теологическим содержанием. Подобная ситуация способствовала усилению сознательного «двойного кодирования» определенных групп читателей по отношению к эпосу: по Гомеру учились, воспитывались, в его тексте находили нормы греческих «добродетелей», — но в то же время обнаруживали и «теологию», и скрытые аллегорические смыслы, представляя Гомера в качестве «божественного учителя», передающего через рассказы о легендарных событиях стройную концепцию мироздания.

Так, уже в VI в. до н. э. появляется аллегорическая трактовка гомеровских поэм пифагорейцем Феагеном Регийским, считавшим, что гомеровские боги и герои — это иносказательное описание космиче-

ских сил и «состояний души». Следующие известные нам представители аллегорической трактовки Гомера — Анаксагор и его ученик Метродор из Лампсаки (конец V в. до н. э.). По Метродору, описанные Гомером боги означают части человеческого тела, а люди — элементы природы; помимо этого, он, вслед за Анаксагором, говорил о поэзии Гомера как о нравственной аллегории<sup>5</sup>.

Позднее близкое аллегорическое истолкование Гомера предложили стоики, которые видели в гомеровских богах элементы природы или природные силы, действующие и на уровне «психики» отдельно-го человека. Свой вклад в аллегорический метод внесли пергамские грамматиканы: один из них, Кратет из Маллоса (II в. до н. э.), считал Гомера астрономом и географом; он полагал, что в «Илиаде» зашифровано сообщение о том, что земля имеет сферическую форму. В первые века нашей эры аллегорическая интерпретация Гомера приобретает все большее распространение и, например, неоплатоники, занимавшиеся «расшифровкой» гомеровских «символов», считают, что Гомер «объял в своем творчестве все области человеческого знания и человеческого опыта, особенно философию в самом широком и глубоком понимании этой самой величайшей... науки»<sup>6</sup>.

Позднеэллинистическое отношение к Гомеру как хранителю «священного знания» на новом уровне и с новой степенью осмысления возвращалось к архаическим истокам восприятия великого поэта. В VI в. до н. э. Гомер для большинства греков был «воспитателем Эллады», создавшим своего рода «практическое руководство по этике», а для «философского» меньшинства — эзотерическим учителем, символически передающим тайное знание о божественных силах. Однако этими смыслами — «мудрец-практик» и «философ» — не исчерпывалось значение образа Гомера; легендарный «великий слепец» был еще и образцом *поэта*.

## Поэт и поэзия у греков и римлян

Образ Гомера как «идеального поэта» способствовал оформлению и закреплению в культуре идеи *божественности поэзии*. Эту идею, связанную с мотивом «поэта-пророка», высказывает Платон в диалоге «Ион», говоря, что «поэт — это существо легкое, крылатое и священное», творящее в состоянии вдохновения и одержимости богом<sup>7</sup>. Платон выстраивает такую цепочку: бог — поэт — рапсод и актер, исполняющий творение поэта, — зритель и слушатель. Он сравнивает эту цепочку со способностью магнита притягивать железо: так, на поэта действует непосредственно бог, на рапсода — поэт, а через поэта и рапсода бог «влечет душу человека куда захочет, сообщая одному силу через другого»<sup>8</sup>.

В Греции были распространены легенды о поэтах, связывающие их творчество с божественным наитием, и сами поэты очень часто в сво-

их произведениях ссылались на богов или Муз, вдохновивших и «научивших» их; так, Гесиод в начале «Теогонии» говорит, что его научили «прекрасной песне» Музы, «когда он пас овец у подножия священного Геликона»<sup>9</sup>. О Пиндаре ходила такая легенда: когда поэт был в Дельфах, его спросили, что у него есть для жертвы Аполлону, и поэт ответил: «Пеан». Архаическое представление о том, что исполняемая коллективом торжественная песнь может служить жертвой богу, получает в подобных легендах новый обертон: «жертвенным» оказывается индивидуальное «поэтическое служение», а сам поэт, не являясь по официальному статусу жрецом, как бы выполняет его функции, «прислушиваясь к Музам» и выражая своей поэзией «божественное видение» мира.

Мысль о том, что посредством поэзии передает свою волю само божество, необычайно усиливала роль поэта и поэзии в греческой культуре; одновременно идея божественности поэзии укрепляла вообще статус *слова*, *«логоса»*, что своеобразно отразилось в V в. до н. э. в феномене риторики.

В Риме же идея воли божества, высказывающегося в слове, бытовала и долгое время сохранялась только в виде практического использования божественных пророчеств, собранных в жреческих «Сивиллинных книгах», — толкование их было исключительно прерогативой сакральной коллегии, специально созданной для перевода и экзегезы написанных греческими гекзаметрами оракулов. Сам «механизм» получения божественных указаний — через перевод сакрального текста с чужого языка — характерный пример отношения римской официальной религии к «словесному откровению».

Обратная связь — человека с богом — осуществлялась, как было сказано, с помощью упорядоченных словесных магических формул, исключающих всякую возможность «вдохновенного безумия». Неким новшеством, да и то возможным уже в период ослабления жречества, выглядит молитва Сципиона Африканского, передаваемая Титом Ливием<sup>10</sup>: перед отправлением в Африку (204 г. до н. э.) Сципион обращается к богам уже не по формуле, подсказанной понтификом, а своими словами. Подобная воляность не остается незамеченной, — неслучайно слова этой молитвы остались в памяти римлян.

В ранней римской культуре отсутствовала идея передачи или получения «словесного» божественного «послания» вне рамок культа, не представителем жречества: ни «поэтов-пророков», ни авторской поэзии здесь существовать не могло, — единственной областью поэтического творчества долгое время оставался лишь фольклор, плохо сохранившийся и мало нам известный. Правда, первые римские эпики, Гней Невий (ок. 270–201) и Энний (239–169), начинают свои поэмы обращением к Каменам-Музам, а Энний после этого еще и описывает вещий сон о том, как в него переселилась душа Гомера.

Однако во времена написания первых римских эпоей поэзия «обслуживает» прежде всего школьные нужды, довольно долго не получая признания в общественном сознании. Воззвание к Музам является в сочинениях Невия и Энния прежде всего формальной данью греческой традиции, никак не указывая на реальное положение поэтов, — выходцы из нелатинских окраин, они обладают низким социальным статусом, и «величаво-жреческий тон их эпических зачинов» звучит «парадоксально»: «Самовеличание поэта-клиента выглядит театральной ролью, разыгрываемой в угоду покровителю и заказчику»<sup>11</sup>. Образ вдохновенного поэта-пророка становится частью культурного сознания в Риме только во времена императора Августа, когда под воздействием эллинизации изменяется отношение к «слову» вообще и поэтическому слову в частности.

Таким образом, наличие или отсутствие в культуре на ее древней стадии отдельных феноменов — мифологии и поэзии — оказывается знаком, «фокусирующим» общую разницу греческой и римской ментальности. Несмотря на то что у греков, как и у римлян, в архаический период истории сильно развито полисное сознание, ощущение неразрывной связи человека с коллективом, в Греции индивидуально-поэтическое оформление мифологической истории приводило к иному, чем в Риме, статусу «идеальных норм». «Авторское» изложение мифов о богах и героях, кроме того, что оно формировало собственно религиозные представления, становилось самостоятельным фактом культуры. «Илиада» и «Теогония» могли восприниматься не только с точки зрения их содержания, но и в эстетическом ракурсе, как образцы поэзии. Эстетическое отношение к мифологии и мифологической истории, переложенной известными поэтами, к тому же в условиях относительной религиозной свободы, усиливало рефлексивное измерение культуры: «древность» можно было «пересоздать» по-своему; одним из главных носителей идеальных норм культуры становился не «авторитет предков», а вдохновенный «поэт-пророк»; соответственно сами идеальные нормы были подвержены гораздо большему трансформациям, чем при их устной «безличной» передаче.

## Представления о посмертном существовании души. Мистерии

### а) Дионис в Греции и Риме

Отсутствию в раннем Риме представлений о «божественном вдохновении», выливающимся в поэтическое слово, соответствует отсутствие оргиастических культов, подобных распространившемуся в VIII-VII вв. до н. э. в Греции культу Диониса. Дионисийский вакхический культ предполагал выход за пределы «рационального» существо-

вания, ограниченного рамками обыденности, в область божественного «безумия», — неистовствующие вакханты стремились приобщиться к опьяняющей «божественной свободе», не подчиненной никаким человеческим законам. В трагедии Еврипида «Вакханки» прославляется мощь Диониса и его таинств:

«... в исступление Вакха  
Пророческого духа скрыта мощь —  
Своим наитьем необорным бог наш  
Завесу тайн с грядущего срывает»<sup>12</sup>.

В этой же трагедии Еврипид ставит в один ряд с дионисийскими «вакханалиями» оргии Великой Матери богов Кибелы, которые были распространены во Фригии и хорошо известны в Аттике. В «Вакханках» для Еврипида важна общая идея оргиазма как приобщения смертного к участи богов:

«О, как ты счастлив, смертный,  
Если, в мире с богами,  
Таинства их познаешь ты;  
Если, на высях ликуя,  
Вакха восторгов чистых  
Душу исполнишь робкую.  
Счастлив, если приобщен ты  
Оргий матери Кибелы;  
Если, тирсом потрясая,  
В мире служишь Дионису»<sup>13</sup>.

Основной конфликт трагедии — противопоставление «божественного наития» и человеческого рассудка, представителем которого оказывается в «Вакханках» царь Пенфей, пытающийся бороться с Дионисом и его культом. Участь Пенфея трагична — вакханки разрывают его на части. Полагающаяся на собственный «разум» человеческая гордыня наказана, торжествует божественное «безумие»; но одновременно сам Пенфей выглядит паредром Диониса, которого, по преданию, разорвали на части Титаны — таким образом, герой трагедии, становясь «жертвой», приобщается к «божественному». Подоплека прославления оргиазма в еврипидовских «Вакханках» — теологические и философские представления о смысле «жертвенности», о соотношении «божественного» и «человеческого».

Если сравнить греческий и римский взгляд на оргиастические культы, обнаружится разительное отличие. В Риме издавна существовал культ бога оплодотворения и роста растений и животных Либера, который позднее стал богом виноградников и вина. Праздники Либера всегда носили подчеркнуто «эротический» характер, соответствующий фаллическому культу этого божества. Казалось бы, произошедшее впоследствии отождествление Либера и Вакха-Диониса должно

было дать дорогу в Рим дионисийским таинствам и вакхантам, — однако случилось нечто противоположное.

Из рассказа Тита Ливия<sup>14</sup> известно, что в 186 г. до н. э. в Риме благодаря доносу было раскрыто тайное общество посвященных в культ Диониса. По словам Ливия, число «заговорщиков» превышало семь тысяч «лиц обоего пола», узнававших друг друга по тайным знакам; тайные священнодействия в честь Вакха были введены в Рим неким греком «низкого происхождения», пришедшим из Этрурии. Вакхические таинства в Риме описаны у Ливия как разнузданное распутство, а их участники — как похотливые и преступные безумцы. Особенно возмущает раскрывшего дело консула проведение обрядов «под покровом ночи», что «с неизбежностью повлекло за собою распутство, и все гнусности, какие только можно представить»<sup>15</sup>. Слова консула Постумия кажутся отдаленным эхом обращенной к Дионису реплики Пенфея из еврипидовской трагедии: царь спрашивает, когда справляются таинства, и на ответ Диониса о том, что это происходит ночью, говорит: «Ловушка, чтобы женщин развращать...»<sup>16</sup>.

Так в самой жизни воплотился описанный Еврипидом конфликт между возмущенным «неблагопристойностью» человеческим рассудком и человеческим же стремлением приобщиться к необычному: по словам Ливия, участвующие в римских вакханалиях мужчины, «словно безумные, раскачиваются всем телом и прорицают, а замужние женщины в одежде вакханок, распустив волосы, несутся к Тибру с горящими факелами»<sup>17</sup>. Как передает Ливий, для многих вакхантов расследование дела закончилось смертными казнями, а сенат принял декрет о том, что участвовать в дионисийских таинствах должно не более пяти человек, которым «запрещается иметь общую кассу, руководителей священнодействий или жреца»<sup>18</sup>. Рассказ римского историка о деле, связанном с вакханалиями, подтвердился, когда в 1640 г. был найден вырезанный на медной доске текст сенатского постановления, отличающийся от пересказанного Ливием лишь в деталях.

Почему же римский сенат так ополчился на культ Диониса? Возможно, конечно, что описанные Ливием «разнузданные преступления», совершаемые под воздействием оргиастического культа, в какой-то степени имели место в действительности; главным обвинением в адрес «дионисийцев» было обвинение в нравственном развращении женщин и юношества. Однако сенат заботился не только о сохранении «добрых нравов», — не менее важным было само условие их сохранения, которое, как можно понять из речи консула, обеспечивается только государственным контролем над религией. Консул ссылается на предков и говорит, что они «не разрешали даже благонамеренным гражданам самовольных, неорганизованных сходок»<sup>19</sup>. Становится ясно, что главная причина для расправы с вакхантами — не столько эротизм культа (празднества Либеры тоже отличались необузданно-

стью человеческих проявлений), сколько его самовольность, неписываемость в официальную религиозную систему. Отношение сената к мистериям Диониса приближает нас к самой сути различия в восприятии «божественного» у римлян и греков.

## б) Элевсинские мистерии и орфизм

В Греции культ Диониса существовал в двух формах: первая — всенародные празднества, сначала сельские, а со времени Писистрата, учредившего в Афинах Великие Дионисии, — городские; именно в период их празднования ставились посвященные Дионису трагедии и комедии и происходили состязания драматических поэтов. Вторая форма — собственно «тайнства», мистерии, в которых участвуют только посвященные и вновь посвящаемые. Наиболее древними «тайнствами» были в Греции Элевсинские мистерии, возникшие на почве культа Деметры. Деметра — богиня земледелия и плодородия, и соответствующие архаические ритуалы должны были обеспечить хороший урожай; миф, повествующий о поисках Деметрой своей дочери Коры, похищенной Аидом, и об обратном восхождении (анодосе) Коры из подземного царства, истолковывался относительно к земледелию как рассказ о «судьбе зерна», временно «умирающего» под землей, но потом «воскресающего» и дающего урожай. В Элевсинских мистериях этот миф переосмыслился в отношении к судьбе человека и его посмертному существованию: победа Коры над смертью являлась залогом такой победы для людей. Человек, посвящаемый в Элевсинские тайнства, как бы переживал участь Коры, испытывая во время инициации «страсти и страдания», а на последнем этапе посвящения, соответствующем возвращению богини «на небо», тоже «воскресал» и общался к вечной «блаженной» жизни.

Посвященные в мистерии должны были держать в тайне то, что они видели. Однако некоторые «мисты» выражали свои впечатления косвенно, в метафорической форме, — благодаря их рассказам мы можем составить некоторое представление о мощном трансформационном воздействии мистерий на сознание посвящаемых.

Плутарх, рассказывая о своем мистериальном опыте, говорит, что посвящаемый переживает то же, что испытывает умирающий: «Сначала блуждания, изнурительные хождения по кругу и какие-то странные путешествия сквозь тьму в никуда; затем перед самым концом — все страхи разом: трепет, дрожь, пот и благоговейный ужас. После этого — какой-то чудесный свет встречает тебя, приветствуют чистые луга, а там торжественные песни и хороводы и величавость священных звуков и чудесных блаженных зрелищ. И ты идешь среди всего этого, уже окончательно посвященный, ставший свободным и избавившийся от всех пут; увенчанный венками, ты совершаешь тайнство вместе с дру-

гими святыми и чистыми мужами. Ты смотришь отсюда вниз на толпу нечистых и непосвященных, живущих в грязи и тумане, топчущих и теснящих друг друга, и пребывающих во зле из-за страха смерти и неверия в потустороннее благо» (Перевод мой. — И.П.)<sup>20</sup>.

Как видим, главным в мистериях было непосредственное переживание «потустороннего» божественного опыта, что давало мистам надежду на его повторение в посмертном существовании души. Такой же «потусторонний опыт» переживали и посвящаемые в дионисийские таинства: неистовые вакхические пляски под музыку тимпанов, кимвалов и флейт доводили мистов до экстаза (в буквальном смысле *ekstasis*, «исступление»), «в силу которого человеку казалось, что его душа оставляет тело и самобытно уносится в неведомые миры»<sup>21</sup>.

Если с этой точки зрения взглянуть на описанное выше «дело о вакханалиях», то мы увидим в позиции римского сената непонимание самой сущности таинств: вакханалии истолковываются прежде всего как отправление «вредного» и «порочного» обряда, а их «психоделическая» подоплека, связанная с вопросами посмертной жизни, остается абсолютно закрытой для блюстителей нравственности. Это связано с тем, что вопросы посмертного существования души до некоторой поры совсем не занимают римское религиозное сознание. Несмотря на то что римской религии были известны подземные божества, очень долгое время в Риме не существовало никаких представлений о посмертной жизни души и о какой-то связи пороков и добродетелей с карой или наградой после смерти<sup>22</sup>.

Отношения с богами были основаны на обрядности и, значит, прежде всего на идее коллективного общения с ними: индивидуальное и «неформальное» общение с «потусторонним», способом достижения которого были мистерии, в римской религии никак не практиковалось. Любопытным знаком такого отношения к богам было удивление римлян поведением упомянутого Сципиона Африканского: он каждый день приходил в храм на Капитолии и некоторое время пребывал там в одиночестве и безмолвии, как бы молчаливо общаясь с богами; в результате римляне решили, что это «муж божественный» и божественного происхождения<sup>23</sup>.

В Греции уже в VI в. до н. э. возникает достаточно стройное учение орфиков, посвященное именно «божественному» происхождению души, ее «падению» и возвращению в прежнее «небесное» состояние. В орфическом учении восточные влияния (представление о переселении души в разные тела) переплелись с интеллектуальным переосмыслением древних мифов и мистерияльной практики. Так, миф о растерзании Диониса титанами, заманившими его к себе с помощью зеркала, толкуется как космогоническая история «падения» души в тело: отражение Диониса в зеркале является символом возникновения первичной «сверхчувственной» души в чувственном, материальном мире; превращения убегающего от титанов Диониса означают «переселение»

души в разные тела; растерзание и поглощение тела Диониса настигшими его титанами — подчинение души «чувственному», «страстному» состоянию, символом которого и являются титаны.

По мифу, сердце Диониса спасает Афина — так же и мист, участвующий в дионисийских таинствах, должен был «спасти» свое сердце, т. е. внутреннюю духовную сущность, от обезображивающего влияния материального «титанического» мира. Помимо участия в таинствах, необходимо было вести определенный, близкий к аскетическому образ жизни, — если посвященный проводил жизнь «правильно», он мог надеяться, что после ряда перевоплощений его душа окончательно освободится из «темницы тела» и будет вечно пребывать в посмертном блаженном существовании.

Орфическое учение оказало большое воздействие на формирование этических представлений в греческой философии и вообще на религиозное сознание греков. Подчеркнем, что орфическое учение не принадлежит «официальной» религии, — отмеченная нами относительная свобода в области представлений о богах способствовала развитию оригинальных теологических концепций и соответствующей психотехнической практики. Эта же свобода породила и еще один самобытный и очень значимый для греческой культуры феномен — философию.

## Интеллектуальная революция в Греции. Пифагор. Попытка «социального моделирования»

Примерно к тому же времени, когда в Афинах были учреждены Великие Дионисии и был письменно закреплён «канонический» вариант поэмы Гомера, — т. е. к последней трети VI в. до н. э., — относится деятельность легендарного Пифагора. Пифагорейское учение во многом представляло собой понятийную трактовку орфических концепций: пифагорейцы, по-видимому, были связаны с орфиками и использовали их «священные сказания», — но последние переосмыслились на основе «отвлечения» понятий от мифологических образов.

Так, можно сравнить знаменитую пифагорейскую таблицу противоположностей, приводимую Порфирием<sup>24</sup> и близкую таблице Аристотеля, представленной им в «Метафизике» (986 а 22 сл.), с надписями на орфических пластинках, найденных в Ольвии и датируемых серединой V в. до н. э.: «...такие пары, как *свет — тьма, хорошее — дурное, мужское — женское*, в таблице пифагорейских противоположностей вполне сопоставимы с парами на культовых пластинках из Ольвии: *жизнь — смерть, истина — ложь, душа — тело* и с ними согласуются»<sup>25</sup>. Но другие пифагорейские противоположности, такие, как *прямое — кривое, правое — левое, предел — беспредельное, покоящееся —*

*движущееся, единое — множество, нечет — чет, квадрат — параллелограмм*, предполагают специальную научную разработку.

Пифагорейцы переводили метафоры на язык понятий, создавая «рационалистическую» версию мифо- и теологии орфиков; аллегорически толкуя Гомера, они находили у него учение о строении космоса или о природном «составе души», — в перекодировании такого рода происходило становление нового мыслительного пространства — понятийного, новой интеллектуальной деятельности — философской. Основным пафосом этой новой мыслительной практики было нахождение в разных предметах и явлениях некоего общего «идеального» основания — того, что не очевидно, а умозрительно. Пифагорейцы считали таким «идеальным» основанием чувственного мира *число*, — это положение послужило фундаментом для возникновения в Греции не прикладной, а «чистой» математики и геометрии.

Еще ионийские натурфилософы пытались определить единую основу сущего: Фалес считал, что это вода, Анаксимен — воздух; данные «физические» элементы отличались от абстрактной, вневещественной сущности, каковой являлись «апейрон» Анаксимандра или «логос» Гераклита. Легендарные мудрецы и натурфилософы создали предпосылки для возникновения философии, но первым ее представителем, который ввел само понятие философии, был именно Пифагор. Дело не только в том, что пифагорейцы искали общую основу мироздания, некий идеальный космический закон — они создали в греческой культуре прецедент «школы» с определенными методами обучения, передачи знания и специфическим образом жизни.

Понятийное осмысление мира, интеллектуальная деятельность как таковая не были для пифагорейцев самоцелью — Пифагор стремился прежде всего к созданию своего рода «философской религии». В соответствии со множеством свидетельств Пифагор называл себя преемником орфиков и даже говорил, что именно Орфею принадлежит мысль о неизменной сущности числа, составляющей основу космоса и являющейся «корнем жизни героев, богов и демонов»<sup>26</sup>. Пифагорейская община — это не философская школа, каковой станет впоследствии Академия Платона или Ликей Аристотеля, а скорее религиозный орден, главная цель которого — жизнь в соответствии с божественными установлениями. Однако, провозглашая свое следование древней мудрости, называя в ее числе знания халдейских магов и египетских жрецов, пифагорейцы совершили *интеллектуальную революцию* в Греции: они не столько следовали традиции, сколько создавали ее сами на основе найденных ими «идеальных» законов.

Представления о числе как основе космической гармонии отразились во взглядах Пифагора на социальную жизнь. По преданию, Пифагор, приехав в Кротон, посоветовал его жителям воздвигнуть храм Музам — их покровительство должно было обеспечить кротонцам гармонию и согласие, поскольку «хоровод Муз всегда один и тот же и

столь же постоянен, сколь постоянны согласие, гармония, ритм — все, что порождает единодушие»<sup>27</sup>. Хоровод Муз для Пифагора — символическое выражение общего закона бытия, в соответствии с которым надо строить жизнь.

Высказанный взгляд на единую «согласованную» основу сущего получает дальше в речи Пифагора неожиданный для кротонцев поворот: «божественный учитель» предлагает жителям города создать общую казну — «это будет прочное установление, если все граждане будут равны и никому не достанется больше, чем должно по справедливости»<sup>28</sup>. Представление о гармоничном строении космоса, выражаемом постоянным и согласным хороводом Муз, оказывается моделью для устройства социальной справедливости. Нарушение справедливости, установленной самими гражданами на основе «идеального закона», равнозначно, по Пифагору, нарушению всего мирового порядка.

Здесь наиболее архаичное смыкается с революционным: для архаической ментальности порядок в социуме всегда определенным образом отражает строй мироздания, но у Пифагора последний осмысливается по-новому — представления об устройстве космоса взяты не из традиционных текстов или устной традиции (хотя Пифагор и ссылается на нее), а выработаны путем интеллектуальной деятельности. Именно отсутствие в древней греческой традиции соответствующих представлений вызвало удивление греков; предлагаемая Пифагором социальная модель и «идеальный образ» человека, отражающий идею «души» как аналога космической гармонии, достаточно сильно отличается от воззрений на общество, богов и человека в «Библии греков», поэмах Гомера. Позднее Платон сравнивает Гомера и Пифагора как «учителей жизни» и отдает приоритет последнему: по мнению Платона, Гомер в изображении жизни руководствуется не *знанием*, а *подражанием*<sup>29</sup>, тогда как пифагорейский способ «воспитания» основан именно на знании<sup>30</sup>.

Пифагорейская школа стала в Греции первым примером моделирования «идеального сообщества», основанного не на «подражании» традиционным образцам, а на осмыслении общих законов бытия. Новая область интеллектуальной деятельности — философия — явилась фундаментом для новых социальных, антропологических, эстетических воззрений.

Таким образом, уже в конце VI в. до н. э. в Греции настойчиво заявляет о себе мыслительная тенденция, связанная с рефлексией традиционной «нормы»: из конкретных феноменов извлекаются абстрактные основания, которые воспринимаются в качестве «законов»; в свою очередь, эти «законы» становятся базой мыслительного конструирования самых разных «моделей» бытия в целом, общества и человека в частности.

## «Идеальное» и «эмпирическое» в Греции и Риме: искусство и историография

В V в. до н. э. поиски идеальной нормы определяют собой весь строй греческой культуры. Находимые идеальные основания реализуются в архитектуре, искусстве, литературе: период, традиционно называемый *классическим*, выражает стремление греков воплотить отвлеченные «космические закономерности» в конкретной живой пластике, — будь то пластика скульптуры или речи.

«При обращении к памятникам искусства классического периода поражает соразмерность, гармоническая целостность искусства, единство его художественного языка. Не случайно в эту эпоху разум эллинов ищет и формулирует закономерности, лежащие в основе правильного — прекрасного здания, статуи, драмы, песни. Понятие канона (меры), анализ зуритмии, симметрии как соразмерности и ясной построенности целого особенно глубоко разрабатываются именно в это время. И это не отвлеченные от живой практики философско-эстетические конструкции, не свод ремесленных рецептов и жестких догм, сковывающих творчество, — это стремление уразуметь, познать меру, лежащую в основе живого творческого процесса, понять внутреннюю логику живого единства искусства своего времени. Поэтому об этих понятиях рассуждали не только философы, но и сами мастера искусства — живописцы, зодчие, ваятели»<sup>31</sup>.

В середине V в. до н. э. создается система отношений, определяющих совершенные пропорции человеческого тела, — она связывается с возникновением так называемого канона Поликлета; этот скульптор не только применил принцип канона при построении образа, но и теоретически осмыслил понятие канона в своем трактате по искусству. Такое объединение художественной практики и теории — наглядный пример рефлексивного обоснования воплощаемой в конкретике «идеальной нормы».

Канон совершенных пропорций тела — это перенесение найденных законов макрокосма на человеческий микрокосм. Такой же перенос обнаруживается в других областях культуры: представления о гармонии, мере, ритме, симметрии разрабатываются в сфере стихосложения, танца, архитектуры. Поскольку эти представления выражают общие воззрения на разумную закономерность бытия в целом, греческая культура первой половины V в. до н. э. характеризуется ярко выраженным изоморфизмом: так, фронтовая композиция, например, храма Зевса в Олимпии с ее классической симметрией — аналог словесной фронтовой композиции в трагедиях Эсхила — «Персы», «Семеро против Фив»<sup>32</sup>.

В «Персах» геометрический центр пьесы – песнь хора, которая является одновременно центральной и для идейного замысла трагедии; обрамление – две примерно равновеликие хоровые партии в начале и конце трагедии. Такое построение – не просто имитация в словесном произведении образа пространственной симметрии, но и воплощение благодаря ему представлений о божественной мерности событий. Подобное отражение внутреннего смысла описываемого в самой формальной организации повествования обнаруживается и в «Истории» Геродота.

История в понимании Геродота определяется двумя планами бытия – божественным и человеческим. На человеческом уровне причиной какого-либо события является некий «первопроступок», *aitia*, *agche*; затем возникают его последствия, достигают кульминации и затихают. «А на божественном уровне к этому добавляется еще надзор за мерой: чтобы никакая волна в этой череде не вставала слишком высоко; если это происходит, то божество восстанавливает равновесие... Интерес Геродота к истории – это интерес, во-первых, к мотивам человеческих поступков... а во-вторых, к угадыванию того предначертанного божественного плана, в который эти поступки должны укладываться (реконструкция будущего по оракулам)»<sup>33</sup>.

«Структура события» по Геродоту выглядит следующим образом: первопроступок – последствия – кульминация – «затухание» последствий – возвращение к «норме». История оказывается чередой «драматических циклов», предначертанных божеством и не выходящих за границы «божественной мерности». «Вся описанная Геродотом эпопея предстает как одна многоактная драма, герой которой – персидская держава – совершает сначала величественные подвиги, подчиняя себе огромные пространства Азии, затем преступает положенный естественный предел, стремясь простереть свое владычество на Европу, и в наказание за это низвергается с достигнутых высот»<sup>34</sup>.

Симметрия исторического цикла воплощается Геродотом в симметрии рассказа о нем. Реконструкция замысла неоконченной геродотовской «Истории» показывает, что автор представлял свое сочинение в виде такой же фронтовой композиции с семантической и объемной симметрией относительно центра событий, как в трагедиях Эсхила или на фронтоне храма Зевса в Олимпии. Таким образом, идеальная «схема события» в исторической прозе Геродота предстает как художественная композиционная гармония повествования.

Если мы обратимся к пониманию истории у римлян до их встречи с греческой культурой, то увидим, насколько оно было иным. Источниками для первых римских историков служили родовые предания и жреческие анналы государственного архива. Жрецы-понтифики в Риме вели особые календари, в которые кратко записывались основные события, происшедшие в тот или иной день, или тексты государственных документов, в этот день обнародованных. Постепенно календар-

ные записи образовали своеобразную хронику официальной — государственной и религиозной — жизни Рима. Свои записи понтифики вели строго хронологически и только называли события, не описывая их; стиль их был предельно деловым и жестким, без всяких литературных украшений.

В такой летописи не было записей о причинах и следствиях событий, т. е. никак не фиксировались тенденции изменений в римской жизни: хроника протягивала «линейную» связь между прошлым и настоящим, но того, что мы бы назвали собственно «историческим», в ней не было: «история» подменялась хронологией, а само временное измерение реальности парадоксальным образом «зависало» в условном пространстве Города. «Время» в римских анналах можно сравнить с движущейся и одновременно покоящейся стрелой из известной апории Зенона.

Ранние римские историографы, так называемые анналисты (первый из них, Квинт Фабий Пиктор, создал свое сочинение ок. 210–205 гг. до н. э.), унаследовали из летописных источников обычай рубрикации событий по годам; Катон Старший (234–149) пытался отойти от формы анналов и в своих «Началах» распределял события не по годам, а в зависимости от однородности фактов, — в такой группировке событий уже можно уловить тенденцию к осмыслению того, что стоит за фактами. Младшие анналисты (вторая половина II в. до н. э. — первая половина I в. до н. э.), находясь под влиянием греческой риторики, смотрели на историографию прежде всего как на литературу. Один из младших анналистов, Семпроний Азеллион, пишет, что «просто сообщать о случившемся недостаточно — надо показать, каким образом оно произошло и какие намерения за этим стояли»<sup>35</sup>, — но подобный взгляд на историю не поднимался до осмысления исторических закономерностей, а оборачивался расцветиванием реальных событий занимательными домыслами вплоть до изображения мыслей древних римских героев. Описание истории у анналистов не определялось никакими философскими концепциями «исторического». Первая концептуальная история Рима, появившаяся во II в. до н. э., принадлежит греку Полибию: он ищет единые закономерности мировой истории и осмысляет судьбу Рима как ее часть.

Характерно, что форму анналов принял и ранний римский эпос, в котором переплелись попытки подражания греческим образцам и исконно римская летописная традиция. Энний в «Анналах» стремится рассказать всю римскую историю, от Энея до своих современников. Первые части эпоса, посвященные легендарным событиям, еще отмечены художественным распределением материала, но последующие книги, повествующие о реальной истории, превращаются в «метризованную летопись»<sup>36</sup>: Энний, как настоящий хронист, постепенно прибавляет к своей эпопее новые книги, описывая в них события последних лет.

Здесь наглядна разница в греческом и римском «историческом сознании»: если «История» Геродота напоминает «эпическую драму», в которой исторические события представлены как реализация большого, «запрограммированного» волей богов цикла, то у Энния, наоборот, сам эпос оказывается летописью. Как фронтонная композиция у Геродота воплощает его идею «симметричных» исторических циклов, так и «суммарный» состав энниевских «Анналов» является знаком «линейного» отношения к истории: главное для такого эпоса — протянуть непрерывную цепь событий из прошлого в настоящее; кроме того, описание в эпосе событий современности проявляло четкую тенденцию к восхвалению современных римских деятелей, т. е. ориентацию на панегирик.

Ранняя римская и греческая историография, как и сфера поэтического творчества, обнаруживает отмеченное нами различие двух культур в способах осознания действительности. Греки пытаются осмыслить общие предпосылки факта или явления, выстраивая «идеальные схемы» реальных феноменов — будь то человеческое тело или исторические события; для римлян важнее всего эмпирическая конкретика: это отражается и в специфике римского скульптурного портрета, который в самых ранних своих образцах (III в. до н. э.) обнаруживает интерес к индивидуальности человека и пытается передать не обобщенные «типические» черты в соответствии с представлениями об «идеальном», а реальное внешнее сходство.

## Деятельность Перикла и его круга: социально-культурное проектирование

В середине V в. до н. э., в «золотой век Перикла», жители Афин, казалось бы, находят искомую «вселенскую гармонию» и воплощают ее в социальном устройстве полиса. Реформы Солона и Клисфена способствовали развитию представлений об «исономии», равенстве; деятельность Перикла укрепила демократию в Афинах, а сам феномен афинской демократии одновременно усиливал тенденцию к рефлексивно-понятийному осмыслению действительности.

В знаменитой речи Перикла, переданной Фукидидом, отражен взгляд творцов «золотого века» на самих себя; афинское государство было, конечно, не таким «идеальным», как изобразил его Перикл, но в самом характере изображения прочитываются черты мышления, свойственные преобразователям. Перикл восхваляет афинское равноправие, афинскую свободу, афинский образ жизни и воспитания, любовь афинян к мудрости и красоте, наконец, их стремление к предварительному обсуждению и «уяснению» предстоящих дел в речах. Свой панегирик Афинам Перикл подытоживает высказыванием: «Говоря коротко, я утверждаю, что все наше государство — центр просвещения Эллады»<sup>37</sup>.

Из высказываний Перикла ясно, что он считает Афины обществом, близким к «идеальному», своего рода социальным и культурным эталоном, — и самое главное, что этот эталон возник не в результате «подражания» каким-то древним или чужеземным образцам, а благодаря собственному творчеству афинян: «Наш государственный строй не подражает чужим учреждениям; мы сами скорее служим образцом для некоторых, чем подражаем другим»<sup>38</sup>.

Афиняне сами создают свои законы и культурные нормы — причем их нормотворчество, как следует из речи Перикла, основано на рациональном постижении реальности, связанном с всесторонним «промысливанием» фактов: «Мы сами обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами. Превосходство наше состоит также и в том, что мы обнаруживаем и величайшую отвагу и зрело обсуждаем задуманное предприятие; у прочих, наоборот, неведение вызывает отвагу, размышление же — нерешительность»<sup>39</sup>.

Перикл фиксирует здесь важнейшую отличительную особенность афинян: их деятельность основана на «размышлении», знании, тогда как у «прочих» основанием действий является «неведение». Эти слова можно отнести прежде всего к самому Периклу, для которого характерно философское и историческое осмысление собственного социального и культурного реформаторства.

Главным в деятельности Перикла являлось укрепление демократического государственного строя и стремление превратить Афины в «образцовый» город — при этом образцом должен был стать не только способ управления государством, но и сам облик Афин, зримое воплощение «победы разума» во всех областях жизни. При Перикле новый облик получил Акрополь, разрушенный персами: были построены Парфенон (храм Афины), Эрехтейон (храм, посвященный первому легендарному царю Афин Эрехтею), Тесейон (храм Гефеста); был заново отстроен Пирей, превратившийся из небольшой гавани в огромный порт. Предшественники Перикла тоже уделяли внимание новым застройкам и украшению города: Писистрат снабдил город водой, построил агору и монументальный вход в Акрополь; Кимон заложил Тесейон и построил Цветной портик. Однако их усилия по обновлению вида Афин были спорадическими, — у Перикла же строительство принимает характер осуществления социально-экономического и культурного проекта.

Как говорит Плутарх, Перикл «предложил народу обширный план сооружений и проекты многочисленных работ по разным отраслям ремесла, рассчитанные на продолжительное время, так, чтобы население, остающееся дома, могло наравне с отъезжающими моряками или воинами, несущими гарнизонную или походную службу, получать со-

держание от казны и иметь долю в прибылях»<sup>40</sup>. Таким образом, одновременно решалось несколько задач: во-первых, широкое строительство привлекало иностранцев, увеличивалась торговля Афин, повышался заработок ремесленников («строители, скульпторы, кузнецы, камениотесы, ювелиры по золоту и слоновой кости, живописцы, эмалировщики, резчики, ...купцы, матросы и лоцманы, ...каретники, извозчики, погонщики мулов, ...канатные мастера, ткачи, седельщики, рабочие, занимающиеся прокладкой дорог, ...рудодокопы»<sup>40</sup>), одним словом, практически весь город получал теперь жалование у государства.

Во-вторых, участвующие в строительстве словно «заражались замыслами Перикла» — мысль о превращении Афин в «центр просвещения Эллады» становилась близкой всем афинским гражданам. Сам вид новых храмов и построек, их оформление способствовали утверждению идей гармонии, победы разума над стихиями — в новом архитектурном облике Афин воплощалась новая греческая ментальность. Такой грандиозный замысел возник у Перикла, по-видимому, не без влияния его друзей: в «кружок» Перикла входили философ Анаксагор, историк Геродот, поэт Софокл, скульптор Фидий, архитектор Гипподам, музыкант Дамон — общим у них было поклонение разуму, закономерности, равновесию и гармонии; каждый пытался воплотить эти принципы в своей сфере.

Геродот видел равновесие в цикличности истории и реализовывал его в симметрии своего сочинения; Софокл прославлял разум и силу человека, подчинившего себе действительность, и одновременно настаивал на необходимости соблюдать меру; Дамон считал музыкальную гармонию аналогом гармонии общества; Гипподам впервые в Греции выдвинул принцип прямоугольной городской планировки и осуществил его в застройке афинского Пирея, а также на Родосе, в Милете и в новой афинской колонии Фуриях. Гипподамова схема, предусматривавшая четыре главные улицы и три поперечные, была основана на рассуждениях о государстве (деление граждан на ремесленников — землепашцев — военных) и на представлениях о гармонии. Своего рода философским резюме всех этих воззрений было положение Анаксагора о том, что миром правит «нус», вселенский Ум — творящая и упорядочивающая причина сущего.

Общение с просвещенными друзьями давало Периклу возможность посмотреть на свою деятельность с разных сторон, одновременно подчинив ее идее рационального проектирования. Проявившаяся уже у Пифагора тенденция социального «моделирования», опирающегося на знание божественных законов, оборачивается в деятельности первого стратега попыткой создания «реального идеального полиса». Конечно, в усилиях Перикла по созданию «центра просвещения Эллады» играли роль конкретные социальные и экономические причины, — но более важным для последующей истории греческой культуры оказался тот фактор, что социально-культурные преобразования

имели подобие концептуального обоснования и представляли в сознании их творцов как реализация некоего всеобщего разумного закона.

В Риме инициаторы любых реформ, как правило, апеллировали к прошлому — несмотря на то что необходимость изменений диктовалась самой действительностью и новыми потребностями общества, реформаторы мотивировали необходимость своих предложений и обосновывали их правильность тем, что они соответствуют традиции и нравам предков. Так, аграрная реформа Гракхов мотивировалась необходимостью преодолеть *возникшее* имущественное неравенство, *вернуть* прежнюю соизмеримость земельных владений, *восстановить* справедливость. Это не отменяло введения новшеств — однако «прогрессизм» выступал в Риме чаще всего как обоснование конкретных прагматических мероприятий и не возвышался до самоосознания, до теоретического осмысления.

У Перикла, напротив, мы видим признание ценности *нового*: когда он говорит, что афинские установления не похожи ни на какие другие, а их основа — разумное обсуждение вариантов предстоящего, в этом прочитывается позиция «новатора», высоко ставящего самостоятельное «изобретение» обращенной в будущее «идеальной нормы». Хотя Перикл не подвергает осуждению старые традиции, пафос его речи, переданной Фукидидом, — в восхвалении нового, созданного творчеством афинян: «Создавши могущество, подкрепленное ясными доказательствами и достаточно засвидетельствованное, мы послужим предметом удивления для современников и потомства, и нам нет никакой нужды ни в панегиристе Гомере, ни в ком другом, доставляющем минутное наслаждение своими песнями в то время, когда истина, основанная на фактах, разрушит вызванное этими песнями представление»<sup>41</sup>.

Как видим, здесь Перикл достаточно явно противопоставляет традицию и современность — последняя выступает у него в первую очередь как более «разумное», нежели гомеровская архаика, состояние общества и ее девизом становится «истина, основанная на фактах».

## Софистика как парадокс демократии

В качестве попытки воплощения проекта «идеального города» можно в какой-то степени рассматривать и основание в 443 г. до н. э. Фурий, афинской колонии в Южной Италии. Во главе переселенцев стояли знаменитый софист Протагор Абдерский, тоже входивший в круг Перикла, и упомянутый Гипподам Милетский; в Фуриях жил и Геродот, и, по мнению некоторых ученых, именно там написал он свою «Историю»<sup>42</sup>.

Протагором был написан проект «рациональной» конституции полиса, а под руководством Гипподама в Фуриях стали прокладывать

улицы под прямыми углами. Однако рациональность проекта нового города, вызвавшаяся и в составлении «писаной» конституции, и в новых архитектурных принципах, находилась в некотором противоречии с обоснованием самого переселения: перед выведением колонии Перикл заручился согласием дельфийских жрецов, и соответственно основание Фурий считалось делом, указанным самим Аполлоном. Парадоксальное смешение божественной воли и человеческого разума, самому себе определяющего норму, — отличительная черта «золотого века». Обратной стороной внешней гармонии был мучительный для интеллектуалов этого времени вопрос: что же такое настоящий «закон» — незыблемое божественное установление или результат мыслительных усилий человека? Сама практика демократии и успешная творческая и социальная деятельность афинян подсказывали положительный ответ на последнюю часть вопроса, — но в таком случае как соблюсти равновесие между «человеческим» и «божественным»?

После написания Протагором конституции для Фурий в Афинах, как считает Ф.Ф. Зелинский, должны были обостриться споры о «писаном» и «неписаном» законе и «Антигона» Софокла, поставленная незадолго до 440 г. и отражающая размышления поэта о божественных и человеческих установлениях, могла звучать как реплика в философском споре знаменитого поэта и не менее знаменитого софиста. В «Антигоне» моральная победа героини над нарушающим старинный закон Креонтом выглядела как ответ Софокла на протагоровский девиз: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих». «Антигона» заканчивалась такими словами корифея хора:

«Человеку сознание долга всегда —  
Благоденствия первый и высший залог.  
Не дерзайте ж заветы богов преступать!  
А надменных речей беспощадная спесь,  
Беспощадным ударом спесивцу воздав,  
Хоть на старости долгу научит»<sup>43</sup>.

По-видимому, участники кружка Перикла, объединяемые общностью интеллектуальных и социальных стремлений, не были так уж единодушны в оценке тенденций развития современного им афинского общества. С одной стороны, все названные друзья Перикла относились с пиететом к разуму и мощи человека — в той же «Антигоне» мы найдем настоящий гимн человеку:

«Много в природе дивных сил,  
Но сильнее человека — нет»<sup>44</sup>.

С другой стороны, трудно было не заметить тех последствий, которые несло с собой определение не бога, а человека в качестве «ме-

ры» всего сущего. Эти последствия не замедлили сказаться — быстро возрастающая в «массах» популярность софистов и их учений стала своеобразным знаком «победы» Протагора над Софоклом: афиняне, рукоплещая демонстрируемой Антигоной «героической» защите божественных установлений, на деле словно выбирали вариант судьбы Кронта, дерзнувшего посягнуть на их незыблемость.

Естественной оборотной стороной того, что Протагор представил человека как «меру», был его отзыв о богах: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка»<sup>45</sup>. Диоген Лаэртский говорит, что за такие слова «афиняне изгнали его из города, а книги его сожгли на площади, через глашатая отобрав их у всех, кто имел»<sup>46</sup>. Здесь мы снова сталкиваемся с проявлением отмеченного нами парадоксального смещения представлений о божественном и человеческом, — но уже не на уровне интеллектуальной элиты, а на уровне «народа», тех «простых» афинских граждан, которые, с одной стороны, с пугающей быстротой принимали новые законы, с другой — радели о соблюдении прежних устоев.

Нам известны многие случаи «войны» афинян с рационалистической мыслью, — достаточно вспомнить, как они осудили за «нечестие» Анаксагора, считавшего солнце раскаленной глыбой, а позднее — за «нечестие» же — Сократа. В мировоззрении этих «простых» афинян, по-видимому, не «умещался» анаксагорский вселенский Ум — слова Перикла о любви афинян к мудрости выглядят идеализацией действительности и выдают сокровенные желания самого преобразователя и небольшой группы его друзей. Но афиняне все-таки «полюбили мудрость» — не столько в лице философии, сколько в обличье софистики; недоверное изгнание Протагора кажется не столько выражением борьбы с «умом», сколько достаточно стихийным протестом «массы» против «умников». В диалоге Платона «Протагор» мы видим совсем иное отношение к софисту из Абдер, нежели описанное Диогеном Лаэртским: у дома, где остановился Протагор, с раннего утра толпятся афиняне, а реплики персонажей диалога рисуют картину огромной популярности Протагора в городе, признавшем софиста «мудрейшим из людей».

Подобное признание являлось вполне логичным со стороны афинян: демократизм экклесии и гелизии должен быть внутренне обеспечен представлениями о равенстве граждан не только в области законодательных прав, но и в сфере «способностей» и «добродетелей». Восходящее еще к гомеровским временам представление о врожденных «доблестях» и «добродетелях» («аретэ»), о том, что нравственное «благородство», внутреннее достоинство и мужество свойственны только «благородным» по происхождению, было оспорено самой жизнью: законодательная деятельность афинян ставила предел аристократическим притязаниям на исключительность в сфере социального творче-

ства и требовала признать не только равные права, но и равные способности всех граждан.

Именно такое признание осуществляли — некоторые только на практике, а некоторые и в теории — новоявленные «учителя мудрости». Софисты брались обучить добродетели, как любому другому искусству или науке: оказывалось, что за деньги можно научиться музыке, арифметике, физике, геометрии, астрономии, риторике — и этике. Стать «добродетельным» при помощи «специалистов по мудрости» можно было только усвоив определенные представления об этой мудрости и соответствующей ей добродетели.

Краеугольный камень софистической мудрости — субъективизм. Почва для появления и распространения субъективистской идеологии была подготовлена и предшествующей философией, и практикой демократии. В области философии наблюдалась следующая картина: вроде бы все философы признают приоритет неких умопостигаемых начал над чувственными, эмпирическими, — но сами эти начала на удивление отличны: огонь и логос Гераклита, сущее Парменида, число Пифагора — все это никак не согласовывалось между собой, а создатели учений отстаивали каждый свою истину. Оказывалось, что область умознания не гарантирует объективности и единственности истины, а наравне с изменяющимся чувственным миром приводит только к изменчивым «мнениям».

В области законотворчества зыбкость объективной истины проявлялась столь же ярко: сегодня принимается какой-то закон, а через некоторое время он доказывает свою непригодность и неправильность; кроме того, очевидно, что у разных народов учреждения и обычаи различны, хотя каждый претендует на их сакральность и обоснованность божественной волей. Выходит, что и представления о богах, и философские воззрения, и законодательная практика отражают всего лишь меняющиеся, субъективные человеческие «мнения», — таким образом, все становится либо одинаково «истинным», либо одинаково «неистинным».

Софисты могли теоретически оспорить любое утверждение и показать относительность любой ценности — и тем самым на практике высшей ценностью становилась способность убедить в своей правоте, вне зависимости от «содержания» точки зрения. Подобное умение было как нельзя кстати и в народном собрании, где, как правило, голосовали за предложение лучшего оратора, и в суде, где победу обеспечивали убедительные речи: естественно, наибольшим спросом у афинян пользовалась такая отрасль софистической науки, как риторика — искусство построения речей. Получалось, что философия поглощалась риторикой, но и учение о нравственности узурпировалось ею же: Протагор считает, что «добродетель», — это, во-первых, свободный от предрассудков ум, а во-вторых — искусство убеждать людей, т. е. красноречие; последнее оказывается у Протагора «политической добродете-

телью», иначе говоря, политические способности тоже определены как риторические навыки.

Вообще понятие добродетели обнаруживает у софистов свою условность: и традиционные, укорененные в обычаях, и философские, основанные на рефлексии, представления о ней не выдерживают натиска софистических доводов. Добродетель — это всего лишь условные нормы и соглашения, принятые в человеческом сообществе; «естественное» же состояние человека многими софистами определяется как «анархическое» существование в условиях всеобщей «войны». Возникает возможного следующего мыслительного поворота: если «естественный закон» — вовсе никакой не закон, а, напротив, беззаконие, значит, и основа демократических установлений, «исономия», — вовсе не выражение «высшего разума», космической гармонии и равновесия, а всего лишь одна из возможных попыток упорядочить «естественную» анархию.

Такой ход ставил под сомнение саму основу демократических ценностей — убеждение в необходимости равенства граждан. Как и в вопросе об «истине» все призрачно «двоилось» — абсолютно любое высказывание можно было равно признать истинным или неистинным, — так и в вопросе о равенстве происходило оборачивание исходных софистических посылок. Уравнивание «в правах» любых утверждений вело к единственной нужной «истине» — умению убеждать; «равенство» всех перед «естественным законом», понимаемым как «анархия», — к признанию единоличного «права сильного».

В диалоге Платона «Горгий» один из персонажей, софист, обосновывает и восхваляет право «сильной личности», свободной от навязанных обществом «условностей»: «...кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание»<sup>47</sup>. Оказывается, что «добродетель» и другие «условности» нужны «слабым», которые сами неспособны «возвыситься над толпой», «и потому толпа, стыдясь своей немощи и скрывая ее, поносит таких людей и объявляет своеволие позором и старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедливость, — потому что не знает мужества»<sup>48</sup>.

Как видим, здесь снова эксплуатируется аристократическое представление о «лучших по природе», только обосновывается оно не отсылкой к «благородству рода», а правом незаурядной личности строить жизнь по собственным законам. Одна из главных основ демократии — убеждение в ценности идеи равенства — опровергается доказательством, основанном на идее «естественности анархии»; провозглашается ценность противоположного убеждения — в необходимости и «законности» превосходства одного над другими. Круг замыкается: де-

мократические свободы, предполагающие независимость общества от чьих-либо единоличных установлений и породившие «свободу слова» и право на свободомыслие, опровергаются собственным «отпрыском» — софистической риторикой; оказывается, что ненавистная демократии тирания — наиболее «естественный» образ правления.

Такая «теоретическая» атака софистики против демократии вполне закономерно воплощается и на практике: глава «тридцати тиранов», участников олигархического переворота 404 г. до н. э., ученик софиста Горгия, Критий как бы реализует следствия, вытекающие из идеологии учителя. Государство для Крития — учреждение для сдерживания эгоистических порывов людей, террор — необходимое и оправданное средство управления, а религия — «выдумка» умных людей для «запугивания» необузданной толпы:

«Тут-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый умыслил  
Страх изобрести пред богами для смертных людей, чтобы было  
Пугало злым на тот случай, если хотя бы и тайно  
Будут творить что-нибудь, или скажут, иль даже замыслят»<sup>49</sup>.

Критий, как видим, прямо ставит «умного человека» на место бога, а религию объявляет «пугалом» для народа. Обеспеченная новейшими хитроумными изысками софистики «теоретическая» апология сильной личности воплощается в древнейшей практике тирании.

Логика «демократизма», взявшего на вооружение софистику, неумолима. Перикл и его кружок верят в разумную справедливость и стремятся обосновать существование демократического общества и его законов представлениями о вселенском разуме и гармонии. Согласование на уровне социума двух мер — «божественной» и «человеческой» — обеспечено пока авторитетом самого Перикла. Один из членов кружка, Протагор, участвуя в проектировочной деятельности «первого стратега», пишет рациональную конституцию — и формулирует софистический девиз о единственности «человеческой меры». Горгий, также причастный к «обучению» Перикла, теоретически обосновывает ненадежность любого рассуждения и любой человеческой мысли: «разумность» демократии оказывается под вопросом. Один из блестящих учеников Горгия, Критий, на практике воплощает софистическую теорию и обосновывает все тем же «разумом» уже не демократию, а ее противоположность — тиранию.

## Разлад пифагорейской «гармонии»: поиск Сократом новой «истины о душе»

Подспудно расшатываемое софистами относительное «ментальное равновесие» «золотого века» резко нарушилось из-за Пелопоннесской войны. Переменчивый и в целом трагичный для Афин ход

войны стал лучшим доказательством провозглашаемого софистами релятивизма: ненадежность демократического способа принятия решений проявилась в крайне противоречивых постановлениях народного собрания, вызванных психологическим напряжением и перевозкой обстановки. Стало очевидно, что «народ» принимает решения в зависимости от того или иного «настроения», под влиянием той или иной речи.

Пока главным оратором был неподкупный Перикл, умеющий направить настроение толпы в нужное русло и руководствующийся при этом идеями «справедливости», афиняне принимали «правильные» решения. Когда Перикла не стало, а его место на трибуне заняли гораздо менее достойные люди, афинский демос в полной мере обнаружил те черты, которые софисты приписывали «тупой толпе». Прочно установленные на первый взгляд социальные «равновесие» и «гармония» превратились в разлад и «бытия», и «мышления».

Эта социокультурная ситуация отразилась и в литературе последних десятилетий V в. до н. э. — как на уровне содержания, так и в области «формы». Принцип «фундаментальной симметрии» перестает быть столь важным принципом литературы, как в эпоху греко-персидских войн и «золотого века»: в трагедиях Еврипида мы не найдем такой классической фронтовой композиции, как у Эсхила, а композиция исторического сочинения Фукидида радикально не похожа на композицию сочинения Геродота. Фукидид, воспринявший у «отца истории» идею всемирно-исторического закона, интерпретировал этот закон по-другому — и в соответствии с его трактовкой изменился сам принцип построения сочинения.

«В основу своего труда Фукидид положил методы известных ему наук о человеке: гиппократовской медицины и софистики. Медицина давала общую схему для оценки и анализа действительности: Пелопоннесская война представляла у Фукидида как состояние болезни и кризиса, и он видел необходимость в постановке диагноза, вскрытии причин и прогнозе на будущее. Софистика позволяла ему определить характер этих причин как общих стимулов человеческого поведения — природных склонностей, соображений выгоды и т. п.». Геродотовская схема «исторических циклов», мерность которых диктуется волей богов, заменялась теперь новой концепцией, «где игра человеческих страстей и потребностей становилась определяющим фактором хода истории»<sup>50</sup>.

Напряженные размышления о природе человеческих страстей, приводящих к роковым последствиям, характерны для «философа на сцене», третьего великого трагического поэта Греции Еврипида. Структура его трагедий гораздо сложнее, чем у «симметричного» и «устойчивого» Эсхила, — и это соответствует сложности описываемых им явлений жизни. Еврипид показывает условность, неустойчивость всех человеческих установлений, своеобразие и «капризность» толпы, принимающей решения, неумолимость богов и неспособность человека

противостоять внутренним неукротимым порывам. Еврипид как бы отражает софистические концепции, — но с другим оценочным знаком; «релятивность» сущего и человек в качестве «меры всех вещей» воспринимаются им не как благо, а как неизбежный трагизм бытия.

Нарушение социального равновесия отражено у Еврипида прежде всего как нарушение гармонии «души». Восстановима ли она, или нужно искать новую «истину о душе»? Такую новую «истину о душе» пытается найти Сократ — и опровергает восходящие еще к воззрениям пифагорейцев представления о душе как «гармонии». Но эти представления отвергают и софисты, — что же пытается предложить Сократ, их непримиримый противник? Платон в диалоге «Федон» описывает это следующим образом: Сократ ведет беседу с учениками, находясь в тюрьме по приговору присудивших его к смертной казни афинян и дожидаясь исполнения приговора; предмет разговора — бессмертие души; Сократ выслушивает мнения учеников и предлагает свои аргументы в пользу бессмертия.

Один из присутствующих, Симмий, ссылаясь на общепринятые взгляды, утверждает, что «душа — это действительно своего рода гармония». Из этого делается вывод: «...значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается — из-за болезни или иной какой напасти, — душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников...»<sup>51</sup>. Сократ опровергает подобное представление: гармония, по его мнению, лишь внешнее проявление «состава» души, да и то не всякой; сама же душа — не «составная», а «простая», и эта неуловимая «простота» является тем, что руководит разными «частями» гармонии или дисгармонии.

Душа «властвует над всем тем, из чего, как уверяют, она состоит, противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает... то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны»<sup>52</sup>. Последние слова — «со стороны» — указывают на суть сократовских представлений о душе, которая, будучи «простой», может осознавать собственные проявления, стоя как бы над ними.

Сократ понимает, что гармония — «составна», а значит, разрушима; он пытается выразить свою главную философскую интуицию о существовании неких «неразрушимых» идей типа «прекрасного самого по себе» или «справедливого самого по себе»; в соответствии с этой интуицией существует «идея души» как «идея жизни», лежащая в основе гармонии или дисгармонии и не смешивающаяся с противоположной ей «идеей смерти», разрушения.

Ход Сократа в его споре с софистами вполне логичен. Софисты указывают, например, на многообразие представлений о справедливости и на основании этого делают вывод об отсутствии единого «при-

родного» закона справедливости. Сократ отправляется от того же, но приходит к обратному: если есть множество самых разных «выражений» справедливости, то этим подтверждается, что разные люди в разные эпохи, не сговариваясь друг с другом, подразумевали существование чего-то «справедливого». Не столь важно, что представления о справедливости не совпадают, — гораздо важнее, что существует сама «идея справедливости»; дело не в том, что есть разные законы, а в том, что их наличие продиктовано самой «идеей закона».

Сократ собственной судьбой подкрепляет свои философские выводы: когда друзья предлагают ему бежать из тюрьмы, он отказывается, мотивируя это необходимостью соблюдать закон. Сократ предлагает своему другу Критону представить, что к ним в качестве собеседников явились сами Законы и Государство, — и такая персонификация абстрактных понятий выглядит как «посещение» Сократа самой «идеей закона» и «идеей государства». Далее так же персонифицируются Город и Отечество, — и оказывается, что Сократ ведет речь не об изменчивых «законах» афинян, а о тех, не зависящих от решений людей, Законах, которыми определяется само условие существования человеческого общежития.

Афинян Сократ не столько винит, сколько жалеет, — он видит насквозь их слабости и в своей защите на суде говорит, что эти «добрые люди» сегодня склоняются к одному, завтра к другому; сам же он предпочитает отвечать не перед людьми, а перед самой справедливостью. «Нет, Сократ, послушайся ты нас, своих воспитателей, — говорят ему Законы, — и не ставь ничего впереди справедливости — ни детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь, чтобы, придя в Аид, ты мог оправдаться этим пред тамошними правителями»<sup>53</sup>. Незримые «собеседники» Сократа убеждают его в том, что если он не будет избегать приговора, то «уйдет отсюда» обиженный не Законами, а людьми. Сократ поступает так, как велит ему «внутренний голос», — и становится «единоличным» защитником Законов. То, что у «мужей афинян» и потакающих им софистов является поводом для споров, для Сократа оказывается воплощением личной судьбы — как в мистериях человек «превращается» в божество, так Сократ становится воплощенной «идеей справедливости» и тем подтверждает для учеников и потомков правильность своей интуиции.

## Риторика и философия: отношение к «логосу» и два типа образования

В IV столетии до н. э. в Афинах расцветают философия и риторика. Утверждается новый, негомеровский, тип образования: философский (основатель первой «регулярной» философской школы —

Платон) и риторический («отцом» риторической образовательной программы считается знаменитый ритор Исократ); главным в «пай-дейе» (воспитании) теперь признается не столько гармония «мусического» и «гимнастического», сколько умение рассуждать и высказывать свои рассуждения в слове. Две образовательные установки – философская и риторическая – противопоставляют себя друг другу; спор философов и раторов о «слове», о природе «речи» выражает противостояние двух принципиальных мыслительных установок и продолжает «агон» Сократа и софистов.

И софистика и философия ставят «логос» очень высоко, – но осмысливают его по-разному. Один из ранних софистов, Горгий, говорит, что «слово – великий властитель, телом малое и незаметное, совершает оно божественные дела. Ведь оно может и страх пресечь, и горе унять, и радость вселить, и сострадание умножить»<sup>54</sup>. Такое представление о слове, эмоционально преобразующем слушателей, восходит к сакральному и мифопоэтическому измерению «логоса», посредством которого на людей воздействует божество (см. выше о связующей цепи «божество – поэт – рапсод – слушатель» в диалоге Платона «Ион»). Однако представление о «божественности слова», существующее в греческой культуре в немалой степени благодаря поэзии, в софистике расставляет новые акценты: если образ «поэта-пророка» определял отношение к логосу как к вдохновленному божеством «посланию свыше», то образ хитроумного учителя мудрости, играющего словом ради своих целей, как бы «очеловечивает» логос, расширяя и углубляя культурное измерение словесного творчества.

Отношение к слову у философов, спорящих с софистическими идеями условности всего сущего, в том числе и языка (прежде всего у Сократа и Платона), отражает общее убеждение «идеалистической» философии в существовании онтологических умозрительных законов, определяющих изменчивое эмпирическое бытие. Софисты считают, что значения слов не имеют отношения к их звучанию, те или иные наименования предметов диктуются неким соглашением людей – доказательством служит то, что в разных языках одно и то же называется по-разному; идея конвенциональности языка – отражение общесофистического релятивизма, заявленного как девиз протагоровским тезисом «человек есть мера всех вещей». Платон, напротив, пытается доказать, что в любом языке «изначальные» слова, данные «творцом имен», отражают сущность стоящих за ними «вещей»: «логос» не есть условность, как считают софисты, – значение и само звучание слова, по Платону, укоренены в непреложной области «божественного законодательства».

В диалоге «Кратил» Сократ говорит о двух видах речи: божественной и человеческой; божественную часто использует Гомер, употребляя те «имена», которые соответствуют самой сути изображаемого. Так, сын царя Трои Гектора, по Гомеру, имеет два имени – Астианакс

и Скамандрий. Сократ, интерпретируя использование имен Гомером, говорит, что «правильное», т. е. «божественное», имя — Астианакс, так как сын царя и сам является правителем, а в имени Астианакс присутствует корень «анакс», что значит правитель. «Правильные» слова, по Платону, безусловны, неконвенциональны, и когда мы оперируем ими, то одновременно оперируем стоящими за ними предметами, «сущностями»: «имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей...»<sup>55</sup>.

Однако, считает Платон, если поэты порой и подходят к «правильному» изображению сущности предмета, то это не результат сознательного выбора слов, а реализация божественной одержимости, вдохновения; в целом же поэты не понимают сущности тех предметов, которые воспевают. Наглядным примером отношения Платона к поэтам и поэзии является диалог «Ион», где платоновский Сократ посмеивается над рапсодом и толкователем Гомера Ионом: в ходе диалога выясняется, что Ион не имеет представления о сущности тех искусств, видов человеческой деятельности, которые описаны у Гомера; у него как толкователя и исполнителя нет другого предмета собственного ремесла, кроме «речей», а хорошо исполнять гомеровские поэмы и судить о поэзии он может только в состоянии «божественного наития».

Эта особенность «бессознательного» воспроизведения в слове некоего предмета, как полагает Платон, присуща и самому Гомеру, — в «Государстве» Платон называет его и других поэтов творцами призраков: «Так не установим ли мы, что все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются? ...с помощью слов и различных выражений он (поэт. — *Пер.*) передает оттенки тех или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать... тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость»<sup>56</sup>.

В связи с темой словесного подражания, не обеспеченного знанием истины, Платон неоднократно сопоставляет поэтов с софистами — он полагает, что и поэзия и софистика не осознают «идеи предмета», стоящей за словами; и поэты и софисты, по его мнению, — подражатели «внешнему», изображающие в слове лишь изменчивую «видимость» предмета, тогда как надо отражать его устойчивую «идею». В «Софисте», где речь идет, в частности, об определении сущности софистики, Платон использует те же мыслительные ходы и словесные конструкции, которые присутствуют в его рассуждениях о поэзии.

Оказывается, что у софистов, как и у поэтов, нет собственного «предмета», помимо слова, и софисты, пытающиеся представить себя знатоками любой деятельности, на самом деле лишь создают всевозможные словесные подражания, которые «чаруют» слушателей, заставляя их признать красноречивого софиста всезнающим мудрецом.

Платон сравнивает софиста с живописцем, который «издали» предъявляет «нарисованное» и внушает, что эта картинка есть сама реальность: «Не считать ли нам, что и по отношению к речам существует какое-то подобное искусство, с помощью которого можно обольщать молодых людей и тех, кто стоит вдали от истинной сущности вещей, речами, действующими на слух, показывая словесные призраки всего существующего? Так и достигается то, что произносимое принимают за истину, а говорящего — за мудрейшего-из всех и во всем»<sup>57</sup>.

«Идеализм» в лице Сократа и Платона настаивает на существовании «идеальных моделей» бытия, — и речь о любом предмете должна строиться с позиции воспроизведения структуры самого предмета. Исходя из этого, Платон выступает против «риторического» отношения к слову, полагая, что риторика есть непосредственное порождение и продолжение софистики; он считает риторику достаточно поверхностным навыком составления речей, не обеспеченным философским фундаментом. Для того чтобы составлять хорошие речи, нужно, по Платону, прежде всего изучать философию; таким образом, во главе философского типа образования стоит идея познания истины, — лишь после основательной философской подготовки возникает правильное отношение к «логосу» и умение его использовать.

Риторическая концепция образования подходит к соотношению «слова» и «истины предмета» с противоположной стороны: здесь слово выступает своеобразной «заменой» и одновременно гарантом истины; изучение «словесного», с точки зрения этой концепции, само по себе приближает человека к постижению сущего. Ученик Горгия Исократ, рассуждая о возможностях слова, пишет: «...природа слова такова, что одно и то же можно изложить разными способами: великое представить незначительным, а малое возвеличить, старое представить новым, о недавних событиях рассказать так, что они покажутся древними»<sup>58</sup>. Такие неограниченные возможности слова моделировать реальность и тем самым в нужную сторону воздействовать на слушателей были осознаны уже ранними софистами, Исократ же в своих трудах теоретически обосновывает приоритет слова в человеческой жизни вообще и необходимость строить воспитание и образование на изучении «слова» в частности.

Исократ считает «логос» великой силой, полагая, что слово — главное преимущество людей, выделяющее их из мира животных. Логос в его интерпретации оказывается основой культуры, «так как при помощи речи были установлены критерии морали и этики — проведено разграничение между справедливостью и несправедливостью, прекрасным и постыдным»<sup>59</sup>. Слово для Исократ — та предпосылка, которая дала людям возможность объединиться в общество, установить законы и осознать себя в качестве индивидуумов, благодаря этому «речь у Исократ превращается в *квинтэссенцию культуры* (курсив наш. — Авт.), отражающую в сжатом виде этапы исторического разви-

тия. В концепции оратора слово выступает также показателем уровня развития цивилизации и степени приобщения к культуре, посредством логоса он устанавливает различие между людьми и животными, эллинами и варварами, Афинами и остальными греческими полисами. Исократ рассматривает слово как синоним знания, которым можно овладеть в процессе обучения, и приравнивает обучение красноречию к воспитанию, призванному сформировать гражданина, достойного полиса»<sup>59</sup>.

Для Исократа изучение «логоса» и законов построения речи — «универсальный инструмент для изучения мира человека (его психологии, частной и общественной жизни) и активного воздействия на этот мир»<sup>60</sup>. Таким образом, в риторической концепции образования центральное место занимает не «предмет», изображаемый словом, а сам «логос» — изучение слов заменяет собой философию.

Две конкурирующие образовательные модели — философская и риторическая — и их соперничество в огромной степени предопределили дальнейшее развитие греческой, римской, а затем общей греко-римской культуры. Философия и риторика — «две силы, пребывающие в постоянном конфликте, но и контакте, в противостоянии, но и взаимной соотнесенности: воспитание мысли и воспитание слова — философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности. ... Философия претендовала на то, что она и есть... “истинная” риторика: отсюда риторические штудии Аристотеля, стоиков, неоплатоников. Риторика претендовала на то, что она, и только она, есть “истинная” философия...». Получается, что «лицо культуры двоится: это “пайдейя” под знаком философии и “пайдейя” под знаком риторики»<sup>61</sup>, а сами философия и риторика и их спор оказываются центром, сердцевинной всей культуры античного типа.

## Социальные утопии IV в. до н. э. и новый «образ тирана»: Платон, Аристотель, Исократ

IV в. до н. э. — последний век греческой демократии и переломный этап всей античной истории. Афинская демократия так и не оправилась от Пелопоннесских войн, и Афины потеряли свой прежний политический статус, оставшись, однако, культурным средоточием Эллады. На роль политических центров сначала претендует изрядно ослабевшая Спарта, а затем неожиданно возвысившиеся Фивы, — но поражение афинских и фиванских войск в битве при Херонее, нанесенное им Македонией, положило конец самостоятельности греческих полисов. В 334 г. до н. э. Александр Македонский начинает свой фантастический поход, который завершается утверждением нового государственного строя, — и греческая демократия окончательно стано-

вится достоянием истории. Такое радикальное изменение — от демократического управления полисом к единовластию царя — не было столь уж «внезапным»; принятие монархии «полисным сознанием» подспудно подготавливалось философско-политической мыслью IV в. до н. э.

Это столетие — век конфликтов и потрясений. Оказалось, что классическая афинская демократия далеко не так идеальна, как ее когда-то рисовал Перикл, — Афины не способны были отстоять свое политическое превосходство, уступив полисам с более архаичным государственным устройством. Изменившаяся «политическая карта» требовала осмысления самих основ демократии и осознания принципов общественной жизни и государственного устройства в целом. Афинские мыслители IV в. до н. э. пытаются понять прошедшую историческую практику, найти закономерности, по которым развивается общественная жизнь, и создать новые «идеальные модели» государства, свободные от недостатков прежней и наличной демократии. В русле углубленного исследования основ социально-политической жизни возникают грандиозные социальные утопии, претендующие на реализацию в действительности.

Две главные утопии — платоновская и аристотелевская. Платон и Аристотель действуют разными методами: первый строит свое идеальное государство, исходя прежде всего из собственного понимания самой *идеи* государства, т. е. выводит «дедуктивную» утопию. Второй, давая общее определение государства, опирается, во-первых, на другие основания, во-вторых, широко пользуется описаниями исторически существовавших и существующих государственных устройств, пытаясь составить из их элементов нечто наиболее приемлемое; в его «Политике» гораздо больше места занимает индукция. Общим было то, что оба философа надеялись на воплощение своих проектов в жизнь.

Платон в «Государстве» развивает попытку Сократа согласовать «божественное», т. е. неизменное и устойчивое, с «человеческим», т. е. относительным и преходящим. Утопия Платона предполагает безусловное подчинение человеческой и социальной деятельности высшим законам, «архетипам», «чистым идеям». Трехчастная структура идеального государства — ремесленники и земледельцы, воины-стражи, философы — соответствует у Платона трехчастному «строению души»: люди, занимающиеся физическим трудом, являются воплощением вожделеющей части души, находящейся «ниже пояса»; воины — аффективной (яростной), расположенной в области сердца; философы — разумной, помещенной в голову. Управление таким государством — то же самое, что управление собственной душой, которая должна под началом разума обуздывать вожделения и подавлять неразумные, гневные порывы.

Таким образом, Платон устанавливает полное соответствие макромира — государства и микромира — души отдельного человека; кроме

того что устройство государства воспроизводит структуру отдельной души, оно одновременно оказывается метафорой единого «тела». Возникающий ряд соответствий — «общество — душа — тело» — напоминает архаичные представления об изоморфизме микро- и макрокосма, а также «душевного» и «телесного».

Однако у Платона эта «архаика» обоснована философски: строение видимого, чувственного бытия должно полностью подчиняться строению умопостигаемого мира «идей». Естественно, управлять в платоновском государстве могут только те, кто причастен к этому миру, — истинные философы, которые созерцают «идеи» и «беспредпосылочное начало», а затем устраивают общественную жизнь на основе постижения «эйдосов». Управление полисом философами в платоновском «Государстве» — это управление именно посредством «чистых идей»; соответственно главным для устройства идеального государства становится воспитание истинных философов, способных эти идеи «увидеть».

Но где и как обустроить такое государство философов? Не питая никаких иллюзий по поводу демократии, Платон стремится воплотить свой утопический проект путем воспитания «царя-философа». Платон утверждает: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... до тех пор... государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно»<sup>62</sup>. В связи с необходимостью «нынешним царям» быть философами возникает парадокс: Платон, всячески порицаящий тираническую власть как наихудшую, приходит к мысли о полезности тирании для установления образцового государства, — он считает, что правитель, обладающий единоличной властью, своим поведением способен изменить нравы общества: «Если тиран захочет изменить нравы государства, ему не потребуются особых усилий и слишком долгого времени. Хочет ли он обратить своих граждан к добродетельным обыкновениям или, наоборот, к порочным — ему стоит только самому вступить на избранный им путь»<sup>63</sup>.

В соответствии со своим убеждением, что в душу тирана можно «внедрить» «хороший государственный строй», Платон сначала пытается воспитывать в философском духе сиракузского тирана Дионисия Старшего, а затем его сына Дионисия Младшего — и терпит полный провал. «Природа» тирана не желает подчиняться философским предписаниям: надежда на то, что радикальные социальные реформы возможны благодаря правильному воспитанию нынешних правителей, оказывается тщетной.

Аристотель теоретически идет другим путем. Он осмысляет платоновские «Государство», «Политика», «Законы» и приходит к выводу,

что Платон не считается с реальностью, допуская возможность абсолютного государственного единства, части которого соподчинены друг другу, как части отдельной человеческой души. Тезисы Платона о полной общности имущества, жен и детей в идеальном полисе кажутся Аристотелю не отвечающими реальности человеческой природы, которой органически присуще стремление к обособлению, выделению на первый план своих частных интересов. Требование абсолютного единства Аристотель называет коренной ошибкой платоновского проекта: «Дело в том, что следует требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом»<sup>64</sup>.

Монолитное государственное единство, считает Аристотель, недостижимо принципиально, так как государство есть некая множественность разнородных элементов. Нужно учесть стремление человека к обособлению, считает Аристотель, и спроектировать полис не как «идеальный», т. е. недоступный для воплощения, а как наилучший из возможных в действительной жизни. В «Политике» Аристотель осмысляет государственные устройства разных народов и описывает тот тип полиса, который должен быть создан. Это не олигархия, — но и не демократия в том виде, в котором она существовала в Афинах; Аристотель пытается спроектировать нечто «среднее», так называемую «политию», — в социально-политической концепции, как и в своих рассуждениях об этике, он видит «лучшее» в «золотой середине». Помимо такого «образцового» полиса, устройство которого, по мнению Аристотеля, вполне осуществимо в реальности, он говорит и о полисе, который может быть назван «идеальным», — его устройство и управление ближе всего описываемому философом аристократическому строю.

Как и у Платона, первенствующая роль в устройстве лучшего полиса отводится у Аристотеля воспитанию, а особенно надлежащему воспитанию правителей; при этом теория воспитания основана на близких Платону идеях о необходимости развивать в человеке прежде всего разумные свойства души. Сам Аристотель, как и Платон, — воспитатель-практик: его учеником был Александр Македонский. Аристотель приобщал будущего царя к сочинениям Пиндара, Геродота, Еврипида, обучал философии и «наукам» и стремился воспитать его «душу» в соответствии со своими представлениями о добродетельном человеке.

Однако это не всё — А. Доватур высказывает предположение, что Аристотель пытался внушить царственному воспитаннику идею наилучшего государственного устройства — «политии», которую Александр, обладая единоличной властью, мог бы внедрить на практике.

А. Доватур считает, что Аристотель писал «Политику» в то время, когда Александр уже начал свои завоевательные походы на Восток, и надеялся на то, что теоретические построения трактата послужат бывшему ученику руководством к действию: «Та же сила (македонский царь), которая окажется способной установить должные порядки в самой Элладе, как полагал Аристотель, поможет грекам расселиться в бывших владениях персидских царей, основать там новые полисы с безусловно образцовым, обладающим всеми желаемыми свойствами государственным устройством»<sup>65</sup>.

Таким образом, ситуация Платона и Дионисия определенным образом отражается в другой паре учителя и ученика — Аристотеля и Александра Македонского. Возникшая в практике IV столетия до н. э. модель «философ — царь» свидетельствует о повороте интереса греческой социально-политической философии от идеи демократии к образу единоличного властителя. Современник Платона Ксенофонт Афинский в поисках наилучшего варианта управления обращается к персидской монархии, к личности Кира Старшего. В первых строках «Киропедии» Ксенофонт отмечает, что множество эллинских демократий, олигархий, тираний и монархий обладали властью лишь на короткий срок; что «люди... с величайшей охотой восстают против тех, кого заподозрят в желании установить над ними власть»<sup>66</sup> и что в принципе установить власть над людьми человеку очень трудно. После такой преамбулы Ксенофонт говорит, что, познакомившись с жизнью персидского царя Кира, он был вынужден изменить свое мнение и «признать, что установление власти над людьми не должно считаться трудным или невозможным предприятием, если браться за него со знанием дела»<sup>67</sup>. Описываемая дальше история Кира показывает, что Ксенофонт видит в персидской монархии идеальный образец управления, — такое воззрение невозможно было представить в предыдущем столетии, когда победы греков в войнах с персами обусловили устойчивый взгляд на преимущества эллинской демократии над персидской деспотией.

В других своих трактатах, «Агесилай» и «Гиерон», Ксенофонт пытается обосновать преимущества единоличной власти и предлагает различные социальные реформы в целях улучшения тиранической формы правления. К образу единоличного правителя обращается и Исократ, — в речи «Похвала Елене» он превозносит мифического царя Афин Тесея, в «Бусирисе» с симпатией и интересом описывает правление египетского царя Бусириса, в «Эвагоре» создает чуть ли не панегирик кипрскому тирану Эвагору. Исократ характеризует последнего как сильную и выдающуюся личность, не сомневаясь, «что человек с такой натурой не может довольствоваться всю жизнь простой ролью»<sup>68</sup>. Здесь впервые в греческой социально-политической теории высказывается мысль, что судьба тирана «и по божественным, и по человеческим понятиям является самой высокой и почтенной». В речи

«Филипп», написанной в 346 г. до н. э., Исократ выдвигает тезис о преимуществе единодержавной власти Македонии перед способами управления греческих государств; при этом оратор повторяет мысли, проводимые в «Эвагоре», — по его мнению, сильный человек не обязан повиноваться массе, не должен ограничивать себя законами, поскольку это тормозит осуществление его целей.

Как видим, тезис софистов о свободе сильной личности, не подвластной никаким законам и действующей в соответствии со своими интересами, теперь обоснован теоретически и отнесен к конкретным людям. Платон и Аристотель надеялись на то, что «философски воспитанный» единовластный правитель сможет осуществить их утопические государственные проекты; Ксенофонт и Исократ видели образцы правителей в исторических тиранах и царях, полагая, что Греции нужен властитель типа персидского Кира или Филиппа Македонского. История показала, что Ксенофонт и Исократ оказались большими провидцами, нежели философы: через десять лет после исократовского «Филиппа» началась эпоха Александра Македонского.

## Александр Македонский: «божественный царь»

«История не знает другого столь изумительного по своему характеру события; никогда: ни раньше, ни после, такому небольшому народу не удавалось так скоро и так полно ниспровергнуть господство такого исполинского государства и на месте разрушенного здания создать новые формы государственной и народной жизни», — пишет о походах Александра Македонского знаменитый историк эллинизма И. Дройзен<sup>69</sup>.

Александр Македонский, ученик Аристотеля, очень любил своего наставника, помнил его уроки, но под подушкой держал не «Политику», а «Илиаду» Гомера — слава древних греческих героев была для него притягательнее, чем слава «царя-философа». Александр постоянно сравнивает себя с Ахиллом — героем Гомера; по словам историка Арриана, описавшего поход Александра, многими своими поступками Александр «подражал Ахиллу, бывшему для него образцом с детских лет»<sup>70</sup>. Своего ближайшего друга Гефестиона Александр считает Патроклом, который был другом Ахилла, и когда войско Александра прибывает к Илиону, сам царь возлагает венки на могилу Ахилла, а Гефестион на могилу Патрокла. Когда Гефестион умер, Александр пришел в неутешную скорбь, обрезал над трупом свои волосы, три дня ничего не ел; он велел приготовить Гефестиону погребальный костер за 10 тысяч талантов (огромные деньги) и объявил всеобщий траур. Александр велел вечно чтить Гефестиона как «героя» и устроил пышную тризну: три тысячи участников было на состязаниях в честь умер-

шего. Эта скорбь Александра и похороны Гефестиона как бы воспроизводили в реальности события гомеровской поэмы.

Осознание Александром себя и своего друга как легендарных греческих героев, подражание действиям персонажей Гомера — знак особого мировосприятия Александра, такого отношения к действительности, которое можно назвать мифологическим. Александр словно пытается вернуть легендарные «героические времена», воспринимающиеся философским веком и рационалистическими современниками в качестве далекой и невозвратимой «сказки»; свой поход и победы он осознает как великие свершения, достойные описания Гомером. «Рассказывают, что Александр провозгласил Ахилла счастливецом, потому что о славе его возвестил на будущие времена такой поэт, как Гомер», — пишет Арриан; и добавляет, что «зависть» Александра к Ахиллу оказалась вполне оправданной: «Александр действительно имел право завидовать в этом Ахиллу: он был счастлив во всем, но тут ему не повезло — никто не рассказал человечеству о деяниях Александра достойным образом. О нем не написано ни прозой, ни в стихах; его не воспели в песнях, как... многих других, которых и сравнивать нельзя с Александром. ...Нет другого человека, который — один — совершил бы столько и таких дел; никого нельзя ни у эллинов, ни у варваров сравнить с ним по размерам и величию содеянного. Это-то и побудило меня писать о нем...»<sup>71</sup>.

Конечно, об Александре писали и до Арриана, создавшего свое сочинение во II в. н. э. Однако Арриан полагает, что это были некачественные суждения; пишущие об Александре и его деяниях не смогли правдиво рассказать о нем как великом полководце, адекватно воспроизвести в своих трудах военные операции Александра и передать суть его военного гения. Арриан говорит, что благодаря Ксенофону Афинскому и его «Анабасису» даже неудачный поход Кира Младшего «известнее людям... чем Александр и его деяния». Арриан решил исправить эту несправедливость.

Действительно, подробный «правдивый» рассказ, посвященный прежде всего военным действиям Александра, появляется только у Арриана. Ранние сочинения об Александре, принадлежавшие его современникам, расцвечены всевозможными чудесами, главное в них — не рассказ о войнах, а непомерное удивление «нечеловеческими» деяниями царя. Уже при жизни Александра возникает множество устных сказаний о нем; к III в. до н. э. относится появление первых вариантов так называемого «Романа об Александре», — анонимной «народной книги», многочисленные варианты которой дошли до средневековья и широко распространились на Западе и на Востоке. Здесь исторические события приобретают фантастический, сказочный характер: само рождение царя описано как волшебное; весь «Роман» пронизан магическими и мистическими представлениями; Александр выступает в роли полубога, а о его по-

ходе в Индию рассказано как о путешествии в неведомые сказочные страны.

В эпоху Александра уже невозможно было описывать героев с помощью эпических песенных сказаний, — жанр героического эпоса остался в далеком прошлом. Но фантастический поход Александра, по сути, «неправдоподобен», а его жизнь очень смахивает на волшебную историю. Фигура Александра и его небывалый поход требуют чего-то «сказочного», — сухое рационалистическое описание событий в духе Фукидида не годится для передачи удивления и восхищения современников деяниями этого «ожившего» персонажа Гомера. Поэтому вполне закономерно, что деяния Александра и он сам увековечиваются в полуфольклорном жанре, в котором действительность предстает в фантастическом виде: парадоксальным образом оказывалось, что «правдиво» поведать об Александре Македонском можно только «преобразив» реальность в сказку.

Арриан, описывающий поход Александра как действительно происходившие военные операции, тем не менее сохраняет предание о чудесных знамениях, постоянно сопровождавших царя. Все сочинение пронизано рассказами о том, как Александр получает какое-либо знамение, которое затем подвергается толкованиям, — причем сам Александр часто выступает в роли одного из истолкователей, — после чего знамение тем или иным образом сбывается. Если посмотреть на сочинение Арриана в целом, то окажется, что весь жизненный путь Александра предопределен свыше; Арриан, то и дело подчеркивающий свое неверие в чудеса и старающийся сохранять «реалистичность», тем не менее вынужден признать, что жизнь Александра и его свершения выходят за рамки человеческих. В конце своей книги Арриан говорит: «Я думаю, что в то время не было ни народа, ни города, ни человека, до которого не дошло бы имя Александра. И я полагаю, что не без божественной воли родился этот человек, подобного которому не было. На это, говорят, указывали и предсказания при смерти Александра, и разные видения, и различные сны, которые видели люди; почести, воздаваемые ему до сих пор людьми; память, которую он оставил о себе как о существе высшем...»<sup>72</sup>.

Высшим существом осознавал себя прежде всего сам Александр, — он считал себя не только древним героем, но и сыном бога, и божеством; кроме того, что он ощущал себя Ахиллом, «Александр стремился подражать и Персею и Гераклу; вдобавок, происходя из рода обоих, он возводил свое происхождение к Аммону, как возводят мифы происхождение Геракла и Персея к Зевсу»<sup>73</sup>. Существенно, что Александр считает себя потомком Аммона, египетского бога. Египет издавна почитался греками как страна тайной мудрости и божественного знания, которому там, по преданию, в свое время обучались Пифагор, Платон и другие греческие философы; кроме того, происхождение Александра от Аммона как бы санкционировало власть Алек-

сандра над Египтом, а то, что Египет — страна могущественных фараонов, переносило на Александра атрибуты абсолютной царской власти, под началом которой находятся огромные территории и великое множество людей.

Александр не ограничивается возведением себя к Аммону, — он дерзает «сопоставиться» с Дионисом. Арриан пишет, что однажды Александр «презрел Диониса», которому всегда приносил жертвы, и вместо этого совершил жертвоприношения в честь Кастора и Полидевка; на пиру после принесения жертв нашлись льстецы, объявившие, что Кастор и Полидевк, как и сам Геракл, не могут сравниться с Александром<sup>74</sup>. В другой раз Александр якобы устроил подражание вакхической процессии Диониса, возлежа на повозке в качестве самого бога (этому рассказу Арриан не доверяет)<sup>75</sup>. Когда Александр пришел в Индию, к городу Нисе, горожане выслали к нему своего правителя; он сказал, что Ниса основана Дионисом и сравнил с этим богом Александра, который «совершил дела большие, чем Дионис»<sup>76</sup>. Будучи у арабов, Александр, как пишет Арриан, узнал, что они почитают только двух богов — Небо и Диониса, причем последнего за его поход в Индию; «по мнению Александра, он был достоин того, чтобы арабы и его чтили как третьего бога, ибо он совершил подвиги, ничуть не меньшие, чем Дионис...»<sup>77</sup>.

Предложенная самим царем божественная триада: Небо — Дионис — Александр показывает уровень притязаний последнего; судя по свидетельствам современников, Александра во всех его деяниях одушевляло прежде всего желание сравняться с богами. Арриан передает следующий рассказ, связанный с темой «божественности» Александра (отмечая, что это сказание не заслуживает доверия): «Кто-то не постыдился написать, что Александр, почувствовав близкий конец, ушел с намерением броситься в Евфрат: исчезнув таким образом из среды людей, он утвердил бы в потомках веру в то, что, произойдя от бога, он и отошел к богу. Жена его, Роксана, увидела, что он уходит, и удержала его; Александр же со стоном сказал, что она отняла от него непреходящую славу: стать богом»<sup>78</sup>.

Арриан двойственно относится к обожевлению и самообожевлению Александра: с одной стороны, историк называет царя «существом высшим», с другой — в его сочинении слышится упрек Александру, стремившемуся к божественным почестям. Арриан рассказывает о том, как Александр, «воображая себя в глубине души сыном Аммона, а не Филиппа, потребовал, чтобы ему кланялись в землю»; многие не одобряли этого, и Александр сговорился с софистами, чтобы они доказали его право на такой почет. На пиру софист Анаксарх сказал, что «гораздо правильнее почитать богом Александра, а не Диониса и Геракла... Справедливее будет, если македонцы станут оказывать своему царю божеские почести. Нет ведь никакого сомнения в том, что, когда он уйдет из этого мира, они будут чтить его как бога; гораздо

правильнее возвеличить его при жизни, чем чтить умершего, которому эти почести уже ни к чему»<sup>79</sup>.

Итак, здесь снова на сцене появляется софист в роли защитника прав сильной личности, — однако теперь эти права непомерно расширились, сильная личность непосредственно «превращалась» в бога; то, о чем один из «тридцати тиранов», Критий, только мечтал, благодаря Александру становилось реальностью греческой истории. Платон полагал, что хороший царь воплощает в своем государстве божественные, т. е. разумные, законы. Придворный софист Александра Анаксарх пытается доказать, что *любое* действие царя является реализацией божественной справедливости: «...все, что ни установил бы Зевс, творится по справедливости, и все, что идет от великого царя, должно почитаться справедливым, во-первых, самим царем, а затем и остальными людьми»<sup>80</sup>.

Оказывалось, что, во-первых, справедлив любой поступок царя: поскольку все происходит по воле бога, а ему ближе всего именно царь, ведущий от богов свое происхождение, то через царя божественная воля воплощается быстрее и полнее всего; во-вторых, получалось, что воля как бога, так и царя не обоснована никакими рациональными соображениями, — опровергалась «разумность» законов бога, властителя, и мироздания в целом. Самое главное заключалось в том, что теперь это было не только теоретическим «нападением» софистики на философские представления о «разумности» реальности, — фантастические деяния Александра Македонского не на словах, а на деле показывали, что сильная личность может невзирая на «разумность» достигать удивительных результатов; Александр словно доказывал современникам, что действительность может в гораздо большей степени воспроизводить «сказку», чем следовать философскому трактату.

Мотивы действий Александра в его завоевательном походе явно не укладываются в рамки разумности. Когда он, не слушая мудрых увещаний одного из полководцев, сжигает дворец персидских царей, то объясняет свой поступок необходимостью «наказать» персов за обиды, нанесенные ими эллинам. Но такое объяснение выглядит отговоркой; Арриан считает, что Александр действовал безрассудно и никакого наказания здесь не было. Неразумные, не мотивированные реальной необходимостью действия царя на самом деле отражают его стремление быть великим завоевателем, превзошедшим всех бывших до него царей и героев. «Первое, что он сделал, вступив на землю Азии, — вонзил в нее копьё, дабы стала она «землей, обретенной на острие копья». Таким образом Александр сделал первый шаг навстречу своей мечте — шаг к созданию мировой империи. И Азия пала пред ним, ибо он нес в себе неодолимый «божественный порыв»<sup>81</sup>.

В речи, вложенной Аррианом в уста Александру, царь убеждает свое войско не останавливаться на достигнутом и идти дальше, покорять новые земли. Александр обещает завоевание новых стран и гово-

рит: «...границами нашего государства будут границы, которые бог назначил земле»<sup>82</sup>. Царь, обладающий всемирным могуществом, т. е. бог на земле, — вот предел стремлений Александра.

Аристотель полагал, что его ученик сможет установить на завоеванных землях лучшую форму правления, — и таким образом Восток будет жить по законам, сформулированным эллинскими философами. Александр идет своим путем — он перенимает обычаи персов и мидян, их одеяния, дворцовый этикет с правилом божественных почестей для властелина — и тем самым, наоборот, внедряет в сознание эллинов представления Востока. Объединяя эллинов с Востоком, греческую образованность с «варварскими» культами, Александр в итоге действительно создает новый тип государственного устройства; оно, однако, не отвечает проекту учителя, — это не «полития», а монархия. Именно данный тип государственного устройства, а не демократия, господствовал в Европе на протяжении последовавшего тысячелетия.

## Эпоха эллинизма: культура противоречий

Империя Александра знаменует наступление новой эпохи — эпохи *эллинизма*, — ставшей переломной для исторических судеб Средиземноморья и Европы. После смерти Александра Македонского в 323 г. до н. э. началась борьба за власть между его сподвижниками-полководцами, и после битвы при Ипсе (301 г. до н. э.) держава Александра распалась на три больших монархии с македонскими династиями: царство Птолемеев в Египте (столица Александрия), царство Селевкидов в Сирии, Вавилоне и Иране (столица — сирийская Антиохия), царство Антигонидов в Македонии. Древние полисы Греции — Афины, Спарта, Коринф — в этот период пребывают в состоянии глубокого кризиса; Греция теперь находится на периферии нового эллинистического мира и не играет активной политической роли.

В культурных процессах, происходящих в эллинистическую эпоху, отражаются и глубокие социально-экономические изменения, и глобальная «перемена ментальности». Во-первых, начинается повсеместная эллинизация завоеванных Александром территорий: греческий язык используется как официальный язык администрации; в большинстве основанных в восточных областях городов устраиваются гимназии, театры; становится повсеместным употребление греческих и македонских имен, вне зависимости от этнического происхождения; и, главное, по всему эллинистическому Востоку широко распространяются эллинский тип образования и философские представления греков. Во-вторых, проявляется и обратная тенденция — проникновение восточных влияний сначала в среду эллинских переселенцев, а затем и жителей коренных областей Эллады. Эллины привыкают к идее обожествления царя; повсюду, в первую очередь в новых городах,

а потом и на исконных территориях, возникают смешанные эллинско-восточные культы; в греческой архитектуре распространяются восточные элементы и т. д.

На протяжении III-I вв. до н. э. постепенно складывается единая эллинистическая культура, которую можно назвать культурой, основанной на городской жизни<sup>83</sup>. Это была *культура противоречий*, понижающих все социальные отношения и ментальность эллинистической ойкумены. «К эллинистическому периоду относятся выдающиеся достижения науки и техники — и все возрастающее увлечение магией и астрологией; раболепное восхваление царей — и мечты о социальном равенстве; стремление сохранить полисно-общинные традиции — и постоянное их разрушение; проповедь бездействия — и призывы к активному исполнению долга... Противоречия крылись уже в повседневной жизни горожан, для которой было характерно нарушение традиционных связей, изменение традиционного быта»<sup>84</sup>.

В эпоху Александра, действительно, традиционный уклад жизни подвергся мощной трансформации и одним из главных ее факторов было основание новых городов и массовые переселения. Старые связи рвались, новые возникали уже на иной основе: рядом, в пространстве одного города, могли оказаться афиняне, македоняне, критяне, киприоты, аргивяне, иудеи, — так было, например, в Антиохии Сирийской. На этой «межнациональной» основе возникали культурные контакты, способствовавшие развитию синкретизма во всех его видах: в религии, социальном поведении, ментальности в целом.

Новые эллинистические города строились по единому градостроительному плану, — как правило, по схеме Гипподама Милетского; обязательным было наличие главной улицы, пересекающей город; центром его стал теперь не акрополь, а комплекс площадей с храмами и общественными зданиями. Продуманная планировка городов, отражающая эллинскую рационалистичность, сочеталась в их облике с ярко выраженным стремлением к пышности, усилением декоративности, увеличением масштабов строений, что было обусловлено уже восточными влияниями; в величественной монументальности новых зданий запечатлелось удивление и восхищение эллинов от встречи с грандиозными строениями персидских и египетских царей. Рациональная эффективность (наследие греческой классики) соединялась с пренебрегающей «разумом» эффектностью (достояние восточных монархий).

Стремлению к внешней пышности соответствовало повышенное внимание к интерьеру зданий, их внутреннему убранству; оно «было связано с новой ориентацией образа жизни, в которой пребывание в общественных местах занимало все меньше времени»<sup>85</sup>. Такой интерес к внутреннему оформлению жилища — одно из проявлений усиливающейся концентрации культуры на «внутреннем» вообще, на «отдельном», «индивидуальном», на образе конкретного человека; в эллини-

стической культуре происходило как бы увеличение внутреннего масштаба индивидуума при уменьшении его реальной социально-политической роли.

Приведенные примеры внешних изменений — пестрый состав населения эллинистических городов, «рационально-декоративная» организация городского пространства, повышение интереса к интерьеру жилища — объективация глубинных культурных преобразований: иными становятся соотношения греки — варвары, внешнее — внутреннее. Эллинизм заново, определенным образом переставляя акценты, формулировал «классические» проблемы греческой мысли, выражаемые оппозициями «разумное — неразумное», «божественное — человеческое», и давал им свое решение, которое зачастую представляло собой синтез противоположностей.

### «Божественное — человеческое»: царский культ

В эпоху эллинизма неразрывное единство «гражданин — полис» сменилось оппозицией «подданный — царь». Государственное управление теперь осуществлялось прежде всего царскими чиновниками; полисы входили в состав эллинистических монархий, и их граждане были в первую очередь подданными царя. Несмотря на то что структура внутреннего управления в полисах сохранялась, само это управление было ограничено определенными функциями; города должны были платить в государственную казну различные подати; многие эллинистические монархи бесперомонно вмешивались в повседневную жизнь городов, пытаясь скрупулезно ее регламентировать<sup>86</sup>.

Если и можно было говорить о какой-то «свободе» греческих полисов в этот период, то совсем не о прежней, «классической»: «Свобода была не свободой классического полиса с его автаркией и ограниченностью, а свободой в смысле противопоставления восточной деспотии, в смысле включения в качестве автономной единицы в систему нового типа государства, до тех пор неизвестного»<sup>87</sup>. Огромная держава, основанная Александром, была, по сути, неограниченной монархией; такими же монархиями стали и возникшие после его смерти государства диадохов. Селевк I Никатор (Победитель) так выразил суть новой формы правления: «То, что постановлено царем, всегда справедливо»<sup>88</sup>. Другую его сентенцию приводит Плутарх: «Решения царя следует считать прекрасными, справедливыми и полезными»<sup>89</sup>.

«Кто должен управлять людьми, человек со своей мерой разума или бог?» — на этот «классический» вопрос Александр Македонский дал свой ответ: человек, но равный богу. Царь в эллинистической монархии — существо особое, не просто наделенное неограниченной властью, но обожествленное. Первым из монархов был «официально»

обожественлен сам Александр, — по свидетельству современников, на афинском народном собрании, где обсуждался вопрос о божеских почестях Александру, за это подал свой голос даже его непримиримый противник Демосфен. В державах диадохов и их преемников обожествление царей стало неотъемлемой принадлежностью новой государственности. Культ царя существовал в двух видах: во-первых, возведение династии к божественному прародителю и обожествление всех царей данной династии; во-вторых, обожествление различных царей полисами в знак благодарности за благодеяния. Сами цари стремились придать своим культам всеобщий характер: правителей Египта Птолемеев называли «правителями населенного мира»; Антиох IV официально именовался Эпифаном («Явленным божеством») и Сотером (т. е. «Спасителем») Азии. Эпитеты к именам царей — Эпифан, Сотер, Эвергет («Благодетель»), Теос («Бог») — отчетливые знаки новых представлений о соотношении божественного и человеческого.

Проблема этого соотношения, порождавшая в классический период горячие споры философов и софистов, разрешилась соединением, казалось бы, несоединимого. «Подданные настолько привыкали к этому странному смешению божественного и царского, что в конце эллинистического периода мы наблюдаем совершенно необычайную попытку Антония и Клеопатры создать обширнейшую теократическую империю. Когда Клеопатра отправилась к Антонию в Тарс, считалось, что это Афродита поехала пировать к Дионису. Триумвир официально принял титул «Новый Дионис» и въехал в Александрию, увенчанный плющом, с тирсом в руке и обутый в котурны, как нустоящий Вакх. Накануне поражения даже слышали, что Антония покинул божественный тиас (тиас в данном случае — свита Диониса. — *Авт.*), как бы оставив ему только человеческие способности — ему, в ком бог пребывал в течение многих лет»<sup>90</sup>.

Возможно, у Антония и Клеопатры не было намерения создать «теократическую империю», — но самоотождествление с богами и соответствующая инсценировка описанной встречи достаточно ярко характеризует их мировосприятие: земная человеческая реальность как бы сливалась с реальностью высшей, действующие лица истории могли воспринимать себя персонажами вечной божественной драмы. Такой «мифологизации» подспудно подвергались и представления о личности человека вообще: в «низах» возникают обряды, которые воспроизводят установленные по отношению к царю ритуалы: царский культ влияет на самоосознание обычных людей. Простой горожанин словно мечтает стать «маленьким царем», — и, следовательно, «маленьким богом».

Выше мы сказали о глобальной «перемене ментальности», ознаменованной наступившей эпохой эллинизма. Действительно, ко времени возникновения эллинистических монархий греческая культура

прошла большой «ментальный цикл»: архаика — мифологическое сознание, объединяющее жизнь людей и бытие небожителей; классика — постепенная рационализация сознания, крайним выражением которой явилось представление о высшем господстве «человеческой меры»; эллинизм — «неомифологизация», когда человеческая история снова стала казаться воплощением «божественного действия». Но это не было возвратом назад: «новое мифологическое сознание» эллинистической эпохи неразрывно слито с достижениями классического греческого рационализма; парадоксальный сплав «рационалистического» и «мифологического» отражен практически во всех оригинальных явлениях культуры этого времени.

## Киники, стоики и эпикурейцы: «мудрец» и власть

В условиях неограниченной монархии статус «гражданина», естественно, отходил на второй план, — теперь человек должен был самоопределяться прежде всего по отношению к верховной единоличной власти. Оппозиция «подданный — царь» в эпоху эллинизма разрешалась двумя основными путями: либо активное участие в общественно-политической жизни, для чего необходимо было иметь личные связи с «друзьями царя», либо более или менее полный отход от нее и концентрация на «личном». То, что проблема выбора позиции по отношению к власти была для многих достаточно острой, зафиксировано двумя наиболее популярными эллинистическими философскими учениями — эпикуреизмом и стоицизмом: эпикурейцы, как известно, считали «неправильным» участие в общественной жизни, тогда как стоики полагали его необходимым.

Несмотря на противоположные позиции, и тех и других объединяла сама фигура «выбирающего»: это «мудрец», который, по сути, противопоставлен всем остальным, то есть «не-мудрецам». Если в период классического полиса «мудрец»-философ был, как правило, инкорпорирован в общественную группу как гражданин, а «мудрость» неразрывно связывалась с общественными деяниями (у Платона, например, философы являются главными вершителями судеб идеального государства), то теперь философ сам для себя решает проблему участия в политике — и отрицательное решение ничуть не влияет на его статус «мудреца».

Нужно не забывать, что уже в классический период в греческой философии существовало учение, полностью отрицающее необходимость участия в общественной жизни, — это были киники, противопоставившие «добродетель» отдельной личности всем условностям общества, в том числе и «благу» гражданства. Основатель школы киников Антисфен (ок. 450–360 гг. до н. э.) — ученик Сократа; он, в отли-

чие от Платона, придавал значение прежде всего практической, а не теоретической стороне философии учителя: настоящий мудрец, по Антисфену, должен отказаться от всех мнимых благ, воздерживаться от страстей и быть образцом добродетели не на словах, а на деле. «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы»<sup>91</sup>. Добродетель, считает Антисфен, не нуждается ни в словах, ни в обширных знаниях: «Мудрец ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит ему. ...В общественной жизни мудрец руководится не общепринятыми законами, а законами добродетели»<sup>91</sup>.

«Общепринятые законы» киники считают условностью, а само гражданское общежитие возникшим не «по природе», а «по договору»; в этом они следуют воззрениям софистов. Но когда Антисфен высмеивает афинян с их демократией, он продолжает линию Сократа, упрекавшего и софистов и их слушателей в неумении отличить благо от зла: «Он советовал афинянам принять постановление: “Считать ослов конями”»; когда это сочли нелепостью, он заметил: «А ведь вы простым голосованием делаете из невежественных людей — полководцев»<sup>92</sup>. Этот анекдот отсылает к словам Сократа, приведенным и в платоновском «Федре», где Сократ говорит об ораторах-софистах, способных выдать осла за коня, а зло — за добро<sup>93</sup>.

Можно сказать, что представления Антисфена эклектичны: по отношению к государству он придерживается взглядов софистов (общественные законы возникают «по договору»), а по отношению к отдельному человеку следует «идеалистическим» взглядам Сократа (законы добродетели «природны»). Однако из обоих положений Антисфен делает собственные выводы. Условность гражданских установлений приводит его к мысли о том, что участием в общественной жизни вообще можно пренебречь, а положение о «природности» добродетели он понимает буквально: она достигается не созерцанием лежащих в ее основе «вечных идей» (как утверждает Платон), а жизнью в соответствии с природой. Это значит, что мудрец должен отбросить все лишнее, привнесенное, как сказали бы мы, культурой, и попытаться вести «природное» существование, абсолютно независимое от общепринятых норм. Антисфен противопоставил себя обществу и на уровне внешнего вида — это он впервые ввел «форменное одеяние» бродячего мудреца-киника: короткий плащ на голое тело, котомка нищего и посох странника.

То, что декларировал Антисфен, ярче всего воплотил на практике его ученик Диоген Синопский (ок. 412—323 гг. до н. э.), самый знаменитый из киников. О Диогене существует масса анекдотов, ряд которых посвящен его встречам с Александром Македонским. Кинический мудрец, у которого нет ничего, кроме его добродетели, и великий царь, основавший огромную державу, представлены в них как равные фигуры: в одном из анекдотов Александр говорит, что хотел

бы быть Диогеном, если бы не был Александром. Пара Александр — Диоген словно символизирует презрение к человеческим установлениям: и царь и философ ставят свою волю и разумение выше гражданских законов и оба являются властителями, — только царь имеет власть над внешним миром, а философ — над самим собой. Оппозиция «тиран — философ» приобретает в истории с Диогеном новые обертоны: мудрец уже не пытается воздействовать на властителя, как когда-то пытались Платон по отношению к Дионисию или Аристотель по отношению к Александру; считая себя равным великому царю, Диоген демонстрирует свою самодостаточность и отсутствие какой бы то ни было необходимости вступать в контакт с властью. По преданию, Диоген умер в тот же день, что и Александр Македонский, — таким настойчивым сопоставлением великого царя и нищего мудреца подчеркивалась их особость, равноудаленность от «центра», т. е. от позиции человека, скованного нормами социума.

Невмешательство в общественную жизнь стало важной частью и эпикурейского кредо. Но в отличие от киников, сделавших эпатаж благочестивых граждан одним из средств борьбы с условностями, эпикурейцы стараются (хотя и без особого успеха) вообще поменьше попадаться «на глаза» и «на язык» обществу. Эпикур (341—270 гг. до н. э.) тоже считает, что общество основано на договоре и соответственно все его установления насквозь условны, — однако в программу философа вовсе не входит нарочитая демонстрация своей «свободы». Главная его цель — атараксия: безмятежность, неподверженность суетным тревоблениям и свобода от любых страхов, в первую очередь страха смерти. Одна из известнейших сентенций Эпикура, своего рода девиз — «живи незаметно»; в письмах философ замечает, что некоторые его друзья, вступив на политическое поприще, отходят от правильной созерцательной жизни, и говорит, что надо освободить себя от оков суетных дел и политики. «По существу, свой идеал жизни мудреца Эпикур выразил в описании богов: с его точки зрения, боги существуют, но они не вмешиваются в жизнь людей, а ведут безмятежное существование в пространстве между различными мирами...»<sup>94</sup>

Представление Эпикура о необязательности и даже нежелательности участия в политической деятельности обосновано его взглядами на свободу воли, подкрепляемыми «физической» теорией. Эпикур считал, что основой всего являются атомы, самопроизвольно движущиеся во вселенной: они могут свободно отклоняться от своих траекторий, и такие отклонения, как пишет Лукреций, не обусловлены никаким «положенным сроком»<sup>95</sup>. Так же свободен, по мнению Эпикура, и человек. Эпикур отвергал идею божественного провидения и отрицал неизбежность судьбы; он полагал, что многое в этом мире зависит от самой личности, — в том числе и ее участие в жизни общества.

Отстраненность от политики — один из главных пунктов несогла-

сия с Эпикуром его философских противников, стоиков. Они, наоборот, подчеркивали, что человек не может устраниваться от общественной жизни, — и приводили свои «физические» основания, совсем не схожие с эпикурейскими. В соответствии с концепцией стоиков все материальное в мире одухотворено «творческим огнем», который является жизненным «дыханием» космоса (пневмой) и одновременно космическим разумом. Творческий первопринцип, охватывающий вселенную, стоики называют и логосом, и Зевсом, и природой, и судьбой. Все, что происходит в мире, определяется именно этим разумом-роком, как цепью взаимосвязанных причин. Общество, следовательно, возникает не по человеческому «договору», а как необходимое отражение законов единого разумного и одухотворенного космоса, частью которого является человек.

Стоики исповедуют полный детерминизм. Свободой в их понимании оказывается жизнь в согласии с законами Провидения, а это значит, что познавший эти законы мудрец ни в коем случае не будет отказываться от участия в общественной жизни, — она ведь является «слепок» бытия всего космоса. Поэтому, хотя первые руководители стоической школы Зенон, Клеанф и Хрисипп не были активными политическими деятелями, своим ученикам они рекомендовали превыше всего ставить общее благо и достойно выполнять свой гражданский долг.

Три популярные в эпоху эллинизма философские школы — киники, эпикурейцы, стоики — воплощают три варианта отношений «мудреца» с обществом и властью. Первые — своим эпатажем общества теснейшим образом связывают себя с ним, но пренебрегают отношениями с властью; вторые — стараются «жить незаметно» и не вступать в контакт ни с властью, ни с обществом; третьи — стремятся вести жизнь в соответствии с «долгом», понимаемым как воплощение законов космического разума. Именно последние, в силу специфики своих общих философских положений, разрабатывают тему идеального общества и становятся своего рода инициаторами новых — эллинистических — утопий.

## Эллинистическая утопия: философия в рассказах о «чудесном»

Идея общества у стоиков своеобразна: уже основатель стоической школы Зенон (346–264 гг. до н. э.) выдвинул концепцию мироздания как единого полиса, включающего как людей, так и богов, и управляемого единым Провидением. Этот полис, равный космосу, стоики называли космополисом, позаимствовав термин у киников. На «земном» уровне идея космополиса вела к отрицанию всяческих разделений между гражданами мира: «...граждане каждого отдельного по-

дися одновременно являются гражданами и всех остальных, все люди равны, все люди являются братьями, исчезает, в частности, противопоставление греков и варваров. Сила, которая их объединяет, — это не законы, а <...> взаимная любовь, т. е. та сила, которая соединяет вместе и различные части мира природы»<sup>96</sup>. Согласно приводимому Плутархом фрагменту «Политики» Зенона, главное для стоиков состоит в том, что они рассматривают людей как «своих сограждан», что «жизнь одна, подобно тому как мироздание (космос) одно»<sup>97</sup>.

В идее космополиса и человека как гражданина мира чувствуется влияние новых исторических реалий — из гражданина небольшого полиса эллин превратился в подданного громадной империи. Но реальность переосмыслена утопически — стоики, подобно Платону, пытались выстроить картину *идеального* государства. Помимо идеи всеобщего мирового гражданства, акцент делался и на гармонии человеческого общежития с космическими ритмами, на единстве человека и природы. Стоическая концепция в совокупности с идеей всемирной монархии повлияла на создание эллинистических *утопий*, — например, Ямбула и Евгемера.

Рассказы Ямбула о Солнечном острове и Евгемера об острове Панхайа приводятся Диодором Сицилийским в его «Исторической библиотеке» (I в. до н. э.). Ямбул рассказывает о том, как он путешествовал по разным странам и попал на Солнечный остров, обитатели которого сильно отличаются своим обликом и поведением от жителей «нашей земли». Жизнь на острове протекает сообразно единому ритму природы; интересы человека полностью подчинены общим интересам; существование островитян размеренно и упорядоченно и не нарушается борьбой и страстями: «...поскольку у них нет соперничества, они не раздраемы междоусобиями и живут всего более заботясь о согласии»<sup>98</sup>. Солнечный остров в описании Ямбула выглядит воплощенной гармонией частного и общего, человека и природы; кроме того, религиозные воззрения островитян напоминают стоические представления о богах как проявлениях разумных космических сил: «Поклоняются же они, как богам, тому, что все объемлет, и солнцу, и в целом всему небесному»<sup>99</sup>.

Нарисованная Ямбулом картина кажется образным выражением стоической концепции мироздания и места человека в космосе и обществе. Наряду с этим, как полагают некоторые исследователи, в рассказе чувствуется влияние религиозных представлений, связанных с темой странствий в загробный мир, — и одновременно ямбуловская утопия полна таких элементов, которые сближают ее с широко распространенными в эпоху эллинизма фантастическими описаниями дальних стран<sup>100</sup>. Таким образом, утопия Ямбула значительно отличается от утопии, например, Платона: здесь переплетается мировосприятие стоиков с их идеей разумного и гармоничного космоса, мистическая настроенность и откровенная географическая фантастика, обу-

словленная небывалым расширением прежней ойкумены; философия выступает здесь в виде рассказа о «чудесном».

Схожие черты присутствуют в утопии Евгемера (ок. 340—260 гг. до н. э.), где повествуется о посвященном богам острове Панхайя. У Евгемера остров выглядит миниатюрной моделью всей ойкумены, — в его населении представлено этническое разнообразие мира. Это близко стоическим идеям космополиса; однако общественное устройство островитян ближе к идеальному государству Платона: жители разделены на три основные группы — жрецы, воины, земледельцы. Центральное место в рассказе об острове Панхайя уделяется теме религиозных культов и жречества и в связи с этим высказывается знаменитая мысль Евгемера о богах: одни из них вечны и бессмертны, другие смертны. По его мнению, Уран, Кронос, Зевс были «земными богами»; они родились людьми, но были названы бессмертными благодаря своей деятельности на благо человечества. В утопии Евгемера переплетаются образы платоновской социальной иерархии, связанной со степенью близости к сакральному, мечта стоиков о гармоничном мировом космополисе и идея «божественного властителя», сверхчеловеческой силой устраивающего «правильное» существование социума. Мысль о «божественном человеке», ставшем благодетелем рода людей, — самое главное у Евгемера: «На первом плане не всеобщее родство людей как условие единства в ойкумене, а потенция того, кто “среди людей”, но кто осознает в себе божество, своими действиями утверждает это, вынуждая окружающих чтить себя»<sup>101</sup>.

Евгемер был родоначальником особого подхода к мифологии, получившего по его имени название «евгемеризм». Суть его обычно сводят к тому, что Евгемер *рационализировал мифы*, рассматривая их как искаженные отражения реальной человеческой истории; в таком ракурсе все боги оказываются почитаемыми в прошлом смертными. Но «рационализация» Евгемера — типично эллинистическая: задачей является скорее не низведение богов, а возвышение человека. Феномен Александра Македонского, ставшего при жизни в глазах людей «богом», способствовал размышлению на темы «сотворения истории», — человек, подобный божеству, оказывался полноправным творцом исторической реальности.

«Еще свежа память о головокружительных победах Александра, перекроившего мир, этого “сына Зевса”, о его апофеозе. Тема обожествления властителя не могла миновать среды греческих писателей. Сочинение Евгемера так или иначе вписывалось в обсуждение ее. Картина Панхайи, видимо, была задумана не как образное воплощение идеального строя, но как живой фон для развития мысли о богах, рожденных людьми, и людях, ставших богами. Упомянутое в рассказе о Панхайе прижизненное обожествление Зевса, обязанное его собственной активности, наводит на параллель не только с апофеозом Александра. По наблюдениям многих специалистов в области религиоз-

ных верований, переломные эпохи (а время Александра было, несомненно, таковой) заставляли людей не только менять взгляд на свое место в реальной жизни, но мыслить о себе в рамках мифа<sup>102</sup>. Эллинистическая утопия синкретична: у Евгемера сливаются воедино разные планы «ментальной иерархии» — философия и рассказ о чудесном; и все это объединяется животрепещущей для эпохи мыслью о «мифическом» властителе, человеке, ставшем богом и преобразившем человеческую реальность в подобие божественной.

## Религиозный синкретизм, мистика и магия

Говоря об эллинистических утопиях, мы определили их характер как синкретический. Подобный синкретизм, сплавливающий философское и мифологическое, можно назвать «вертикальным»: здесь смешивались разнопорядковые феномены культуры. Не менее распространен был и синкретизм «горизонтальный» — объединение разных явлений одного уровня. В эту эпоху, когда, по выражению О.М. Фрейденберг, «открылись двери всех народов», социальное и культурное сближение порождало некий общий мир идей, в котором ставился знак равенства между божествами эллинов и египтян, мистериями Эллады и мистическими культами Востока, философией Платона и откровениями Моисея. Одна из важнейших характеристик эллинистической эпохи — религиозный синкретизм, слияние культов различных богов и отождествление эллинских божеств с восточными.

Эллинистическую эпоху можно назвать триумфом восточных богов. Он объясняется и новыми реалиями — эллины теперь находились в центрах их культов, в Египте, Сирии и т. д., — и, что существеннее, неуклонно возрастающим интересом к экзотическому и эзотерическому, таинственному, мистическому. В эллинизме все большее распространение получают мистерии, способствующие опыту переживания личного слияния с божеством, — в ситуации «укрупнения» внутреннего, духовного мира отдельной личности интерес к мистериям гораздо больше, чем к официальному отправлению общественных культов. Многочисленные самосвидетельства эпохи указывают на вполне определенный вектор изменения духовной атмосферы: философские поиски близки религиозным, человек концентрирует внимание на своей внутренней жизни, огромную важность приобретает проблема «спасения» в полном зла и несправедливостей мире, превратившемся из маленького обжитого полиса в отчужденную от человека громаду империи. В практике мистерий люди эллинистической эпохи пытались найти ответ на вопрос о бессмертии души и тем самым о смысле жизни, — экзистенциальные проблемы очень остро заявили о себе в ситуации коренной трансформации прежнего социального уклада, паде-

ния полисных ценностей и обесмысливания «классических» представлений о назначении человека.

Древние греческие мистерии — элевсинские и дионисийские — сближаются в понимании адептов с эзотерическими восточными культами. Все больше поклонников приобретает фригийская Кибела, которую называют также Великой Матерью или Матерью богов и связывают с критской Реей; огромной популярностью пользуется культ египетской Исиды, отождествляемой с Деметрой, — при этом Дионис приравнивается Осирису.

Прекрасной иллюстрацией синкретичности религиозного мышления служит намеренное «создание» нового смешанного божества — Сараписа. Египетский правитель Птолемей I Сотер желал дать своим подданным, грекам и египтянам, бога, которого могли бы почитать все; решение этой задачи было возложено на комиссию теологов, — видное место в ней занимал знаменитый египетский жрец Манефон, автор египетской истории на греческом языке. Определенную роль в разработке и упрочении культа Сараписа сыграл перипатетик (ученик школы Аристотеля) грек Деметрий Фалерский. С 297 г. до н. э., будучи на службе у Птолемея, он в течение 10 лет занимается созданием александрийского Мусейона — общезеллинистического интеллектуального центра (о нем речь пойдет ниже); под руководством Деметрия, великолепного оратора и стилиста, в Мусейоне начинают собирать знаменитейшую в будущем александрийскую библиотеку. Впоследствии святилище Сараписа непосредственно примыкает к Мусейону. Диоген Лаэртский рассказывает, что Деметрий, будучи в Александрии, ослеп, а затем снова прозрел — по воле Сараписа; в честь этого философ сочинил пеаны, исполняемые в святилище вплоть до III в. н. э.

В таких сочетаниях: аристотелизм — и участие в создании нового религиозного культа; греческая философия — и египетское жречество — выразительно явлено отмеченное сближение «рационального» и «мифологического». Самого Аристотеля, считавшего, что бог — это интеллектуальный «перводвигатель», трудно представить в роли подобного Деметрию или Манефону «теологического родителя» и основателя конкретного культа. Сарапис, синкретическое божество, ставшее плодом объединения египетской мифотеологии и греческой философии, вобрало в себя черты и египетских богов — Осириса, Аписа, и греческих — Зевса, Диониса, Асклепия. Культ Сараписа постепенно распространился по всему Средиземноморью. Искусственное порождение царской воли и сплавленной греко-египетской теологической мысли можно считать своего рода эмблемой эллинистической религиозной ментальности.

Помимо практики мистерий, широко востребованы в эпоху эллинизма различные мистические учения. Одно из самых известных и значительных явлений этого рода — так называемый *герметизм*. Существующие герметические тексты относятся к периоду Римской импе-

рии, но восходят, как показал известный исследователь и издатель герметического корпуса А.Ж. Фестюжьер, к эпохе эллинизма<sup>103</sup>. Герметизм — такое же синкретическое явление, как и смешанные культы: в герметических текстах исследователи находят египетские, греческие, иудейские влияния. Наиболее возможное место появления подобной «суммы» — эллинистическая Александрия, где отмеченные культуры соседствовали, встречались и «узнавали» в чужом свое.

Название учения, или скорее мистического течения, происходит от имени греческого бога Гермеса, аналога египетского Тота. Одной из функций Гермеса была его роль «психопомпа», проводника душ в загробный мир, — Тот тоже охранял каждого умершего и, как Гермес, провожал души в царство мертвых. Сближаются эти боги и в их отношении к Слову: Гермес был вестником богов, передающим людям их веления, и одновременно истолкователем божественных слов (отсюда «герменевтика» — истолкование). Тот считается изобретателем иероглифической письменности и божеством, познакомившим людей с божественной мудростью и священными науками; он — писец подземного царства. Кроме того, в соответствии с теологией египетских жрецов из Гермополя, Тот благодаря своему дыханию, голосу и слову является даже создателем мира; в этом аспекте он отождествляется с языком бога Птаха и является «правителем всех языков»<sup>104</sup>. По мнению П. Левека, эти египетские «умозрительные рассуждения о слове близки рассуждениям греков о Логосе и александрийских евреев о Софии (Мудрости)»<sup>105</sup>.

Гермес-Тот получил в герметической традиции имя Трисмегист («Триждывеличайший»), что означало, в частности, его владение тайным священным знанием «трех миров» — божественного, природного, человеческого. Образ Гермеса Трисмегиста, появившийся в эпоху эллинизма как воплощение идеи тайного знания для посвященных, прочно вошел в европейскую культуру, оставшись в разнообразных мистических учениях символом эзотерической мудрости, основанной на откровении. Часть герметических текстов непосредственно связана с греческой философией (платонизм, стоицизм, так называемая натурфилософия), — но при этом везде адепт получает знание непосредственно от божества, в акте сверхъестественного откровения. В момент озарения ум адепта как бы сливается с неким всеобщим Умом и человек на некоторое время, как в мистериях, ощущает себя божеством, — но «превращается» он уже не в традиционного Диониса, а в конкретное воплощение абстрактного Ума, который и «открывает» человеку некое высшее знание.

В распространении идеи откровения не последнюю роль, по-видимому, сыграло знакомство эллинской культуры с иудаизмом. В годы правления египетского монарха Птолемея Филадельфа II (285–246 гг. до н. э.) появляется так называемая Септуагинта — перевод на греческий язык Пятикнижия иудеев; по преданию, для перевода в Алексан-

дрию были приглашены семьдесят толковников, — работая изолированно друг от друга, они, как гласит предание, создали совпадающие слово в слово тексты. Такой чудесный перевод Торы на греческий язык воспринимался как подтверждение божественности книги, «сверхчеловечности» ее Слова: перевод оказался абсолютно точным, поскольку высшее знание не подвержено изменениям. Теперь священное слово иудеев становилось достоянием греческой культуры; появлялась возможность для сравнения иудейских патриархов, воспринимающих откровения непосредственно от Бога, и греческих мудрецов, получающих знание о «началах» в результате умозрительного созерцания. В герметических текстах тема откровения явно связана и с идеей *мистериального посвящения* в таинства: Гермес, «поворачивая» и просветляя ум адепта, как бы выступает в роли жреца-иерофанта, одной из основных фигур греческих и египетских мистерий.

Таким образом, философское созерцание и «восхождение души», мистериальный путь посвящения и завершающая его священная «эпоптея», непосредственное получение откровения у Бога, начинают выстраиваться в единый архетип «пути мудрости», преображающей душу и приобщающей ее к вечной истине. Помимо названных возможностей получения «сокровенного знания» — философии, мистерии, религиозного откровения, — в эллинистическую эпоху огромную популярность приобретает еще один способ приобщения к божественному: *магия*.

В соответствии с герметической доктриной «высшее знание» объемлет три рода «существ»: это «Бог-Отец-Благо, затем мир и, наконец, человек. Бог содержит в себе мир, мир содержит в себе человека. Мир есть сын Бога, человек есть отпрыск мира и, так сказать, внук Бога»<sup>106</sup>. Все миры взаимосвязаны и являются своего рода взаимоотражениями. Это положение является основополагающим и в магии — именно благодаря изоморфизму и взаимопроникновению миров можно, совершая операции в одном мире, воздействовать на другой. «Изобретатели магии» Гермес и Тот — постоянные персонажи многочисленных эллинистических магических папирусов — оказываются и главными мистическими «теоретиками» и покровителями магической практики.

Как показывают тексты магических папирусов, существовало несколько основных типов сообщения мага с божественными силами: «вознесение» души визионера на небо, где она созерцает божество; «вызывание» бога на землю в его собственном виде с помощью магических имен и определенных символов; видение божества во сне; получение знаков от бога через гадания, — в одних случаях божество как бы воплощается в материальных предметах (огонь факела, вода бассейна) или «оживляет» пребывающего в трансе медиума, в других — «оживляет» предмет, не воплощаясь в нем, но лишь придавая ему определенное движение или изменяя качество<sup>107</sup>. Чтение и истолкова-

ние посылаемых божеством знаков, дающее возможность узнать будущее, — одно из основных умений мага. Но оно же оказывается весьма желательным и для стоика: идея всеобщего Провидения, жестко «программирующего» любое, даже незначительнейшее событие, с необходимостью приводит к признанию пользы разного рода гаданий. Уже ранние стоики относятся к проблеме дивинации с большим интересом; Хрисипп, например, пишет по данному вопросу специальные трактаты и, кроме того, собирает сведения о сбывшихся оракулах и сновидениях<sup>108</sup>. Помимо этого, стоики считают истинной наукой широко распространившуюся в эпоху эллинизма *астрологию*: влияние звезд и планет на судьбу человека — одно из проявлений вселенской «симпатии», объединяющей в соответствии с физикой стоиков части живого космоса. Так в эллинизме гадания и астрология оказываются общим достоянием и магии и умозрительной философии.

У греческих мыслителей идея соответствия макро- и микрокосма и взаимосвязь «божества — природы — человека» и раньше занимала важное место<sup>109</sup>. Но у Платона, например, архаические по сути своей представления об изоморфизме «космосов» переосмысливаются с точки зрения существования вечных эйдосов — общих архетипов, лежащих в основе всех «трех миров». Истинный философ, по Платону, должен в разнокачественных явлениях обнаруживать общее и умозрительным путем восходить к единым божественным основаниям мироздания. Главное в платоновском изоморфизме миров — возможность *теоретического* постижения мира «чистых идей»; что касается магии, для которой подобный изоморфизм являлся основой *практических* операций, то Платон относился к ней крайне отрицательно. В «Законах» он говорит, что нужно заключать в тюрьму тех, кто, «уверая, будто могут вызвать души умерших, или обещая склонить богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства, пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства...»<sup>110</sup>.

«Классический» Платон считает, что чистое философское познание несовместимо с «колдовством», — в эллинистическом же сознании утверждается идея слитности эзотерической философии и магических действий; возникает образ мудреца-мага, который обладает теоретическими знаниями и одновременно может воздействовать на божественные силы с помощью практических процедур. То, что во времена Платона философы относили к развращающим душу суевериям, в эллинизме получает теоретическое обоснование и становится полноправной и, более того, необходимой частью «мудрости».

## Наука: «специализация» и «профессионализация»

Эллинизм был, действительно, средоточием всяческих противоречий. Одновременно с развитием мистических представлений и наряду с увлечением магией, приверженцами которой становились даже философы, происходит становление того, что можно назвать *профессиональной наукой*. Во многом это заслуга эллинистических правителей, которые по примеру Александра Македонского, подчеркивавшего, что он был учеником самого Аристотеля, приглашают к себе наиболее выдающихся ученых, писателей, художников.

Эллинистический монарх словно пытался объединить в своей персоне восточного обожествленного «деспота» и греческого «образованного правителя». Именно благодаря престижности образа просвещенного царя египетский монарх Птолемей I Сотер задумал создать в Александрии Мусейон по образцу того комплекса, который существовал в Афинах вокруг святилища Муз при школе Аристотеля. Благодаря такому образцу александрийский Мусейон «не стал царской библиотекой, где пылились драгоценные, но никому не нужные свитки, а превратился в реальный интеллектуальный центр, запрограммировавший развитие мировой культуры по меньшей мере на целое тысячелетие»<sup>111</sup>. В Мусейоне работали выдающиеся ученые, приезжавшие в Александрию со всего эллинистического мира; в созданный культурный центр входили лекционные залы, лаборатории, хранилища коллекций, обсерватории; особое место занимала библиотека, крупнейшая в античности: уже в III в. до н. э. в ней насчитывалось 500 000 томов.

Вообще создание библиотек (вслед за александрийской возникают библиотеки в Пергаме, Антиохии и др.) — показательное явление новой культурной ситуации. Классическая эпоха греческой культуры — устная, в центре ее не книга, а устная речь, диалог с реальным собеседником. В эллинистический период, наоборот, необычайно возрастает роль книги. Непосредственная устная циркуляция идей в условиях небольшого полиса уступает место общению посредством книжного слова: разделенные порой тысячами километров «совопросники века» получают возможность узнать друг друга и понять, что они не одиноки в своих поисках. Кроме того, книга служит теперь «просвещению масс». В классическую эпоху немногочисленные книги хранились в основном в храмах, государственных архивах, философских школах, — теперь книжная продукция размножается и распространяется среди широких слоев населения; с материальной стороны обилие книг обеспечено производством папируса, ввозимого из птолемеевского Египта в другие эллинистические государства.

Отмеченное разделение устного и письменного слова стоит в одном ряду с другими культурными «разрывами» этого времени: как фи-

лософия отделяется от политики, так, в свою очередь, наука отделяется от философии и от непосредственной общественной деятельности. В классический период занятия «науками» были частью философского обучения: к примеру, математические штудии у пифагорейцев или в платоновской академии не являлись самоцелью, будучи лишь способом приближения к «умозрительным началам»; философия же в целом осознавалась в названных школах как неотъемлемая часть гражданского служения. Теперь формируется *профессиональная* научная прослойка, — занятия «науками» становятся особым видом деятельности; эллинистические математики уже не столько «граждане» и «философы», сколько конкретные специалисты.

Софисты столетие назад тоже считали себя профессионалами, — они брали деньги за обучение и тем самым создавали прецедент оплачиваемого обществом интеллектуального труда. Однако софистическая педагогика и риторика оказывали непосредственное воздействие на жизнь полиса; как и философы, софисты ориентировались на реальное включение своего типа «мудрости» в жизнь демократического города. В эллинистическую эпоху научные занятия могут влиять на социальную ситуацию только опосредованно, — в определенном плане они становятся самодостаточными. Этому соответствует тенденция к *специализации* внутри самой науки — различные отрасли знания, в IV в. до н. э. охваченные и систематизированные гением Аристотеля, теперь начинают выделяться в самостоятельные научные дисциплины; намечается явное разделение тех областей знания, которые мы называем естественно-научной и гуманитарной.

Быстрое развитие в эллинистическую эпоху получают математика и естествознание. Математика представлена в первую очередь Евклидом, по приглашению Птолемея I Сотера работавшим в Александрии и около 300 г. до н. э. составившим там свои «Начала», в которых систематизированы все проведенные ранее математические исследования. Помимо этого, Евклид занимался оптикой и теорией музыки. Аполлоний Пергский (260–170 гг. до н. э.), получивший имя «великого геометра», определил значение числа «пи» и изложил теорию конических сечений, которым впервые дал рациональное определение; кроме того, он построил так называемую теорию эпициклов, призванную объяснить видимое движение планет. Знаменитый Архимед Сиракузский (ок. 287–212 гг. до н. э.) тоже занимался математикой, причем использовал методы, частично соответствующие современному интегральному исчислению; важнейшими результатами его теоретической деятельности в области механики и гидростатики было то, что он обосновал закон рычага и открыл основной закон гидростатики (закон Архимеда). Прославился Архимед и практическими изобретениями: он придумал механические игрушки, создал осадные машины, изобрел винт для искусственного орошения.

Математические методы использовались и в других науках. Александрийский библиотекарь Эратосфен (ок. 276–194 гг. до н. э.), известный своим энциклопедизмом (сферы его интересов – филология, математика, история, география, астрономия) и получивший поэтому прозвище «пятиборца», стал основателем математической географии; он вычислил длину земного меридиана и составил карты земной поверхности с долготами и широтами. Эратосфен также явился создателем научной хронологии, установив даты со времени взятия Трои до смерти Александра Македонского. Большое значение имели труды Аристарха Самосского (ок. 350–250 гг. до н. э.), который рассчитал расстояние от Солнца и Луны до Земли; он прославился тем, что выдвинул гипотезу гелиоцентрической системы мира, которая вызвала настоящий скандал и лишь через восемнадцать столетий получила развитие в трудах Коперника.

В период эллинизма расцветают науки о живых организмах, быстро развивается практическая медицина. Наиболее известны в этой области Герофил из Халкидона (конец IV – начало III в. до н. э.) и Эрасистрат из Кеоса (ок. 300 – ок. 240 гг. до н. э.). Герофил впервые в античности стал проводить анатомические исследования на телах умерших; обнаружил существование нервной системы и объяснил общие принципы ее работы; основал учение о пульсе человека. Эрасистрата можно назвать пионером в области физиологии: он изучал деятельность сердца и систему кровообращения, открыл роль капиллярных сосудов.

Важнейшим достижением эллинистических занятий наукой стала филология как отдельная дисциплина: в это время вырабатываются принципы «критики текста» и атрибуции сомнительных произведений, составляются каталоги классической литературы, комментарии к текстам древних авторов – как языковые, так и реальные. Первым в ряду прославленных филологов следует назвать александрийского грамматика и критика Зенодота (первая половина III в. до н. э.): на основании тщательного сопоставления рукописей гомеровских поэм он осуществил первое критическое издание творений великого поэта. Деятельность Зенодота продолжили поэт и филолог Каллимах (ок. 310 – ок. 240 гг. до н. э.), а затем александрийские библиотекари Аристофан Византийский (ок. 257–180 гг. до н. э.) и Аристарх Самофракийский (ок. 217–145 гг. до н. э.). Аристофану Византийскому принадлежат толкования и комментарии к произведениям Гомера, Гесиода, лириков, трагиков; Аристофан является основателем научной лексикографии. Деятельность Аристарха Самофракийского – апогей античной филологии. Он занимался комментированием и изданием текстов Гомера, Гесиода, Эсхила, Софокла, Аристофана и других авторов; он исследовал особенности языка античных авторов и получил важные результаты в изучении грамматики<sup>112</sup>.

Позднее стремление к «учености» охватит и римскую культуру – но там так и не возникнет собственной науки. В I в. до н. э. в Риме

появляется множество сочинений по самым разным вопросам: географические описания, история, труды по естествознанию и сельскому хозяйству и др. Пишут о травах, птицах и пчелах; о дельфинах, сливках, мраморе, черном дереве, вине; о влиянии Луны на растения, глубине моря, лесных деревьях; есть работы по земледелию и астрономии, грамматике, мифологии, литературе, — римская культура в ускоренном темпе наверстывала энциклопедический тип усвоения знаний, свойственный эллинизму. Показательна в этом плане фигура Марка Теренция Варрона (116–27 гг. до н. э.), интересы которого охватывали широчайший круг предметов. Он писал об архитектуре и медицине, астрономии, геометрии, музыке; о римской истории, о знаменитых людях Греции и Рима, о разных философских воззрениях.

Однако в отношении римлян к «учености» и в их научных штудиях присутствует существенное отличие от греческой науки. До того как эллинистическая наука стала специализированной, она была тесно связана с общими философскими проблемами: так, естественнонаучные взгляды Аристотеля непосредственно базировались на его «метафизических» представлениях, — чтобы понять, например, природу растительного мира или выяснить принципы движения небесных тел, нужно было разрешить вопросы материи и формы, потенциальности и актуальности, необходимости и случайности. Как и естествознание, этика и политика у греческих философов «всегда связывались с их теориями мироздания, включавшими и теологию, соотношение души и тела, мира интеллигибельного и мира конкретно существующих материальных объектов, с анализом структуры мировой души и индивидуальных душ (их рациональной и иррациональной частей) и т. п., что служило основой и учений о добродетели как о познании неизменного, необходимого, вечного, первого принципа и, в конце концов, теорий наилучшего, с точки зрения того или иного автора, устройства полиса»<sup>113</sup>.

Что касается римских авторов, пишущих по «научным вопросам», они как бы проходят мимо самих оснований науки, и если даже ссылаются на мнения философов по поводу того или иного решения какой-нибудь связанной с наукой общей проблемы, не рассматривают эти мнения подробно. Так, Сенека (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.) в «Естественных вопросах» пишет о разных природных явлениях — землетрясениях, реках, ветрах, кометах, целебных водах, разливах Нила и о многом другом. Он ссылается на пифагорейцев, Эмпедокла, Демокрита, Аристотеля, стоиков и т. д., но лишь мельком упоминает, как эти философы обсуждают, например, проблемы одушевленности или неодушевленности космоса, предопределенности совершающихся в нем событий, принципы небесных движений, — в сочинении Сенеки говорится лишь о конкретных фактах, но не об относящихся к ним общих проблемах.

Одна из причин такого пренебрежения к философскому обоснованию науки коренится в особенностях восприятия римлянами греческой культуры: они стали близко знакомиться с ней в эпоху эллинизма, когда греческая наука и философия уже разошлись по разным «ведомствам», наука стала специализированной — и римская «ученость» воспроизводит лишь второй слой научных знаний, не углубляясь до их фундамента.

Как пишет П. Левек, «римляне в этой области так никогда и не смогли сравняться с греками, и человечество вплоть до открытий эпохи Возрождения будет жить за счет научного капитала, накопленного в Александрии, на Родосе, в Пергаме»<sup>114</sup>.

## Ученая поэзия: культурная рефлексия и искусство для искусства

Для эллинистического гуманитарного знания в высшей степени характерно своего рода «музейное» отношение к культуре, собирание, хранение, «учет» и анализ прошлых достижений. «Это результат того ощущения отдаленности, отчужденности, которое появляется у эллинистических греков по отношению к своему полисному прошлому. Факты и установления общественной и культурной жизни, которые до сих пор воспринимались как само собой разумеющиеся и вечные, теперь воспринимаются как исторически преходящие и потому требующие собирания, систематизации и осмысления. Появляется целая отрасль истории — наука о «древностях», т. е. не о событиях, а о памятниках, учреждениях, обычаях, преданиях прошлого...»<sup>115</sup>. Меняется угол зрения на прошлое: важным становится не само событие, а его отражение в человеческом культурном творчестве. Прошлые «культурные факты» фиксируются в коллекциях, каталогах — появляется возможность взглянуть на эти факты сверху, со стороны, обозревая их как единое поле; можно сказать, что эллинистическая «наука о древностях» оказывается своеобразной «наукой о культуре».

Рефлексивная позиция по отношению к прошлому способствует изменению взгляда и на современность: в ней начинают видеть не только «живую жизнь», но и самовыражение культуры. Особенно ярко такая рефлексия проявилась в литературе эллинизма. М.Л. Гаспаров выделяет три основные ее особенности — космополитизм, элитарность и разрыв с традицией<sup>116</sup>. Действительно, литературное произведение адресовано теперь не гражданам родного полиса, а «всей рассеянной по миру читающей греческой публике»<sup>116</sup>; в социальном плане круг этой публики, однако, достаточно узок, главная ее фигура — все тот же кабинетный интеллект, который только и может оценить ученые достижения своих собратьев.

Что касается разрыва с традицией, то его закономерно обусловил уход полисных ценностей из области интеллектуального творчества. Для писателя классической эпохи традиция была неразрывно связана с особенностями бытования его произведения, адресованного, как правило, всем гражданам полиса, — а они привыкли к определенным формам. «Писатель эллинистической эпохи не скован привычками своей разнообразной публики; он и сам ощущает литературную традицию не как частицу своего повседневного гражданского опыта, а как нечто внешнее, усвоенное из книг. Поэтому для него одинаково близки и одинаково далеки все литературные традиции, аттическая и ионийская, эпическая и лирическая, свежая и древняя. В своем творчестве он свободно переходит от одной к другой, сочетает их, отталкивается от них, экспериментирует, стремится к новизне»<sup>116</sup>. Особенно показательна в данном плане фигура Каллимаха — деятельность этого «ученого поэта» вбирает основные тенденции эллинистической культуры в целом.

Каллимах, один из очередных руководителей александрийской библиотеки, известен и как ученый филолог и как глава нового литературного направления. В его время отрыв филологии от художественной литературы еще не стал вполне явным. Если позднее Аристофан Византийский и Аристарх Самофракийский — уже чистые филологи, занятые исследованием «чужих» текстов, то первые поколения александрийских гуманитариев совмещали научные изыскания с художественным творчеством. Такое совмещение стало выразительной чертой каллимаховской поэзии и вообще поэтов-александрийцев.

Как ученый Каллимах много занимался исследованием разных «древностей», описанных им в многочисленных сочинениях. Кроме того, он составил огромный каталог александрийской библиотеки, «своеобразную историко-культурную энциклопедию»<sup>117</sup>, в которой были собраны имена писателей и составлены указания на содержание их сочинений. Результаты своих изысканий Каллимах оформил в виде особых таблиц. Библиографическое руководство Каллимаха представляло огромную ценность и для историко-литературных исследований александрийских ученых, и для их поэтического творчества.

Александрийские поэты, как правило, — высокообразованные книжники, гордящиеся своей ученостью и щеголяющие ею в поэтических произведениях. Они усердно читают старых и новых поэтов, внимательнейшим образом изучают классиков. Поскольку классики в огромном большинстве случаев использовали материал мифов, их произведения становились для александрийцев еще и ценнейшим источником сведений по мифологии: «Ученость их преимущественно мифографическая. Этой приобретенной упорным трудом ученостью они дорожат и доскональным знанием мифов постоянно рисуются друг перед другом, делая глухие намеки на редкие, мало известные мифологические версии, снабжая своих богов и героев неясными, часто на-

рочито придуманными эпитетами, смысл которых понятен только таким же, как они, знатокам мифологии и литературы. Охотно вводят они в стихи длинные списки имен загадочных, малоизвестных мифологических персонажей, например каталоги морских или горных нимф, обрамляя иные из этих имен миниатюрными, в два-три стиха, изящно сделанными новеллами. Совершенно ясно, что подобного рода «ученые» пассажи рассчитаны не на рядового человека»<sup>118</sup>.

Изысканная ученость, введенная в старые жанры, разрушала их прежний смысл. Так, Каллимах берет традиционный жанр гимна и в своем, например, «Гимне к Артемиде» превращает его в практически новый жанр: фабула мифа отступает у него на второй план, а главным становится энциклопедический свод сведений, касающихся Артемиды и ее культа. Каллимах вводит в текст гимна множество мифов, преданий, легенд, которые дают возможность представить хронологические и географические границы распространения культа; решение поэтических задач соседствует здесь со стремлением продемонстрировать свою необычайную ученость<sup>119</sup>. Одновременно для Каллимаха характерно ироническое отношение к собственной учености, что наглядно проявляется в пародийных пассажах «Гимна к Артемиде». Такие гимны невозможно представить в их первичной функции, как исполняемые на празднествах, — ученость и рефлексия делают их чисто литературными произведениями.

Трансформируя старые жанры, Каллимах сознательно рвал с традицией. Известна его «борьба» с Аполлоном Родосским, пытавшимся реставрировать классический эпос: Каллимах утверждал, что время эпоса прошло, и издевался над «общедоступностью» киклических поэм:

«Не выношу я поэмы киклической, скучно дорбгой  
Той мне идти, где снует в разные стороны люд;  
Ласк, расточаемых всем, избегаю я, брезгаю воду  
Пить из колодца: претит общедоступное мне»<sup>120</sup>.

Аполлоний все же оставил образец «обновленного» героического эпоса — поэму «Аргонавтика», написанную на основе древнего мифа о походе аргонавтов в Колхиду за золотым руном. «Аргонавтика» пользовалась большим успехом, — и в этом можно усмотреть правоту Аполлония и неправоту Каллимаха. Однако эллинистического читателя поэма привлекала не столько «героичностью», сколько рассказами о дальних странах и экзотических обычаях — Аполлоний ввел в «Аргонавтику» огромное количество культурно-исторических и географических реалий. В эпоху повышенного интереса к путешествиям и всевозможным «дикушкам» поэма Аполлония воспринималась скорее как географическая фантастика, а не как классическое повествование о древних героях. В этом смысле был абсолютно прав Каллимах — время эпоса прошло. Свое отвращение к классическим «большим формам» он объяснял их «простонародностью», не-книжностью — здесь

проявилась элитарная позиция ученого поэта. Но главное заключалось в другом: для создания и восприятия эпоса нужно *эпическое сознание*, опознающее в древней героике прежде всего родовое предание. Эллинистический же поэт видит в ней прежде всего «мифографический материал», а эллинистический читатель — развлекательный сюжет и экзотические подробности.

Еще один показательный пример нового эллинистического жанра — *буколики* («пастушеские стихотворения»), или *идиллии* («картинки»), творцом которых считается Феокрит (ок. 305–240 гг. до н. э.), тоже долгое время живший в Александрии. В *буколиках* изображаются сценки из деревенской жизни «на лоне природы»; их герои — крестьяне, рыбаки, но главным образом пастухи, поющие свои немудреные пастушеские песни.

Ученых долгое время занимали вопросы, насколько произведения Феокрита близки греческому фольклору и велика ли доля «литературности» в его пастушеских стихотворениях. Вероятнее всего, поэт был хорошо знаком с фольклором — сама композиция многих *буколик* повторяет амебейное (попеременное, поочередное) пение состязающихся народных певцов. У Феокрита это — прием стилизации; но *буколики* далеко выходят за рамки просто стилизации фольклора. В новый, чисто литературный жанр их превращает отношение автора к изображаемому материалу. Видение поэта преображает фольклорную непосредственность: Феокрит смотрит на пастушков *со стороны*, любуясь ими и слегка посмеиваясь над их деревенской наивностью. Это эстетический взгляд, «приподнятый» над действительностью, — причем взгляд горожанина, для которого деревенская жизнь оказывается чем-то прелестно-наивным, не затронутым «разлагающим» действием городской цивилизации, чему можно немножко свысока улыбаться, словно милой простоте ребячливого подростка. По словам исследователя жанра М.Е. Грабарь-Пассек, «неправильно толковать *буколическую* *идиллию* как активный романтический протест против пошлой действительности эллинистического города, как стремление вырваться в якобы освежающую наивную жизнь “простого народа”. Уход поэта-*буколика* в деревню — вовсе не бегство протестующей бурной натуры в девственную природу, а скорее выезд горожанина на удобную и красивую дачу в наилучшее время года»<sup>121</sup>.

Итак, любование деревней у *идиллических* поэтов вовсе не обусловлено романтическим стремлением «назад к природе», которое было свойственно, к примеру, *киникам*. Это скорее взгляд «культурного города» на «неокультуренную деревню». Возможность подобного соотношения города и деревни появилась только в эпоху расцвета эллинистической городской культуры. При этом для элитарных поэтов, к которым относится Феокрит, оппозиция город — деревня внутренне становилась противопоставленностью «культуры вообще» чему-то простому, естественному, «неокультуренному». Разумеется, создатели

идиллий понимали условность изображения «естественной» жизни деревни, — такая условность необходима была для того, чтобы оттенить идею простоты в противовес идее сложности: книжная городская культура прекрасно осознавала свою утонченность и выражала ее в идиллиях опосредованно, через описание наивности и «неотесанности» простого быта.

Жанр идиллии, по сути, выражает фундаментальное противопоставление «природа — культура», в определенном развороте (установления «по природе» — «по закону») уже обсуждавшееся софистами и философами, а теперь в специфической переакцентировке вошедшее в рефлектирующее самосознание эллинистических интеллектуалов. Для периода классики эта оппозиция существует в качестве пары «фюсис — номос», где фюсис означает то, что возникает и существует «само по себе», без вмешательства человеческой деятельности, а номос — то, что вызвано к жизни неким человеческим «договорным» установлением. Этой парой противоположностей софистика и философия оперировала, как правило, при рассмотрении темы объективности истины и «правильности» законов. Эллинистический книжник не использует никакой терминологии для выражения своей позиции, но последняя демонстрируется самой научной и творческой деятельностью и ее продуктами. «Природное» для такой позиции имеет смысл, во-первых, как «необразованное», во-вторых, как не обработанное научной или эстетической рефлексией. В этом плане для ученого александрийца «природой» может быть как не отягощенный книжным образованием человек, так и материал предшествующей литературной традиции. «Культура» соответственно — это целенаправленное образовательное, научное или творческое усилие и его плоды.

Специфика такой акцентировки состояла в том, что творческий акт оказывался опосредованным рационалистической рефлексией — ученая поэзия с ее новыми жанрами опиралась не столько на «вдохновение», сколько на «разум». «Рационализированное» отношение к поэзии выражалось, помимо установки на демонстрацию учености, в повышенном внимании к форме. Это вело к таким литературным проявлениям, которые М.Л. Гаспаров назвал эллинистическим маньеризмом: отделка формы ради самой формы, искусная обработка словесного материала как самоцель. Показательным примером такого маньеристического словесного искусства могут служить так называемые фигурные стихотворения, ставшие излюбленной забавой ученых поэтов: содержание стихотворения должно было отражаться и в его графическом оформлении. Например, строчки стихотворения о секире располагались графически так, что в целом записанное стихотворение имело вид самой секиры, стихотворение о крылатом Эроте выглядело как изображение расправленных крыльев. Это было чистое любование возможностями искусства, то, что можно назвать *искусством для искусства*.

Схожие процессы одновременного усиления рефлексии и «искусничества» по отношению к слову происходят в эллинистической риторике. В классической Греции существовало три основных рода красноречия: политическое, судебное, торжественное. Упадок политической жизни в греческих городах постепенно приводит к тому, что ведущая роль переходит от политического красноречия к торжественному. Соответственно меняется стилевая тенденция: красноречие становится все более изысканным, стремится к внешней пышности, декоративности, проявляющейся в употреблении редких слов, сложных вычурных метафор, в подчеркивании ритма. В III в. до н. э. в Малой Азии возникает стиль, впоследствии названный «азианизмом», в котором эти тенденции к украшательству доводились до предела. Одновременно развивается теоретическая сторона риторики — построение торжественной речи гораздо однообразнее политической, что дает возможность исчислить все возможные ораторские приемы. Они классифицируются, уточняются, детализируются и систематизируются; разрабатываются курсы учебных упражнений, с помощью которых ученик ратора овладевает техникой профессии.

Таким образом, в период эллинизма и в этой области культуры — как и в художественной словесности или, например, в архитектуре — рука об руку идут рациональность и декоративность.

## Эллинизм:

«рациональное» и «мифологическое».

## Самоисчерпание культуры

Две основные тенденции эллинистического сознания — «мифологизация» и «рационализация», существующие параллельно, но порой парадоксально смыкающиеся. Рационалистическое сознание опирается в своем восприятии и объяснении мира на «человеческую меру» и присущую ей логику. Мифологизированному сознанию для понимания действительности этого недостаточно — требуется некая «надчеловеческая мера», не подчиняющаяся обычной логике: бог, судьба, сверхъестественные силы. К эпохе эллинизма в некоторых сферах были пройдены своеобразные циклы от «мифа» к «логосу» и обратно: это прежде всего сфера представлений о человеке, истории и «человеке в истории».

Для архаического сознания греков область исторического предания неразрывно связана с вымыслом; свершения людей, основания городов и царств непосредственно обусловлены божественными желаниями и велениями. Далее «отец истории» Геродот в своей концепции исторического самобытно совмещает представления о «земных», человеческих мотивировках событий с идеей высших «божественных циклов», задающих мерность истории. Еще позже Фукидид концентриру-

ет свое внимание исключительно на «земном» в истории, видя в ней лишь игру человеческих страстей и потребностей. И наконец, современники Александра Македонского, пытающиеся понять смысл и логику великих исторических потрясений, возвращаются к идее обожествленного героя, творящего историю в соответствии с некой надчеловеческой миссией. Изменения в самоощущении человека можно выразить такой линией: человек — игрушка в руках богов; человек — «высшая мера» природы, самодостаточный автор собственного бытия; человек — игрушка в руках судьбы. Последнее — типичное самоощущение эллинистического «простого» человека, для которого судьбой становятся прихоти обожествленного властителя.

Основными средствами рационализации сознания в эпоху классики были философия и софистика, существующие в условиях демократического полиса. Окончание классического периода ознаменовалось в философии своего рода логическим завершением софистической линии — возникло учение *скептицизма*, пришедшее к идее отказа от любого суждения. «Отец» скептицизма — философ Пиррон (ок. 360 — ок. 270 гг. до н. э.) — «ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничего не существует, а людские поступки руководятся лишь законом и обычаем...»<sup>122</sup>. В этом, пожалуй, не было ничего нового по сравнению с софистикой, но скептики довели эти положения до крайности, развенчав и собственно софистические выводы о том, что истинным следует признать убедительное: «Убедительное не следует принимать за истинное, ибо одно и то же бывает убедительно не для всех и не постоянно. Убедительность зависит и от внешних обстоятельств, и от доброго имени говорящего — потому ли, что он разумен, или вкрадчив, или близок нам, или говорит приятное нам»<sup>123</sup>.

Скептики полагали, что суждения о вещах выносятся только на основании субъективных ощущений, — а поскольку последние в разных отношениях различны, человек не может доверять ни одному из них как основанию истинного суждения. Такие взгляды логически приводили скептиков к «самоотрицанию»: свои собственные суждения они точно так же не могли определить ни как истинные, ни как неистинные. «Цель свою скептики полагали в опровержении догматов всех школ, но сами ни о чем догматически не высказывались. Даже приводя и излагая мнения других, они ничего не определяли, не определяли и того, что они делали: они отрицали даже, что они ничего не определяют <...> ибо этим они высказались бы определенно»<sup>124</sup>. Закономерным итогом стал у скептиков принцип «воздержания от суждения»; тем самым как бы отменялась необходимость самой философии.

В середине III в. до н. э. учение скептиков оказывает сильное влияние на платонизм в лице схоларха Средней Академии Аркесилая, а затем, по сути, определяет дух Новой Академии, глава которой Карнеад (214—129 гг. до н. э.) критикует стоиков с позиций крайнего скеп-

тицизма. Рациональность, основанная на идее «человеческой меры» и последовательно оперирующая логикой, к концу эллинизма приходит к творческому самоисчерпанию — деятели Новой Академии не создали ничего значительного, а сам Карнеад, отказываясь от любого «догматизма», принципиально не писал никаких книг.

Тот факт, что рациональность и логика сами по себе не могут удовлетворить запросы человеческого сознания, отразился в философии стоиков, сочетающей практические занятия логикой с идеей Судьбы. Судьба у стоиков эквивалентна вселенскому Разуму — и это отсылает к рационализму с его идеей причинно-следственных связей. Но выводы, которые из этого делаются, прямо граничат с тем, что в классике считалось невежественным суеверием — с магией предсказаний; так в типично эллинистическом по духу учении переплетаются «рациональное» и «мифологическое». Впоследствии «мистические» тенденции стоицизма в достаточно полной мере разовьет Посидоний (ок. 135—51 гг. до н. э.), представитель так называемой Средней Стои. В маргинальных же философско-мистических учениях типа герметизма классический рациональный «логос» оказывается результатом божественного откровения — круг замыкается, получение знания человеческим разумом снова, как во времена легендарных эзотерических мудрецов вроде Орфея, ставится в зависимость от степени слияния с божеством. Такие феномены — своего рода гибрид философского и религиозного сознания, что было столь характерно когда-то для первой греческой философской школы, пифагорейцев.

Области, где в эпоху эллинизма царит «рацио», — появившаяся и быстро развивающаяся наука, а также сфера художественной словесности. В эпоху классики, когда человеческое суждение подвергалось рационализации со стороны философии и софистики, поэзия в основном оставалась епархией мусического вдохновения, теперь же она подчиняется ученой рефлексии. Поэзия как бы повторяет цикл, пройденный философией, только с запозданием: от божественного вдохновения к «ученому» творчеству. Характерно, что судьба ученой поэзии к концу эллинистического периода сходна с постепенным исчерпанием рационального философского логоса. После блистательной александрийской плеяды первой половины III в. до н. э. поэзия становится откровенно подражательной: подражают Каллимаху, Аполлонию Родосскому, Феокриту, — но сколько-нибудь значительных имен в литературе «ученого» направления не появляется. Эстафета «высокой» литературы будет подхвачена уже на другой культурной почве — в Риме. Что касается науки, то, как сказано, после эллинизма она станет полновесной силой культуры только в европейском Возрождении.

Условной границей эллинистической эпохи можно считать 146 г. до н. э., когда Рим подчиняет себе Македонию и Грецию. К этому времени пафос греческой культуры сменяется «усталостью». Достижения греческой классики и эллинизма теперь становятся полем для их ос-

воения свежими силами — римлянами. Можно сказать, что во встрече эллинизма с Римом определяющей является оппозиция «природа — культура»: греческая культура в ситуации сближения приобретает характеристику «культуры вообще», римская выглядит манифестацией «природы» и «естественности». Эта драматическая встреча, сопряженная с взаимным притяжением и отталкиванием, оказывается тем поворотным пунктом, после которого начинается формирование целостной «античной культуры».

## «Грекофилы» и консерваторы: начало эллинизации Рима

Третий век до н. э. — время быстрого усиления Рима: к 272 г. до н. э. римляне подчиняют себе греческие города южной Италии, затем покорением Карфагена (к 200 г. до н. э.) завершают Пунические войны; в 197 и 168 гг. разбивают македонские войска, в 190 г. — сирийские; в 146 г. Рим покоряет Македонию и Грецию, в 133 г. — Пергам. Эллинская культура существует теперь в условиях римского владычества.

Уже во второй половине III в. до н. э., после установления господства над всем западным Средиземноморьем, Рим начинает осознавать себя мировой державой. Для поддержания международного престижа необходимо было заявить о себе не только военными триумфами, но и культурными достижениями. Поначалу римляне озабочены прежде всего внешним выражением своего величия победителей — они отстраивают столицу, украшая ее храмами по греческим образцам, учреждают пышные празднества, опять-таки заимствуя образцы у греков. Значительную роль в проведении этих празднеств стал играть перенесенный в Рим греческий театр. Восприятие римлянами греческого литературного театра в большой степени характеризует их первоначальное отношение к греческой культуре вообще: «Ни о какой духовной эллинизации римской правящей знати еще нет и речи: греческий театр для нее не часть внутреннего мира, а лишь предмет роскоши, рассчитанный на иностранцев и чернь»<sup>125</sup>.

В Греции литературный театр изначально связан с религией и культом; там не было профессиональных актеров, все роли в трагедиях и комедиях играли свободные граждане, участие в постановках считалось почетным. В Риме литературный театр, будучи заимствованным из Греции, не имел отношения к культу; актеры с самого начала возникновения театральной деятельности — профессионалы, причем выходцы из низших социальных слоев; отношение римлян к актерам было достаточно пренебрежительным, а театр в целом неизменно рассматривался прежде всего как средство развлечения.

Римский зритель не понимал, о чем говорится в греческих трагедиях, целиком построенных на знакомых грекам с детства мифах. Грече-

скому зрителю исход сюжета был известен заранее, а потому в трагедии ценилась в первую очередь интерпретация драматурга, — римский же трагик отталкивался от того, что миф заранее не известен публике, и строил действие прежде всего на ожидании развязки. Если содержание греческой трагедии можно назвать своего рода «упражнением в теодицее»<sup>126</sup>, то римлянам был непонятен основной смысл трагического конфликта — проблема соотношения «божественного» и «человеческого»; это лишало римскую трагедию глубины смыслового измерения и делало ее просто изображением некоторых событий, по возможности занимательных. В целом трагедия не пользовалась большой популярностью, а в I в. до н. э. почти сошла со сцены.

Естественно, такая ситуация в большей степени стимулировала развитие комедии, которая в Риме тоже претерпевает некоторые модификации. Римский комедиограф Плавт (ок. 250 — ок. 184 гг. до н.э.), пьесы которого имели большой успех у широкой публики, пользовался приемами народного римского театра, — это облегчало римскому зрителю восприятие. Плавт, ориентирующийся на комическую неожиданность и фольклорный схематизм персонажей, был гораздо популярнее, чем его младший современник Теренций (195—159 гг. до н. э.), комедии которого «литературнее» и больше соответствуют своим греческим образцам. Впоследствии литературная комедия в Риме сменяется ателланой (народный фарс), получившей литературную обработку, — ателлана, а затем мим становятся излюбленным зрелищем римлян вплоть до конца античности; таким образом, театр оказывается полностью ориентированным на зрелищность и развлекательность. Отношение римлян к театру отражает специфику их первоначального отношения к «высокой культуре» в целом — это скорее «забава», нежели серьезное занятие.

Именно так, свысока, рассматривалось и творчество первых римских литераторов, зависящих от своих патронов. Первым римским поэтом можно считать Ливия Андроника (ок. 275—200 гг. до н. э.) — грека из Тарента, вывезенного оттуда в качестве раба римлянами, покорившими в середине III в. до н. э. сицилийские города; впоследствии он стал вольноотпущенником римского сенатора. Первое поэтическое произведение на латинском языке — перевод гомеровской «Одиссеи», выполненный Ливием Андроником для школьных нужд. Переводил он также трагедии и комедии, в постановке которых сам участвовал в качестве режиссера и актера. Второй римский поэт, о котором уже упоминалось, выходец из римской Кампании Гней Невий, в противовес Ливию Андронику стремился к созданию оригинальных произведений, которые могли бы отразить римские реалии. Он написал эпопею «Пунийская война» о борьбе Рима с Карфагеном, в трагедии пытался ввести темы римской истории, в комедии, создаваемые им путем контаминации разных греческих пьес, помещал намеки на римскую современность. Как и бывший раб Ливий Андроник, провинци-

ал Невий имел низкий социальный статус, а его творчество было оценено римской правящей верхушкой не с точки зрения художественности, а как явление, несущее социальную опасность: за один из политических выпадов, которые он позволил себе в комедиях, Невий попал в тюрьму, после чего должен был покинуть Рим.

Отношение к греческой культуре, образованности и художественному творчеству на протяжении II в. до н. э. постепенно меняется. После покорения восточного Средиземноморья общение Рима с Грецией становится гораздо теснее, в Рим теперь приезжают не только греческие рабы, но и представители науки и философии. Симптоматичная для того момента история связана с приездом в Рим в 155 г. до н. э. греческого посольства, во главе которого стояли три афинских философа, самым известным из них был схолярх Новой Академии Карнеад. Философы выступали перед аудиторией, состоящей в основном из молодых образованных римлян, и произвели на них огромное впечатление. По преданию, Карнеад произнес перед слушателями две речи, в одной из них доказывая, что справедливость есть благо, а в другой — что справедливость есть зло. Для скептика Карнеада, отвергавшего возможность познания истины, такая «двойственность» речей выражала его философскую позицию и опиралась на давнюю софистическую традицию. Римляне с этой традицией были незнакомы, — и если молодежь пришла в восторг от услышанного, то «старики» восприняли возможность равной доказательности для противоположных тезисов как издевательство над здравым смыслом и косвенную угрозу ниспровержения авторитетов. После речей Карнеада Марк Порций Катон Старший (234–149 гг. до н. э.), известный строгостью нравов, добился в сенате скорейшего разрешения дела, по поводу которого приехало посольство, с тем чтобы оно быстрее покинуло Рим. По словам Плутарха, Катон боялся, как бы римская молодежь не увлеклась греческой философией и риторикой в ущерб военным доблестям и подвигам<sup>127</sup>. Сохранение древнего идеала римлянина — доблестного воина и защитника отечества — воспринималось Катонем и его последователями как гарант социальной стабильности и незыблемости моральных устоев; в софистических ухищрениях, основанных на рефлексии нормы, римские консерваторы вполне справедливо видели угрозу традициям «отцов».

Однако в Риме уже в начале II в. до н. э. существовал и другой взгляд на греческую культуру. Теренция, например, в отличие от «народного» Плавта, ценили более образованные зрители, а сам драматург был одним из членов филэллинского кружка Сципиона Африканского (Старшего). Этот знаменитый полководец, победитель Ганнибала, был одним из первых ценителей греческой образованности; вокруг него собрались люди, пытавшиеся создавать «высокую» римскую культуру, например, поэт Энний. Он стремился не развлекать публику, как, например, Плавт, а просвещать ее: в своих «Анналах»

Энний впервые пытается осмыслить сущность «римской миссии» в судьбах человечества, в трагедиях предпочитает перелгать «философа на сцене» Еврипида. В грекофильском кружке Сципиона Старшего формировался новый стиль человеческих отношений — это было дружеское общение образованных людей, которых объединяло не социальное положение, а общие взгляды и культурные интересы.

С атмосферой подобных дружеских филэллинских кружков боролся Катон, считавший, что распространение греческой образованности и вообще «греческого» портит и развращает римлян. В 184 г. до н. э. стараниями Катона и его приверженцев Сципион был отстранен от политики; в 173 и 161 гг. до н. э. из Рима были изгнаны греческие учителя философии; в 155 г. Катон, как было сказано, добился выдворения из Рима посольства во главе с Карнеадом; в 154 г. до н. э. прекратилось строительство постоянного театра.

В некотором смысле опасения Катона насчет «развращающего» влияния греков были оправданы. Завоевание эллинистических государств познакомило римлян с более утонченной культурой, в которой традиционная и привычная для них строгость нравов давно уступила место иным формам поведения, основанным на большей свободе самовыражения. Многим эти формы казались соблазнительными, — и, не перенимая внутренней культуры и образованности побежденных, победители становились заложниками своего безудержного стремления к внешней «раскрепощенности». Во «Всеобщей истории» Полибия так описано падение римских нравов после покорения Македонии и Греции: «Молодые люди отдавались со страстью любовникам или любовницам, другие увлекались представлениями, пьянством и расточительностью, в Персеевой войне быстро переняв от эллинов эту слабость. Сладострастие до такой степени обуяло молодежь, что многие за любовника платили талант. Распушенность как бы прорвалась наружу в описываемое нами время прежде всего потому, что после разрушения македонского царства мировое владычество римлян казалось нерушимым; потом, вследствие прилива из Македонии в Рим больших сумм денег, приумножилось благосостояние отдельных граждан и государственное богатство»<sup>128</sup>.

Римские консерваторы, правильно оценивая тенденцию порчи нравов, были не правы в другом: такой «порче» быстрее подвергались люди необразованные, которые, не отягощая себя изучением лучшего в культуре побежденных эллинов, легко перенимали худшее. Тот же Полибий приводит в качестве примера противоположного поведения Сципиона Эмилиана (Младшего), ревностно занимавшегося изучением греческого языка и культуры: «Влечение и любовь к прекрасному проявились в Сципионе прежде всего в том, что он стремился стяжать себе славу человека воздержанного и превзойти в этом отношении своих сверстников. Достигнуть такой цели, столь возвышенной самой по себе и трудной, было легко в тогдашнем Риме при господствовав-

шем в народе упадке нравов. ...Сципион усвоил себе противоположные правила поведения, и в борьбе со всякими страстями воспитал из себя человека последовательного, во всем себе верного, и оттого в какие-нибудь пять лет стал известен в народе своею благопристойностью и самообладанием»<sup>129</sup>.

Примечательно, что Сципион Эмилиан для достижения нравственного идеала не просто следует древним нормам, а «борется со страстями» — осознание своего пути к совершенству через идею борьбы со страстями указывает на философский источник. Одним из философов, непосредственно влиявших на Сципиона, был стоик Панетий Родосский (ок. 180—100 гг. до н. э.), основатель так называемой Средней Стои. Вместе с историком Полибием (ок. 200—120 гг. до н. э.) он входил в «грекофильский» кружок Сципиона Младшего, ставший во второй половине II в. до н. э. центром римской культурной жизни.

Панетий прожил в Риме гостем Сципиона около 20 лет, прекрасно овладел латинским языком; его реформированный стоицизм в гораздо большей степени, чем учение Древней Стои, подходил для восприятия римлянами. Панетий отказывается от разработки абстрактной логики и концентрирует все внимание на вопросах этики. При этом из его этики уходит фигура идеального мудреца, преодолевшего все страсти и живущего исключительно в согласии с чистым разумом. Панетий смягчает требования: разум должен не совсем искоренять естественные страсти, а только умерять и гармонизировать их. Кроме того, в отличие от древних стоиков, считавших богатство, здоровье и силу вещами безразличными, Панетий признает их благом<sup>130</sup>. Основные стоические добродетели — рассудительность, справедливость, мужество и умеренность — у Панетия приобретают сходство с традиционным набором римских «доблестей». Таким образом, длительное общение Панетия с римлянами было плодотворным для обеих сторон: знакомство с римским «практицизмом» повлияло на панетиеву ревизию стоической мысли и такой трансформированный стоицизм становился основой философско-этических представлений образованных римлян.

Не менее богатые плоды принесло и близкое знакомство с Римом историка Полибия, который впервые попал туда в качестве ахейского заложника. Полибий жил в Риме 16 лет, сопровождал в военных походах Сципиона Эмилиана и участвовал в осаде и разрушении Карфагена. Впоследствии, вернувшись на родину, он стал активным проводником римских интересов. В своей «Истории» Полибий попытался объяснить, почему «почти весь известный мир подпал единой власти римлян в течение неполных пятидесяти трех лет»<sup>131</sup>. Историк, следуя в основном Аристотелю, описывает шесть основных форм государственного правления — три «хорошие» (монархия, аристократия, демократия) и три «вырожденные» (тирания, олигархия, охлократия). В Риме, как считает Полибий, совмещены три «хорошие» формы: монархический элемент воплощают консулы, аристо-

кратический — сенат, демократический — народ. С точки зрения Полибия, это идеальная форма правления. Кроме того, самую высокую оценку получают у него римская система воспитания гражданской и воинской доблести, римские религиозные установления, военное дело. Все это — предпосылки победы над другими народами. Но дело не только в собственных достоинствах римлян, им помогает еще и судьба.

Идея судьбы занимает в концепции Полибия очень важное место. Она — и распорядитель состязаний, и судья, раздающий награды и карающий за преступления; помощница в человеческих делах и дарительница; испытатель людских характеров и наставница; участь-жребий; правительница и обновительница мира<sup>132</sup>. Последний смысл очень важен для понимания исторической роли римлян у Полибия: получается, что их завоевания обусловлены всеобщей судьбой, которая, мудро распоряжаясь, приводит к власти над миром наилучшую форму государственного устройства. Победенным народам не следует сетовать и сопротивляться, наоборот, необходимо признать, что римское завоевание — благо, ниспосланное судьбой.

Интеллектуальное творчество Панетия и Полибия, протекавшее в тесном общении с римлянами, — знак более глубокого взаимного узнавания и начинающегося единения двух культур. Образованные греки увидели в Риме мощную свежую силу, которая могла бы стать основой мировой державы. Образованные римляне восприняли греческие философско-исторические идеи, которые способствовали новому, рефлексивному осознанию римлянами своей собственной культуры.

## Образованная элита и «народ»: расхождения и единство

Все более тесное знакомство римской знати с греческой культурой имело и другие последствия — усиливающееся размежевание интеллектуальной элиты с традиционными представлениями о «жизни», о назначении человека, о богах. Обретение философского знания многими из «неофитов» воспринималось как получение некоего тайного знания, резко отделяющего человека от толпы невежд. По-видимому, именно такая ситуация отражена Луцилием (180—102 гг. до н. э.), первым римским поэтом из высших социальных кругов. Луцилий, происходящий из богатой семьи всадников, также принадлежал к кругу Сципиона Эмилиана; он был прекрасно образован, знал греческий язык, литературу, философию; ему хорошо были известны уמוнастроения элиты. В одной из своих сатир Луцилий говорит, что не хочет адресовать свое творчество ни черни, ни «умникам», которые твердят: «Коль вручают тайну некую тебе, Проронить о сокровенном ни словечка не посмей!»<sup>133</sup>.

Посмеиваясь над такой «избранностью», Луцилий тем не менее все время демонстрирует свою особость, непохожесть на обычных людей, — такими у него оказываются те, кто не причастен философскому знанию о бренности всех прижизненных благ. Он издевается над стремлением народа к «потехам», желанием «урвать, что лучше», а также над жадной политиков получить популярность в народе «подачками», и декларирует свое кредо: «От мудрецов предпочту я почет, хотя бы немногих, Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый»<sup>134</sup>. Последняя фраза — цитирование Ахилла из «Одиссеи». Луцилий показывает свое знание греческой классики; но не менее важно для него знакомство с греческой философией. «Мертвые» для Луцилия — те, кто тревожится из-за денег, почестей, власти и недоволен своим положением: «Сколько дурак ни имей, а все ничем не доволен»<sup>135</sup>. Все, что обычному человеку кажется ценным, преходяще: «Помни: все, что есть у смертных, не навеки нам дано...»<sup>136</sup>. Иронически рассматривая суетные хлопоты римлян, в том числе и семейные, Луцилий делает вывод, что нужно вести созерцательную жизнь философа: «Это видя, постигаешь: цель для мудрого — добро!»<sup>137</sup>. А о себе говорит, что «добродетель из-под рабства освободил»<sup>138</sup>.

Рабством для поэта оказываются и традиционные представления о богах, связанные с поклонением «идолам медным» и «бредовыми» суевериями<sup>139</sup>. Об этих суевериях и вообще о народной вере в богов можно в определенной степени судить по комедиям Плавта — его персонажи постоянно упоминают богов, клянутся ими, пытаются умиловать, боятся их кары. Однако здесь нет мысли о том, что боги карают или вознаграждают после смерти, — это происходит при жизни человека; никак не отражена вера в бессмертие души. Правда, в одной из комедий персонаж Плавта говорит об «островах блаженных», куда попадают те, кто прожил жизнь добродетельно, — но такое упоминание скорее указывает на греческие оригиналы, которыми пользовался комедиограф. Разница в религиозном умонастроении образованной знати и народа видна при сравнении близкого к фольклору Плавта и «утонченного» Теренция, участника сципионовского кружка. Здесь к богам обращаются гораздо реже, — в рассуждениях о добродетелях и пороках автор апеллирует к идее гражданского закона; это вполне характерно для человека, который вращался в кругах образованной элиты, презирающей народные суеверия.

Помимо философских взглядов, в верхи общества в первой половине II в. до н. э. проникают представления о божественном происхождении души, о ее бессмертии и приобщении в посмертном существовании к сонму богов, что идет вразрез с обычными римскими верованиями. Любопытную историю, связанную с религиозными воззрениями того времени, рассказывает Тит Ливий. В 181 г. до н. э. на поле писца Луция Петилия пахари нашли два каменных ящика. На каж-

дом были надписи на латинском и греческом языках. На одном: в нем похоронен римский царь Нума Помпилий, на другом: в нем хранятся книги Нумы. Ящик с надписью о захоронении оказался пустым, а в другом ящике нашли две связки книг по семь в каждой, причем выглядели они как новые: «Семь книг были латинскими, и в них говорилось о праве понтификов, а семь — греческими, о науке мудрости того времени». Сначала книги прочитали друзья хозяина, потом круг читателей расширился и, наконец, книги дошли до городского претора Квинта Петилия. Просмотрев эти книги, он обнаружил, что «многое в них подрывает основы богопочитания»; сенат постановил сжечь их, и на глазах у народа книги были сожжены.

Нума Помпилий был царем, которому приписывалось религиозное устройство Рима: создание жреческих коллегий, календаря, основание понтификального права. Поэтому находка книг Нумы оказывалась фактом огромного идеологического значения — ведь по ним можно было судить о самих истоках римской религиозности. Что же это были за книги? «Валерий Антиат добавляет, что книги те были пифагорейскими, но это лишь правдоподобная выдумка в подкрепление ходячему мнению, будто Нума был учеником Пифагора»<sup>140</sup>. Распространенное мнение о том, что Нума учился у Пифагора, было опровергнуто в I в. до н. э., когда стали заниматься разработкой хронологии<sup>141</sup>, и Тит Ливий, следуя за Цицероном, отвергает это мнение как выдумку<sup>142</sup>. Найденные книги, судя по вышеприведенным словам, историк тоже не считает пифагорейскими. Но ведь какие-то книги были, притом — «о науке мудрости» (т. е. философии — Тит Ливий не хочет использовать здесь греческое слово) и «подрывающие основы богопочитания». Современные исследователи полагают, что найденные книги Нумы — подделка. Следовательно, были люди, которые считали важным связать основы римской религиозности с греческой философией: семь книг на латинском языке, излагающих понтификальное право, оказывались необходимой параллелью семи «пифагорейским» книгам на греческом. Римская культура в своих самых сакральных основаниях возводилась к греческой мудрости. Естественно, в эту пору борьбы с «грекофильством» такие книги должны были быть сожжены.

Пифагорейство с его мистикой чисел, учением о гармонии сфер, бессмертии души и переселении душ, по мнению современных исследователей римской культуры, было распространено в то время среди знати сицилийских и южноиталийских городов. В Риме с ним тоже были знакомы, но лишь в конце I в. до н. э. римский сенатор Нигидий Фигул, который считается первым неопифагорейцем, в полной мере возродил его для соотечественников. Что касается «филэллинов» II в. до н. э., то у них большой популярностью пользовалась «Священная хроника» Евгемера, переведенная Эннием. Евгемеристическая «рационализация» приводила к усилению скептицизма относительно

религии «предков» и к мысли о том, что религия — не более чем изобретение людей<sup>143</sup>.

Но разрыв с традиционными представлениями был у грекофилов не таким уж полным. Приверженность старинной *virtus* сказывалась у них прежде всего в отношении римского патриотизма и идеала доблестного мужа — защитника отечества; в этом вопросе Сципион Старший вполне сходил с Катонем. Даже самые большие любители «греческого» отрицательно относились к возвышению и прославлению сильной личности, имевшему место в эллинской и особенно в эллинистической традиции. В соответствии с катоновской концепцией римской истории, развитой впоследствии Цицероном, в Греции историю творили «отдельные герои», в Риме — весь «римский народ». Отрицательное отношение римлян к идее «великого человека», творящего историю, диктовалось органическим, заложенным на глубинном уровне представлением о единстве римлянина и Рима, личности и общины.

Так, Полибий, восхваляя Сципиона Африканского, говорит, что в любой покоренной им стране он мог претендовать на царскую власть, — однако даже запретил иберам называть себя царем, отказавшись от царской власти — этого «высшего блага», так как выше всего ставил долг перед отечеством<sup>144</sup>. «Подобная характеристика Сципиона весьма показательна для проведения различия между ментальностью грека, даже столь романизовавшегося, как Полибий, и самих римлян. Полибий разделял точку зрения, высказанную еще Аристотелем в «Политике» (V, 8, 2; 3, 9) и разделявшуюся мыслителями эпохи эллинизма: человек, превосходящий всех остальных людей доблестью, мудростью, заслугами, должен быть признан царем и пользоваться безоговорочным повиновением и почитанием. Сципиону же независимо от того, насколько он сам сознавал свою исключительность, а в какой мере ее прокламировали его льстецы, не более могло прийти в голову стать царем, чем изменить Риму»<sup>145</sup>.

В связи со взглядом римлян на «сильную личность» показательны их отношение к Александру Македонскому. Исследователи отмечают, что интерес к нему возрастал по мере политических изменений в римском обществе. Есть мнение, что Юлий Цезарь пытался продолжать на востоке политику Александра; Александру в некоторых своих внешних проявлениях подражал Сципион Африканский; с ним связывал себя Марк Антоний; первый римский император Август тоже интересовался фигурой Александра, но не уделял ему внимания в своей пропаганде, так как с Александром отождествлял себя его противник Антоний.

Первое более или менее развернутое высказывание римского отношения к Александру Македонскому принадлежит Титу Ливию. Ливий рассуждает на тему: мог ли Александр победить Рим? Историк отвечает на вопрос отрицательно; он признает гениальность Александра как полководца, но, перечисляя римских полководцев, указывает, что

практически любой из них «был наделен таким же мужеством и умом, как и Александр, а воинские навыки римлян со времен основания Города передавались из поколения в поколение и успели уже принять вид науки, построенной на твердых правилах»<sup>146</sup>. В словах Ливия отражается катоновско-цицероновская концепция римской истории: в Греции были отдельные герои, а величие Рима творилось на протяжении многих веков всем римским народом. Ливий говорит, что «непобедимый Александр воевал бы с непобедимыми полководцами и в этой игре они равно ставили бы на кон свою удачу, а может быть, и не равно, ибо над ним висела бы более страшная опасность: у македонян-то был один Александр, с которым не только могло случиться все, что угодно, но он еще и сам искал опасностей, тогда как римлян, равных Александру славой или величием подвигов, оказалось бы много, и каждый из них мог бы жить или умереть, повинаясь року, но не ставя под удар государство»<sup>147</sup>.

Эти слова Тита Ливия, написанные уже в эпоху Августа, диктуются не только целью обоснования «римского мифа» ради укрепления идеологии империи, — они выражают глубочайшую укорененность идеи патриотизма во всей римской культуре, в том числе и элитарной. Римляне, воспринимая и усваивая греческую культуру, стояли перед сложнейшей задачей: нужно было каким-то образом совместить римский коллективизм с эллинистическим индивидуализмом; необходимое участие в общественной жизни с созерцательностью философа; традиционную норму, основанную на авторитете отцов, с рационалистической рефлексией; другими словами, нужно было по-своему включить «образованность» в римское сознание, органично сочетая культуру «авторов» с культурой «авторитетов».

## Политика, философия, риторика: поиски единства

Победа над Македонией и Грецией, ознаменовавшая полное господство Рима над всем Средиземноморьем, стала началом больших социальных потрясений. Рим быстро насыщался привозными сокровищами, предметами роскоши, рабами, — это делало труд мелких и средних римских крестьян неконкурентоспособным. На протяжении II в. до н. э. из деревни ушли двадцать процентов крестьян, пополнив ряды римских люмпенов. Братья Гракхи, видя, как тает крестьянство, бывшая опора римской республики, попытались провести законы, ограничивающие политическое и хозяйственное господство богачей (133, 122 гг. до н. э.), но были убиты. Знать, объединившись в своеобразный блок, получивший название «оптиматов», все больше переходила к прямому террору, все свирепее грабила провинции, перекладывая к тому же тяготы непрерывных войн на италиков.

Это, разумеется, вызвало сопротивление, и начиная с начала I в. до н. э. Рим погружается в состояние перманентных войн. Внешние войны (самая тяжелая — против боспорского царя Митридата VI в 89—84 и 74—63 гг. до н. э.) сопровождаются междоусобицами (так называемая Союзническая война Рима против итальянских городов в 91—88 гг. до н. э.) и восстаниями рабов (самое значительное — восстание Спартака в Италии в 74—71 гг. до н. э.). Всю первую половину века идут нескончаемые гражданские войны: Мария и Суллы, Помпея и Цезаря, Антония и Октавиана, перемежаемые заговорами и восстаниями в Риме. Для преодоления социально-политического кризиса Рим остро нуждался в людях, которые сумели бы, поставив интересы государства выше интересов своей партии, привести общество к согласию.

«Первый человек в государстве», «правитель», «умиротворитель», «блюститель и попечитель государства» — такими словами описывает идеального вождя Марк Туллий Цицерон. В трактате «О государстве» он говорит, что «правитель государства должен быть мужем великим и ученым, соединяя в себе и мудрость, и справедливость, и умеренность, и красноречие, плавный бег которого позволил бы ему изъяснить свои сокровенные мысли, чтобы возглавить народ»<sup>148</sup>. Важно, что кроме традиционных римских «доблестей» образованнейший человек своего времени включает в описание идеального вождя «ученость», «мудрость», «красноречие». В таких словах отчасти прочитывается идеализированная самохарактеристика пишущего. Цицерон (106—43 гг. до н. э.), знаменитый римский оратор, писатель, политический деятель, всю жизнь пытался совместить «величие» настоящего вождя, основанное на старинных доблестях, с «мудростью» и красноречием, которые приобретались изучением философии и занятиями риторикой. Нарисованный Цицероном идеал — это новый образ вождя, основанный на соединении римского и греческого начал. Но насколько и каким образом это можно было совместить в реальной жизни? Примирение традиционных моральных норм, философского умозрения и практического красноречия — задача совсем не простая.

Один из важнейших для Цицерона пунктов — объединение искусства красноречия и справедливой общественной деятельности, будь то адвокатская практика или выступления в сенате. Обострение социально-политической борьбы резко повысило роль красноречия, и политического и судебного, которое часто использовалось как средство опорочить политического противника. Основа римского ораторского искусства в этот период — греческая риторика, которой обучаются теперь и аристократы и выходцы из простонародья: практические выгоды от профессионального владения красноречием налицо. Предубежденность консерваторов преодолена: в конце 90-х гг. I в. до н. э. предпринимается последняя попытка остановить триумфальное шествие риторики (временно закрываются риторские школы, где обучение шло на латинском языке), а к 85 г. относится появление связного кур-

са риторики на латинском языке, обобщающего все достижения эллинистической теории красноречия, — так называемой «Риторики к Гереннию», долгое время приписываемой Цицерону. Катоновский принцип красноречия — «не упускай дела, а слова найдутся» — навсегда остался в прошлом.

Распространение профессионального ораторского искусства поставило перед римлянами ту же проблему, что когда-то горячо обсуждалась в демократических Афинах: совместимо ли искусство убеждать с моралью? До знакомства с греческой риторикой красноречие не основывалось на формальном обучении: защитником в суде выступал отец той семьи, к которой принадлежал обвиняемый, оратором на сходке или в сенате — политик, отстаивавший свой план действий; оба доказывали соответствие своих настояний прямому смыслу законов. В обоих случаях предполагалось также, что оратор высказывает свои убеждения, а оценивается его речь на основе гражданских достоинств и авторитета говорящего. Для речи неискренней и в то же время убедительной в тех условиях оратору просто не хватило бы искусства. Речь же человека, прошедшего соответствующую школу, хорошо тренированного, речь как совокупность «готовых доводов», точно и привычно рассчитанных на определенную реакцию аудитории, чаще становилась средством очаровать и взволновать слушателей, истолковать закон не по прямому смыслу, а в собственных интересах, убедить суд или сенат принять решение, которое принесло бы оратору и его клиентам успех, отнюдь не обязательно покоящийся на объективных нравственных и правовых основаниях.

С опасной способностью слова воздействовать на слушателей в любую сторону — в зависимости от желания и степени искусности оратора — Цицерон был знаком на практике. В трактате «Об ораторе» он пишет о красноречии: «...опираясь на знание предмета, оно выражает словами наш ум и волю с такою силой, что напор его движет слушателей в любую сторону»<sup>149</sup>. Свое умение манипулировать сознанием слушателей Цицерон иногда использовал не лучшим образом. Например, он с самого начала не мог не понимать, что представляет собой сенатор-сулланец Катилина, дебошир и вымогатель, кончивший организацией заговора против республики, подавлять который пришлось тому же Цицерону в год его консульства. Но за два года до этого Цицерон, собираясь выдвинуть свою кандидатуру в консулы и стараясь завоевать расположение всех и каждого, готов был выступить защитником Катилины, обвиненного — по-видимому, справедливо — в вымогательствах на посту провинциального наместника.

Другой аспект — двусмысленное отношение Цицерона к старинному Цинциеву закону, запрещавшему брать плату за защиту в суде. Закон этот имел глубокие корни в римской традиции и обладал большим моральным весом. Профессионализация красноречия и неотделимое от нее превращение оратора в специалиста, которого нанимают и ко-

торый, несмотря на все запреты, берет за защиту деньги, т. е. обещает выиграть дело независимо от того, виноват клиент или нет, лишало оратора морального и общественного престижа. Тем не менее благосостояние Цицерона во многом было обусловлено способностью продавать свое «искусное красноречие» в обход Цинциева закона и моральных норм, с ним связанных. Зная об опасности умелого владения словом не понаслышке, Цицерон постоянно подчеркивает необходимость честности и моральной ответственности для мастера красноречия. В трактате «Брут», рассказывая о знаменитых римских ораторах, он приводит примеры того, как порой люди, не обладающие большими ораторскими дарованиями, все же могли снискать расположение у народа — за счет своего морального авторитета. Но в том-то и дело, что честность и принципиальность искупают недостаток дара красноречия, — в то время как умелому профессионалу в области ораторского искусства честность соблюсти гораздо труднее. Цицерон это прекрасно понимает: «Но чем значительнее эта сила, тем обязательнее должны мы соединять ее с честностью и высокой мудростью; а если бы мы дали обильные средства выражения людям, лишенным этих достоинств, то не ораторами бы их сделали, а безумцам бы дали оружие»<sup>149</sup>.

Почему же так трудно совместить честность и риторическое владение словом? Дело в том, что риторике невозможно избавиться от своего «родового пятна» — изначальной связи с софистикой; основополагающий риторический принцип — возможность одной силой слов превратить худое дело в доблестное<sup>150</sup> и наоборот. Именно потому Сократ и Платон ополчались на софистических раторов, считая, что надлежащим образом пользоваться словом может только философ. Но соотношение риторики и философии для Цицерона далеко не так однозначно, — и это связано со спецификой его римского «практического» сознания. В трактате «Об ораторе» Цицерон с симпатией упоминает знаменитых греческих софистов. Это не значит, что его привлекают софистические ухищрения, симпатия связана с их более активной политической позицией, чем у философов. Соответственно последние вызывают у него некоторое неудовольствие: по мнению Цицерона, они могли бы уделять больше внимания и сил общественной деятельности. Цицерон приводит в пример Пифагора, Демокрита, Анаксагора, которые, «...отстраняясь от государственных дел, всецело посвятили себя умозрению; такая жизнь своим спокойствием и сладостью самого знания, употребительнее которого нет ничего для человека, привлекала к себе больше последователей, чем это было полезно для общего блага»<sup>151</sup>.

По мнению Цицерона, в древности наука одинаково учила «и красному слову, и правому делу», а упомянутые им мудрецы сознательно ушли от дел, полезных обществу: «...как люди, привыкшие к неустанному и ежедневному труду, забавляются, когда им мешает ра-

ботать непогода, игрою то в мяч, то в бабки, то в кости, а то и выдумывают от нечего делать какую-нибудь новую игру, так и те мудрецы, отстраненные от политической деятельности и оставшись без работы или в силу обстоятельств, или по любви к праздности, всецело предались одни поэзии, другие геометрии, третьи музыке, а иные, как диалектики, сами себе придумали новое занятие и утеху и стали посвящать свое время и жизнь искусствам, служащим для образования и воспитания детей»<sup>151</sup>. Получается, что философия вне политики — праздная забава. Цицерон постоянно сожалеет, что люди с такими блистательными дарованиями, как Сократ, «чувствовали какое-то отвращение к политической деятельности и поэтому отвергали и презирали само ораторское искусство»<sup>152</sup>. Для Цицерона политика и красноречие неразрывно связаны, и он сетует, что Сократ «в своих рассуждениях раздвоил единую науку мудрой мысли и украшенной речи»<sup>152</sup>.

Как же, полагает Цицерон, можно снова связать воедино эти две разошедшиеся науки? В трактатах по красноречию он неоднократно подчеркивает, что хороший оратор должен обладать философскими знаниями: «...пусть он имеет знания и опыт во всех областях философии. В самом деле, ни о религии, ни о смерти, ни о благочестии, ни о любви к отечеству, ни о добрых и злых делах, ни о добродетелях и пороках, ни об обязанностях, ни о горести, ни о радости, ни о душевных волнениях и заблуждениях ...без помощи названной науки он не сможет говорить и рассуждать важно, высоко и богато»<sup>153</sup>. Но одно дело — философски рассуждать о добродетели, и совсем другое — практиковать ее в собственной жизни. Одно — знание истины, и другое — неуклонное следование ей. Образованный ритор вполне мог использовать в своих речах благородные философские истины в неблагородных целях. Получалось, что философия в отношении к риторике и политике «двоилась»: с одной стороны, существовало абстрактное философское знание, которому можно было находить разное применение в зависимости от обстоятельств, с другой — принципиальная и конкретная философская позиция, которую истинный приверженец той или иной школы считал в любом случае обязательной для соблюдения.

В трактате «Об ораторе» Красс и Антоний спорят о необходимости изучения оратором философии; Красс говорит, что без этого обойтись нельзя, Антоний возражает: «Какой оратор, желая возбудить и вызвать своею речью любые душевные движения или у судей, или у народа, сказал то, что обычно говорят философы? Ведь из философов одни вовсе отвергают необходимость каких-либо душевных движений и считают возбуждение их в умах судей нечестивым преступлением; другие, желая быть снисходительнее и ближе к жизни, утверждают, что душевные движения должны быть строго умеренными и предпочтительно спокойными. Оратор же, напротив, все то, что в повседневной жизни считается дурным, нетерпимым и предосудительным, всячески

усиливает и обостряет своими словами; а то, что всем представляется желательным да и желанным, он в своей речи еще более превозносит и разукрашает»<sup>155</sup>. Подводя итог, Антоний говорит, что оратор должен быть человеком умным и в жизни бывалым, что он должен видеть людей насквозь, знать их мысли, чувства, ожидания, чтобы уметь убедить их в том, что он считает нужным: «Ну, а книги философов пусть он оставит себе для такого вот, как у нас, тускуланского отдыха и досуга...»<sup>156</sup>.

Конечно, речь Антония нельзя однозначно приписывать позиции самого Цицерона, однако вышеприведенные слова о философах, оставивших общественную жизнь ради «забав», принадлежат оппоненту Антония Крассу. Совершенно очевидно, что Цицерона не устраивает чистая созерцательность и уход от общественной деятельности, но при этом он осознает, что практически все знаменитые философские школы базируются именно на этих основаниях. Красс у Цицерона пытается найти философскую позицию, приемлемую для оратора-политика — и в общем-то не находит ее. В этом плане он однозначно отвергает эпикурейскую философию — «пусть она отдыхает, томно раскинувшись в своих садиках», — но и позиция стоиков, которые, казалось бы, считают выполнение гражданского долга обязательным, его не устраивает: «Во-первых, они говорят, что все, кроме истинных мудрецов — рабы, разбойники, враги и безумцы, а истинных мудрецов на свете нет. Так что же за нелепость выпускать к народу, или к сенату, или к любому собранию человека, который ни в ком вокруг не признает ни разума, ни свободы, ни гражданских достоинств!»<sup>157</sup>.

Итак, если активное участие в общественной жизни связано с ораторством, а значит и риторикой, то известная Цицерону философия — опять же по внутренней логической необходимости — оказывается отторгнутой от того и от другого. Практицизм и политическая активность несовместимы с чистой созерцательностью и с обособленностью позиции мудреца, — но тогда философия несовместима и с традиционными гражданскими «доблестями». И сколько бы Цицерон ни старался, все его попытки примирить эти сферы остаются в области недостижимого идеала.

## Эмансипация сознания и разрушение традиционной «нормы»: философы, поэты и женщины

Для обоснования активного участия в общественной жизни, предполагающего свободное самоопределение и инициативную волю, Цицерон не находит ни одной философской школы, которая бы его полностью устраивала. Платонизм, с точки зрения Цицерона, слишком отвлечен и умозрителен; идеи, связанные, например, с предше-

ствованием душ или с господством бестелесных эйдосов, оставляют его равнодушными. Стоицизм не устраивает своей фатальностью — если судьба неотвратима, то отменяется и необходимость отвечать за свои поступки, а значит обесмысливаются и нравственность и правосудие, т. е. вся гражданская жизнь, предполагающая свободу человеческой воли и ответственность. Эпикурейцы не устраивают обратным — полной, ничем не ограниченной свободой: если представить «свободный атом», совершенно непредсказуемо отклоняющийся от своей траектории, в качестве социального элемента, можно увидеть картину полной анархии в обществе.

Поскольку нельзя было опереться на какую-то единственную школу, идеи которой соответствовали бы позиции «римского гражданина», приходилось «конструировать» подходящую концепцию, выбирая приемлемое из разных школ и направлений. Философские сочинения Цицерона пронизаны атмосферой сознательного эклектизма. Эклектизм в философии вообще стал заметным явлением в начале I в. до н. э. В частности эклектиками можно назвать двух учителей Цицерона, представителей Новой Академии Филона из Ларисы (? — ок. 80 г. до н. э.) и Антиоха Аскалонского (ок. 130—68 гг. до н. э.), лекции которых Цицерон слушал в Афинах. Филон пытался сблизить Древнюю и Новую Академии, а Антиох, утверждая, что разногласия между философами имеют чисто словесный характер, совмещал идеи платонизма, аристотелизма, стоиков, элементы пифагорейства. Таким образом, эклектизм Цицерона был продиктован не только его идеологическими потребностями, но все усиливающейся тенденцией к синкретизму внутри самой эллинистической философии, которая была посредником для римлян в их знакомстве с классикой греческой мысли.

В своих философских сочинениях Цицерон, обозревая все направления, пытается встать как бы «над схваткой», показывая достоинства и недостатки и эпикурейцев, и стоиков, и платоников. В «Тускуланских беседах» он пишет, что не собирается «сковывать себя уставами какой бы то ни было секты», но будет «по своему обыкновению искать на каждый вопрос самого правдоподобного ответа»<sup>158</sup>. Какие же «ответы» дает сам Цицерон?

В области этики ему больше всего импонирует Панетий, поскольку именно тот попытался приблизить стоический идеал мудреца к традиционным римским «доблестям» и, кроме того, ступовал «мистические» аспекты стоицизма, отбросив пиетет ранних стоиков к гаданиям и астрологии. Именно в силу того, что второй представитель Средней Стои, Посидоний, усиливает эти аспекты, Цицерон, относясь к нему в целом почтительно, критикует посидониевскую концепцию дивинации. Таким образом, из идей стоической школы Цицерон отбирает то, что кажется ему более всего приемлемым: необходимость для философа участвовать в жизни общества. Но при этом он отбрасывает стоическую идею неотвратимости судьбы, поскольку

принятие подобного взгляда делало участие мудреца в общественной жизни достаточно двусмысленным: получалось, что тот действует не по «зову сердца», а исключительно из невозможности избежать предписанного судьбой.

Такое пассивное приятие долга Цицерона не устраивало, — именно поэтому он столь большое место уделяет рассмотрению и критике идеи судьбы и связанных с ней вопросов о предсказаниях (трактаты «О судьбе», «О дивинации»). В этих трактатах прослеживается его опора на скептические взгляды Новой Академии: поскольку источники получения знания нельзя признать достоверными, то и сами знания оказываются только «вероятностными». Это касается в первую очередь вопросов отвлеченных: Цицерон полагает, что нельзя принять какой-то однозначный взгляд, например, на «природу богов» — стоический, эпикурейский или платонический (трактат «О природе богов»). При этом сам Цицерон прекрасно осознает, что скептицизм относительно познания истины неизбежно ведет к безбожию.

Один из участников диалога в трактате «О природе богов», Котта, говорит о софистах: «Учения всех этих философов не только уничтожают суеверия, заключающие в себе пустой страх перед богами, но также и религию, которая состоит в благочестивом поклонении богам»<sup>159</sup>. Сам Котта скептик в вопросе о богах, — но он же и член жреческой коллегии понтификов. Его отношение к религии определяется государственным взглядом: необходимо блюсти устои римского общества, — а они основаны на не допускающем никаких рассуждений о богах благочестии. Поэтому, как частный человек и философ, признавая невозможность знания о «божественном», как «государственник», он защищает религиозные установления, обряды и святыни предков. Когда Котта говорит о софистическом отношении к религии, то, по сути, высказывает свое убеждение: софисты, утверждающие, что представления о бессмертных богах были придуманы мудрецами для того, чтобы религия приводила людей к выполнению своих обязанностей по отношению к государству<sup>160</sup>, оказываются очень близки его позиции скептика-«государственника».

Философский скептицизм на практике оборачивается консерватизмом. Цицерон отвергает любую теологию как теорию «божественного», — но считает, что как практическое установление религия необходима для поддержания благочестия в народе. Таким образом, «просветительство» Цицерона достаточно двусмысленно: с одной стороны, он считает необходимым распространять среди римлян греческую философию, с другой — понимает, что знание некоторых философских идей крайне вредно для народных умонастроений. В полной мере «просвещение» оказывается применимым только к верхушке общества, при этом философский скепсис становится своего рода тайным знанием для «посвященных»: образованная знать должна скрывать свое основанное на изучении философии скептическое отноше-

ние к богам, поскольку распространение подобных взглядов разрушает традиционные нормы и ведет к общественной анархии.

Таким образом, процесс «эмансипации сознания» в Риме существенно отличается от того, что происходило в период классики в демократических Афинах. Там этот процесс затрагивал самые широкие слои населения — софисты пропагандировали свой скепсис на улицах и площадях. В Риме философия — «привозная» и изучение ее доступно достаточно узкому образованному кругу из высших социальных слоев. На долю народа остается, с одной стороны, традиционная обрядность, с другой — все шире распространяющиеся мистические настроения. Поскольку борьба с суевериями по необходимости должна быть ограниченной — чтобы не затрагивать основ народной религиозности, — постольку и критика мистики как проявлений «нерационалистического» сознания не может перейти на уровень государственной пропаганды, оставаясь уделом немногих «философствующих на досуге».

О различном значении религии для разных групп населения говорит и современник Цицерона Марк Теренций Варрон (116–27 гг. до н. э.). Теологию он разделяет на три группы: мифическую, подходящую для поэтов и театров; физическую, то есть философскую, трактующую «о природе богов» и устройстве мира; и гражданскую, которую должны практиковать граждане и жрецы. Народу говорить всю правду о богах не нужно, и философам не следует выступать со своими учениями на форуме<sup>161</sup>.

Действительно, массам необходимы были представления, которые могли бы обнадежить их в это кризисное, полное войн и тревожений время. Вряд ли их устроила бы концепция скептиков или, например, эпикурейцев, — особенно в том варианте, какой предложил поэт Тит Лукреций Кар (ок. 95–55 гг. до н. э.) в своей поэме «О природе вещей». Лукреций поэтически излагает взгляды эпикурейской школы, — но цель его не столько научная, сколько нравственно-просветительская: он считает, что в эти «трудные для родины дни», когда расцвели всяческие пороки, необходимо избавить людей от того, что мешает им жить праведно и спокойно.

Самое главное, от чего страдают люди, — страх смерти и жажда жизни, суетных преходящих удовольствий. Своей поэмой Лукреций пытается показать пустоту подобных предрассудков, подробно излагая разные аспекты эпикурейского учения. Он рассказывает об атомах, о телах, о космосе, о чувственном восприятии, о явлениях природы, но центральный смысл содержится в рассказе о строении души — она материальна и распадается вместе с телом, а значит, после смерти нет ни наказаний, ни наград: сознание исчезает, и смерть поэтому становится желанной избавительницей от страданий. Смерти бояться не нужно, поскольку после нее ничего нет, но не следует из-за этого и бросаться в пучину чувственных удовольствий — они являются причиной

терзаний души и тела, и потому мудрец, осознающий их пустоту, живет в безмятежности и отрешенном от суеты покое. В целом эпикурейская доктрина выглядела в изложении Лукреция достаточно пессимистично: жизнь оказывалась бесцельной и в общем-то бессмысленной, смерть, как бы ни старался представить ее Лукреций в качестве избавительницы, оставалась достаточно устрашающей неизбежностью, — Лукреций в таких красках описывает момент «распадения» души, что смерть уже совсем не кажется желанной. Вообще «утешительные» слова поэта вполне безрадостны и скорее способствуют не торжеству разума, как того, вероятно, хотел Лукреций, а нагнетанию тоскливой безнадежности:

«Что ж, наконец, за несчастная страсть и привязанность к жизни  
Нас заставляет всегда трепетать в постоянной тревоге?  
Определенный предел установлен для века людского,  
И ожидает нас всех неизбежная встреча со смертью.  
Кроме того, обращаясь всегда в окружении том же,  
Новых добиться утех нельзя продолжением жизни <...>  
Сколько угодно прожить поколений поэтому можешь,  
Все-таки вечная смерть непременно тебя ожидает»<sup>162</sup>.

В одном из своих писем Цицерон характеризовал произведение Лукреция как создание человека одаренного и владеющего поэтическим искусством. Но это относилось прежде всего к мастерству Лукреция как поэта, — что касается содержания, Цицерону не мог быть близок тот пафос ухода от действительности, который пронизывал поэму. Вариант рационализации сознания, предложенный Лукрецием, приводил к отказу от активной жизненной позиции, столь ценной для Цицерона.

В эту эпоху в образованной среде практиковался и другой способ «бегства от действительности» — не в философскую отрешенность, а в личную жизнь. Многие из богатых молодых людей, получив образование, отказывались от политической карьеры и предавались жизненным удовольствиям в дружеском кругу. «Досуг» вообще стал занимать важное место в жизни богатого знатного римлянина. Если раньше в обязанности представителей этого круга входили и хозяйственные хлопоты владельца поместий, и участие в воинских делах, и отправление долга «гражданина», то теперь войной занимались профессиональные воины, обработкой земли — рабы, а участие в общественной жизни определялось, как правило, желанием достичь власти и почестей, а не осознанием необходимости служения общему благу. Те обеспеченные и образованные молодые римляне, которые не были обременены жадной властью, посвящали свой досуг дружеским пирушкам, любовным приключениям и — поэтическому творчеству.

Наиболее известным выразителем этого образа жизни и умонастроения стал поэт Гай Валерий Катулл (ок. 87 — ок. 54 гг. до н. э.).

В кругу, к которому он принадлежал, отношение к традиционным нормам жизненного поведения было на уровне «современности», — т. е. эмансипировано от представлений о правилах «отцов» как необходимых и обязательных. Друг Катулла, историк Корнелий Непот, которому поэт посвящает свой сборник стихотворений, написал книгу «О знаменитых иноземных полководцах», где рассказывал, в основном, о знаменитых деятелях греческой истории. В предисловии он говорит, что этот труд кому-то может показаться легкомысленным, — «но таковыми окажутся, наверное, читатели, чуждые греческой образованности, которые считают правильным только то, что согласуется с их понятиями». Эти читатели, по мнению Непота, должны проникнуться мыслью, что «...все народы понимают достойное и позорное не одинаково, но судят обо всем по обычаям своих предков»<sup>163</sup>. Сам Непот, как и его друг Катулл, — люди «широких взглядов». Но если Непот своими сочинениями способствовал разрушению традиционных представлений о незыблемости гражданских норм, рассказывая о совсем иных установлениях, то Катулл прославился тем, что выражал в своих стихах новые нормы «чувства».

В кругу поэтов-неотериков («новаторов»), к которым принадлежал Катулл, модным было обращение к александрийской ученой поэзии. Катулл тоже отдал дань этому увлечению, написав элегию «Коса Береники» (перевод из Каллимаха), мифологические поэмы о фригийском Аттисе, о свадьбе Пелея и Фетиды, — в них он следует сложности и вычурности александрийцев. Но для молодой римской поэзии утонченная рефлексия «уставших» от культуры александрийцев была гораздо менее органичной, чем выражение своих рвущихся на свободу личных чувств, не сковываемых больше сознанием их «второстепенности». Раньше «делом» для мужчины было хозяйство, война и политика. Любовь он считал «досугом». Там он был деятелем — в любви он был потребителем»<sup>164</sup>. Теперь досуг становится «делом» — и соответственно любовь оказывается не просто отношением, продиктованным семейным долгом, а захватывающей всего человека стихией. Женщина начинает играть другую роль — для Катулла это не благочестивая мать семейства и не продажная «заработчица» (так на латыни называлась «жрица любви»), а *подруга* — человек, обладающий свободой внутреннего мира, к которому можно относиться не снисходительно, а на равных. Катулл впервые в римской культуре задумался о том, что такое для мужчины мир любви: «Это был тяжелый душевный труд, но результатом его было создание новой (для мужской поэзии) любви: не потребительской, а деятельной, не любви-болезни и любви-развлечения, а любви-внимания и любви-служения»<sup>165</sup>.

Вдохновительницей Катулла, выведенной им под именем Лесбии, была знатная римская дама Клодия, вдова бывшего некогда консулом Квинта Цецилия Метелла Целера. В 56 г. до н. э. в Риме состоялся судебный процесс, в котором фигурировало ее имя. Молодой римлянин

Целий Руф обвинялся в том, что, будучи любовником Клодии, он, взяв у нее золото и подкупив им же рабов Клодии, хотел ее отравить. Защитником Целия Руфа выступал Цицерон, который пытался показать, что виной всему распушенность Клодии. В своей речи он нарисовал ее портрет как ветреной развратницы, поправшей все нормы приличия и традиционное благочестие римской матроны. Цицерон выводит на сцену образ Аппия Клавдия Слепого, знаменитого римского деятеля конца IV в. до н. э., консула и цензора, построившего водопровод и дорогу от Рима до Капуи, названные его именем. От его имени Цицерон говорит, что Клодия забыла о честном имени прославленных в прошлом римлян и стала безрассудной распутницей, порочащей традиции отцов и дедов. «Для того ли провел я воду, чтобы ты пользовалась ею в своем разврате?»<sup>166</sup> — клеймит Клодию в речи Цицерона Аппий Клавдий. Знаменитый Слепой оказывается здесь собирательным образом всего традиционно римского, а Клодия, наоборот, всего нового и тем пагубного; она выглядит символом образа жизни, отвергнувшего древние приличия.

Поэтические пристрастия Цицерона и Катулла не совпадали: Цицерону не нравились неотерики, увлекающиеся новизной, и, в частности, творчество Катулла, поскольку прославленный оратор считал, что в поэзии нужно развивать эпическое направление. Опосредованно сталкиваются Катулл и Цицерон и благодаря Клодии-Лесбии: для одного она — любимая женщина, для другого — символ разврата. Образ Клодии действительно двусмысленен, и сам Катулл в стихах упрекает возлюбленную в неверности. Более того, одно из его стихотворений, в котором поэт с горечью говорит о развращенности Лесбии (№ 58), обращено к некоему Целию — исследователи полагают, что им мог быть тот самый Целий Руф, любовник Клодии, которого защищал Цицерон. Оба — и Катулл и Цицерон — видят, к чему приводит освобождение римских женщин из-под власти старых моральных норм. Но если для Катулла это скорее личная беда, то Цицерон считает женскую эмансипацию знаком усиливающейся «порчи нравов».

Проблема, поставленная в свое время Катон Старшим, разрослась. Катон полагал, что если остановить проникновение «греческого», то этим будут спасены древние моральные устои. Цицерон, принадлежа уже к другой эпохе, видел в греческой образованности необходимость для римлян. Но теоретическая возможность примирения «просвещенности» и старинного римского уклада на деле оказывалась иллюзией. Дело было не в самих греках и их культуре, а в том, что «просвещенность» по определению не могла быть основанием древней традиции, неизбежно приводя сознание к рефлексии всяческих норм, а значит, к идее их условности и относительности. В том случае, если человек был склонен к созерцанию, знакомство, например, с философией давало ему санкцию на уход от общественной активности.

Но так могло происходить с действительно образованными людьми, каким был, например, Лукреций, — что же касается иных (это были в первую очередь женщины), знакомых только с верхушками «просвещения», то для них теоретическая рефлексия норм превращалась в практическую распушенность нравов. В этой ситуации Цицерон вынужденно приходит к тому, что «просвещенность» нужно ограничивать, — если знать уже в полной мере пожинала «плоды просвещения» и инвективы Аппия Слепого против Клодии в речи Цицерона выглядят запоздалой «воспитательной мерой», то хотя бы народ должен был оставаться приверженным нерассуждающему старинному благочестию. Однако и представления о народном благочестии были в большей степени иллюзиями, чем действительностью, — общей тенденцией к «порче нравов» было захвачено в эпоху поздней Республики все римское общество.

### Эпоха Августа: «царь-избавитель»

В это время не прекращающихся распрей общество начинает ждать «чудесного» избавителя, — человека, который приведет римлян к согласию и вернет гражданский мир. Все больше распространяются мистические настроения, в ходу так называемые «Сивиллины книги», в которых собраны пророчества относительно разных стран и народов. Эти пророчества современники считали подлинными изречениями древних Сивилл, вдохновенных прорицательниц, книги одной из которых, Кумской, хранились в Риме на Капитолии в храме Юпитера и использовались сенатом для предсказаний в случае принятия важных решений. Однако на самом деле то, что имело хождение в I в. до н. э. под именем Сивилл, относилось к иудейской апокалиптико-эсхатологической традиции: ученые полагают, что написанные на греческом языке «Книги Сивилл» в своих истоках относятся к эллинизированной иудейской диаспоре Александрии — Египетской, и тексты, составившие ядро дошедшего до нас корпуса, написаны образованным иудеем, жившим в Александрии во II в. до н. э. В дальнейшем «Книги» пополнялись новыми пророчествами, и в целом корпус сложился в период с I в. до н. э. до III–IV вв. н. э.<sup>167</sup>

В «Книгах Сивилл» совместились и собственно иудейская традиция и языческая — Сивиллы были знакомы всему эллинистическому миру, их пророчества считались очень древними и пользовались почитанием. В итоге римляне — читатели этих книг, полагая, что имеют дело с высказываниями своих древних пророчиц, приобщались к типично иудейским эсхатологическим идеям. Последние вполне отвечали настроениям, для которых характерно было напряженное ожидание «конца» этого порочного и погрязшего в раздорах мира и наступления мира нового, в котором ничего плохого не останется. В одной из ранних по происхождению песней «Книг Сивилл», которая

уже была известна в Риме середины I в. до н. э., говорится о наступлении «золотого века»:

«В Азии тихий покой воцарится, счастливою станет  
В те времена и Европа: блаженную жизнь и здоровье  
Небо людям пошлет вместо злого снега и града,  
Даст оно много зверей и птиц и ползучих в достатке...  
О, сколь счастливы те мужи и жены, которым  
Жить доведется в тот век, похожий на дивную сказку.  
Благозаконие и справедливость со звездного неба  
К людям придут, и тогда воцарится всем смертным на пользу  
Мудрое мыслей единство, а с ним — любовь и доверье,  
Гостеприимства законы блости станут люди: при этом  
Вовсе исчезнут нужда и насилие, больше не будет  
Зависти, гнева, насмешек, безумства и преступлений,  
Ссоры, жестокая брань, грабеж по ночам и убийства —  
В общем, всякое зло в те дни на земле прекратится»<sup>168</sup>.

Если сравнить это пророчество о «золотом веке» с четвертой эклогой Вергилия (написана в 40 г. до н. э.), обнаружится поразительное сходство. Поэт говорит о том, что наступает новый век, который несет с собой мир и счастье людям, — при этом Вергилий ссылается на Кумскую Сивиллу: «Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской...»<sup>169</sup>. В то же время и по представлениям стоиков мировой круг жизни проходит в смене периодов, каждый из которых находится под покровительством определенного божества. К 40 г. до н. э. как раз заканчивался «железный век» (круг Дианы) и начинался круг Аполлона: ожидалось, что в нем должен наступить уже бывший когда-то на земле «золотой век», ушедший вместе с кругом Сатурна. И Вергилий говорит: «...грядет Сатурново царство». Дальше в эклоге речь идет о рождении какого-то чудесного младенца, который будет жить жизнью богов и владеть миром, а затем в манере Сивиллиных пророчеств рассказывается о будущем — новые войны завершатся благодатным «золотым веком».

Христиане впоследствии увидели в «божественном младенце», о котором говорит Вергилий, пророчество о пришествии Спасителя. Ученые же спорят о том, кого имел в виду поэт; некоторые считают, что он подразумевал сына сенатора Азиния Поллиона. В данном случае не столь важно, кто скрывался у Вергилия за этим образом, важнее другое — поэт выразил общие настроения ожидания «избавителя», и это выражение было сходно с эсхатологическими пророчествами «Сивиллиных книг».

Дальше история словно подтвердила прорицания. В 31 г. до н. э. в битве при Акциуме был разгромлен флот Антония. Летом 30 г. войска Октавиана вторглись в Египет; Антоний и Клеопатра покончили с собой. Это было концом гражданских войн в Риме. Главное стремление римского общества — установление мира — было осуществлено.

«Избавитель» пришел — в лице Октавиана Августа, установившего в Риме долгий, на 44 года, мир, и тем будто действительно принесшего римлянам долгожданный «золотой век».

В 29 г. до н. э. Октавиан вернулся в Рим и отпраздновал триумф. По этому случаю ему официально был присвоен титул «император», который стал, как у Цезаря, его личным именем (преноменом). Во времена республики этот титул давался войском полководцу-победителю и сохранялся от победы до триумфа. У Октавиана он включен в состав имени, что подчеркивало его связь с войском; постепенно титул «император» стал обозначать высшую военную власть. Ни о какой «Империи» в позднем понимании этого слова речи не было: Октавиан всячески демонстрировал возврат к старым республиканским временам, когда не было гражданских раздоров, процветали благочестие и добрые нравы. Одно из первых мирных деяний Октавиана — восстановление разрушенных старых храмов и освящение новых: Октавиан подчеркивал свое благочестие и верность древним религиозным установлениям, а также необходимость для всего Рима вернуться к почитанию богов. Свой пietet Октавиан сохранял и впоследствии — в 12 г. до н. э. он был торжественно избран на должность великого понтифика и стал главой римской религии. Божественный ореол создавался и вокруг самого Октавиана: в 30 г. сенат постановил, чтобы за него молились, как за спасителя государства; в провинциях отныне почитался гений Августа, изображение которого помещалось вместе с наиболее чтимыми семейными божествами — ларами.

С 31 г. Октавиан каждый год избирался консулом, в 29 г. получил цензорские полномочия и на их основании составил новый список членов сената, выведя оттуда сенаторов, которые по своему происхождению не могли принадлежать к высшему сословию. Этим подчеркивался возврат к древней аристократической чистоте сената. Имя Октавиана было первым в сенаторском списке, отсюда его титул принцепса и само название периода правления Октавиана — *эпоха принципата*. Как и звание императора, титул принцепса вовсе не означал, что его обладатель является носителем единоличной власти в государстве — номинально сохранялась республика, причем в сознание народа усиленно внедрялась идея возвращения к старому. Тринадцатого января 27 г. до н. э. Октавиан выступил в сенате и заявил об отказе от чрезвычайных полномочий, о передаче всей власти сенату и народу и восстановлении Республики; отказ этот был, конечно, игрой. Через несколько дней, 16 января, Октавиан получает ряд почестей. Во-первых, ему дается имя Август («умноженный», «возвеличенный божеством»). Раньше этот эпитет относился лишь к сакральным объектам — храмам, освященным местам, — теперь это имя первого человека в государстве; священный ореол имени переносился и на правителя. В этот день ежегодно стали совершать молебствия; Август получил право украсить свой дом лаврами и венком за спасение граждан. Сенат принял реше-

ние установить в курии Юлия посвященный принцепсу золотой щит — от сената и римского народа; на щите были перечислены добродетели Августа: *virtus* (доблесть), *clementia* (мягкость, снисходительность), *iustitia* (справедливость), *pietas* (благочестие, набожность).

Всем этим официально подтверждалась исключительность персоны Октавиана, ставшего Августом. Внешне он боролся с сакрализацией своей власти, и публично выражал недовольство, когда его называли «государь» (*dominus*), — такое обращение предполагало отношения типа «рабы — хозяин». «Имени “государь” он всегда страшился как оскорбления и позора. Когда при нем на зрелищах мимический актер произнес со сцены “О, добрый, справедливый государь!” и все, вскочив с мест, разразились рукоплесканиями, словно речь шла о нем самом, он движением и взглядом тотчас унял непристойную лесть, а на следующий день выразил зрителям порицание в суровом эдикте. После этого он даже собственных детей и внуков не допускал ни в шутку, ни всерьез называть его господином, и даже между собой запретил им пользоваться этим лестным обращением»<sup>170</sup>.

Однако на деле власть Августа с самого начала имела монархическую направленность. Уже Цезарь говорил, что «республика — ничто, пустое имя без тела и облика»<sup>171</sup>, и Август понимал, что навести порядок в государстве можно только с помощью твердого единоличного правления. Впоследствии историк III в. н. э. Дион Кассий несколько не сомневался, что принципат с самого начала был монархией, так как вся власть перешла к Августу и образовалось в полном смысле слова единовластие<sup>172</sup>. Таким образом, формально был провозглашен возврат к старой республике с доминированием сената, с простотой и строгостью жизни и религиозным благочестием, но в действительности создавалась монархия.

Попытка возврата к строгости древних нравов проявилась в законах, направленных против роскоши и распущенности. Был введен, например, закон, запрещающий прелюбодеяния: в некоторых случаях он давал право отцу замужней женщины убить свою дочь вместе с ее любовником; это действительно выглядело возвращением к староримским обычаям. Появился также закон о браке, который ставил целью борьбу с безбрачием и бездетностью. Август справедливо считал, что укрепление семьи — один из важнейших аспектов укрепления нравов общества; но привычки римлян слишком сильно изменились со времен ранней республики, и даже в собственной семье Августу пришлось применить один из введенных им же самим законов: его родная дочь Юлия и внучка Юлия за развратное поведение были подвергнуты пожизненному изгнанию из Рима. Идеальная норма, утопическая мечта о «старом добром времени» сталкивалась с реальностью, — и побеждала, как правило, последняя.

Тем не менее утопия была необходима — римляне долго ждали «золотого века», а он ассоциировался с прошлым. Отсюда — идеализация

староримских нравов в сочинениях Вергилия, Горация, Тита Ливия. С другой стороны, «мессианские» ожидания подготовили в сознании римлян принятие идеи единоличного правителя — благодетеля народа и государства. Гораций (65—8 гг. до н. э.), восхваляющий патриархальную семейную жизнь, основанную на добродетелях древней Республики, в то же время прославляет Августа, говоря, что он второй после Юпитера — и после смерти взойдет на небо как благодетель; республиканские идеалы и идея божественного властителя-избавителя сливаются в это время в единый «римский миф».

Ярким выражением этого мифа стали так называемые секулярные игры, проводившиеся в 17 г. до н. э. Секулярные игры с древности справлялись каждые 110 лет и были посвящены подземным богам. В конце Республики срок игр совпал со временем ожесточенной гражданской войны, борьбы Цезаря и Помпея, и торжества не проводились. Август решил устроить игры в свое правление, что было рассчитанным идеологическим ходом: торжествами как бы отмечалось наступление «золотого века». Ритуал игр был изменен, центральное место в празднестве заняли не подземные боги, а Юпитер, Юнона, Аполлон и Диана; торжества проходили три дня и отличались грандиозной пышностью. В последний день игр на Палатине, где находился дворец самого Августа, совершилось торжественное богослужение; после жертвоприношения Аполлону и Диане хор из 27 юношей и 27 девушек исполнил гимн, слова которого написал Гораций. В гимне воспевался Рим, победивший множество народов и теперь процветающий в изобилии; подчеркивалось, что римляне вернулись и к старинным добродетелям:

«Вот и Верность, Мир, вот и Честь, и древний  
Стыд, и Доблесть вновь, из забвенья выйдя,  
К нам назад идут, и Обилье с полным  
Близится рогом»<sup>173</sup>.

В Рим как будто возвращались старинные «доблести» — и современность виделась мифологически преображенной.

## «Римский миф» в истории и поэзии. Пути словесности и «круг ментальности»

Полнее всего «римский миф» был оформлен историком Титом Ливием и поэтом Вергилием. Тит Ливий (59 г. до н. э. — ок. 17 г. н. э.) в предисловии к своей «Истории» пишет: «Мне бы хотелось, чтобы каждый читатель в меру своих сил задумался над тем, какова была жизнь, каковы нравы, каким людям и какому образу действий — дома ли, на войне ли — обязана держава своим зарождением и ростом; пусть он далее последует мыслью за тем, как потом они зашатались и, нако-

нец, начали падать неудержимо, пока не дошло до нынешних времен...»<sup>174</sup>. Ливий следует здесь распространенной схеме: от «золотого века» — к постепенно нарастающей порче нравов. История в труде Ливия была доведена до 9 г. до н. э., но из написанных им 142 книг до нас дошли только книги 1-10-я и 21-45-я, рассказывающие о событиях с древнейших времен до 293 г. и с 218 по 168 г. до н. э.; поэтому мы не знаем, как описывал Ливий современность и была ли дополнена названная выше схема последним, замыкающим круг, звеном — возвратом к миру и процветанию. Тем не менее об отношении историка к современности и, в частности, к власти Августа мы можем косвенно судить по его описанию древности.

Древний Рим для Тита Ливия — идеальное государство. Первое слагаемое его могущества — покровительство богов, и сама судьба великого Города была обусловлена божественными решениями: «...судьба предопределила и зарождение столь великого города, и основание власти, уступающей лишь могуществу богов»<sup>175</sup>. Ливий рассказывает о божественных знамениях, возвестивших о будущей силе великой державы<sup>176</sup>; кроме того, он уверен, что Риму благоволит Фортуна, которая в некотором отношении сильнее олимпийцев<sup>177</sup>. Однако не только богам обязан был Рим своим величием, но и благочестию и добрым нравам граждан; описываемые Ливием исторические лица по своим идеальным качествам похожи скорее на эпических героев. Но историк с сожалением признает, что государство, разрастаясь, начало страдать «от своей громадности», и главной его бедой явились внутренние раздоры, дошедшие до предела в эпоху гражданских войн, когда «силы народа, давно уже могущественного, истребляли себя сами»<sup>178</sup>.

Каков же выход из этого положения? Обращаясь к древнейшей истории Рима, Ливий показывает, благодаря какой форме правления государство стало могущественным и процветающим — благодаря царской власти. Но она хороша только в руках достойнейших людей, — а последний римский царь был «полон гордыни», именно поэтому римляне изгнали его. Тем не менее сама по себе царская власть не является чем-то «отвратительным», и фундамент римского величия был заложен именно царями. Такое мнение Ливия о монархии дает основание думать, что он видел во власти Августа не посягательство узурпатора на республиканский строй, а возврат к благому правлению древности. И хотя жизнь, конечно, не была слепком с идеала, современность оказывалась мифологизированной, поскольку включалась в мифологизированную историю.

Некоторые исследователи упрекали Ливия за недостаток «научности», за некритическое отношение к своим источникам (Ливий использовал древнейшие записи понтификальных календарей, а также младших анналистов); но его сочинение было призвано не столько воспроизвести реальные исторические события, сколько обосновать вечность и величие Рима и римского народа и его претензии на миро-

вое господство. У Ливия римская история наконец приобретает единую скрепляющую нить, которой не было в понтификальных записях и у анналистов, но это не историко-политическая концепция, как, например, у Полибия, а скорее именно *миф*.

Если Тит Ливий творит римский миф на материале истории, то Вергилий (70—19 гг. до н. э.) создает его в эпической поэзии. Его «Энеида», поэма в 12 книгах, повествует о деяниях «первопредка» римлян Энея, сына Анхиза и Венеры, по воле богов переселившегося из Трои в Лаций и ставшего родоначальником римского народа. Рим для Вергилия — город, избранный богами в качестве своего земного жилища и для главенства над всем миром. Как и у Тита Ливия, судьба Рима предопределена заранее: Энею дается огромное количество предсказаний о великом будущем римлян и их города. Исполняя пророчества, Эней отказывается от любви царицы Дидоны — главное для него не любовь, а основание царства; не личное счастье, а следование велениям богов и судьбы.

Сердцевина поэмы — шестая книга; это и композиционный и смысловой центр. Здесь Эней встречается с Сивиллой, которая говорит ему о необходимости посетить подземный мир, живым спуститься в мрачное царство мертвых. Эней так и поступает, и в «гуще теней» встречается со своим отцом Анхизом, дающим ему пророчество о будущем Рима, в которое включено своеобразное определение миссии Рима в мире:

«Смогут другие создать изваянья живые из бронзы,  
Или обличье мужей повторить во мраморе лучше,  
Тяжбы лучше вести и движенья неба искусней  
Вычислят иль назовут восходящие звезды, — не спору:  
Римлянин! Ты научись народами править державно —  
В этом искусство твое! — налагать условия мира,  
Милость покорным являть и смирять войною надменных!»<sup>179</sup>.

Пророчество о величии Рима оказывается серединой поэмы, а «римская миссия» — сердцевинной римской истории. У Гомера в «Одиссее» центром тоже является посещение Одиссеем Аида и предсказание, даваемое герою старцем Тиресием. Но пророчество, во-первых, касается только судьбы самого Одиссея, во-вторых, в нем говорится о *возвращении* на родину. В «Энеиде» же главное — судьба всего народа, и речь идет не о возвращении назад, а о достижении «земли обетованной», где надлежит основать новое государство. Римская история выглядит здесь как изначально предначертанное выполнение заветов богов. Это сходно с иудейской священной историей: как и там, здесь — переселение, «многие труды» родоначальников и, наконец, обретение заповеданной богами земли процветания.

В «Энеиде» Рим обрел свой «национальный» эпос, и написан он мог быть только во время «золотого века» Августа. Покорение инозем-

ных народов превратило Рим в мировую державу, а долгожданный внутренний мир, обеспеченный монархической властью, помог ему стать действительно «искусным правителем» над народами, — теперь это расценивалось как исполнение древних пророчеств и велений богов относительно «римской миссии». Новое самосознание римлян как «избранного народа» должно было быть выражено в соответствующей форме, — и вместо предполагаемой сначала Вергилием поэмы о битвах Октавиана, которую поэт, по-видимому, собирался писать по типу энниевых «Анналов», получилось иное: «Не история, а миф, не Август, а Рим, не свершенные подвиги, а предопределенная миссия»<sup>180</sup>.

Но кроме содержания, важно было и владение самим поэтическим мастерством; эпической формой, которой никогда до того не было у римлян. В «Энеиде» Вергилий как бы объединяет «Илиаду» и «Одиссею»: первая часть поэмы, посвященная путешествию иключениям Энея — римская «Одиссея»; вторая часть, где рассказывается о войнах Энея в Италии — римская «Илиада». Поэт словно хочет показать, что «римский гений» освоил и превзошел уроки греческой классики.

Действительно, к эпохе Августа, которая считается и «золотым веком» римской литературы, словесность прошла очень важный путь; постепенно в общественном сознании менялся и сам статус поэта. Первое произведение римской литературы — эпическое; это перевод «Одиссеи», сделанный Ливием Андроником. Но эпос тогда не был востребован римской культурой, перевод Ливия Андроника использовался исключительно для обучения школьников латинскому языку, а сами поэты смотрели на римскую публику и на своих «патронов» снизу вверх и рассыпали им комплименты; знать, в свою очередь, смотрела сверху вниз на поэтов. Такая ситуация в римской литературе, когда общественное положение поэта было достаточно низким, сохранялась примерно с середины III в. до н. э. до середины II в. до н. э. Следующий период, длящийся примерно до времени учреждения принципата Августа, отмечен тем, что поэзия становится любимым занятием элиты римского общества. В это время литература повернулась к эллинистическим «малым формам» и ученой поэзии; меняется и статус поэта — это уже не раб или вольноотпущенник, а богатый образованный римлянин, проводящий время в кругу друзей, таких же любителей поэзии. Третий период — эпоха Августа. Литература снова обращается к эпике, которая теперь необходима римской культуре для выражения ее самосознания, — появляется уже не переводной, а «национальный» римский эпос. Поэзия на некоторое время объединяет и правящую верхушку и народ, сплачивая общество вокруг римских ценностей — традиционных, но переосмысленных в соответствии с оформившимся в сознании общества «римским мифом». Образ поэта в римской культуре претерпевает соответствующие изменения: «Это поначалу образ театрального поденщика и клиента высоких покрови-

телей; потом — образ изысканно-ученого сибарита; потом — вешего пророка, несущего людям глас богов и богам молитвы людей...»<sup>181</sup>.

Образ поэта в римской культуре проходит путь, обратный тому, что происходило в этом отношении в культуре греческой. В Греции сначала поэт — это «пророк»; затем — «ученый поэт» и, наконец, «придворный поэт»; начинается греческая литература эпосом, а кончается утонченными безделками. В Риме ровно наоборот. Поскольку римляне узнают греческую культуру на ее «излете», в эллинистическом варианте, знакомство с образцами культуры и их осмысление идет как бы «в обратном порядке»: от феокрытовой идиллии и каллимаховых «малых форм» к Гомеру. Быстро освоив в соперничестве с греками «малые формы», римская литература в лице Вергилия создает произведение, выражающее идею «римской судьбы», по значению для римской культуры тождественное эпосу Гомера.

Круг замыкается: в литературе римляне к концу I в. до н. э. приходят к тому, с чего начиналась греческая классика, а в социально-политической жизни — к тому, чем она закончилась: к Империи. Можно сказать, что римляне прошли тот же путь, что и греки, «от мифа к логосу» и обратно: от традиции и авторитетов — через рефлексию норм и рационализацию сознания — к новой «мифологизации». Однако между ними есть существенная разница. Сознание греков в целом было рационализировано гораздо в большей степени, чем сознание римлян, у которых «рацио» было заимствованным, а не вырастающим из глубины культуры. Кроме того, в Риме скепсис, основанный на философской рефлексии, глубоко затронул лишь ограниченный круг высокообразованных интеллектуалов, — в «массах» же распространялся скорее в форме «раскрепощенного» поведения. В «низах» римского общества всегда сохранялось представление о вмешательстве богов в человеческую жизнь и влиянии на нее.

У греков новая волна мифологизации была обусловлена деяниями Александра Македонского и встречей с Востоком; мифологизированными оказались прежде всего представления о человеке, который, как выяснилось, мог «стать» богом. Но фигура Александра была интернациональной; создавая огромное пространство эллинистической ойкумены, он «низвел» Элладу на роль одной из многих частей мировой державы. Поэтому об Александре и не мог возникнуть эпос, который обычно основан на самосознании определенного народа; деяния Александра запечатлевались в «международном» низовом «романе». У римлян получилось иначе: завоевывая мир, они не уменьшали роль Рима, а наоборот, как бы расширяли его до пределов «вселенной»; можно сказать, что не Рим становился частью мира, а мир — Римом. В эпоху Августа, когда внешние победы уравнились внутренней устойчивостью, настало время осознания «римской миссии», появилась настоящая необходимость в «национальном» эпосе. И если мифологизация эллинистического сознания касалась общих представлений

о жизни, истории и человеке, то в Риме она относилась прежде всего к собственному римскому самосознанию, которое теперь намеренно «возвращалось» к древней традиции и творило «римский миф».

## Власть и философия: жизнь как театр

Август и его семья приняли все меры для того, чтобы после смерти императора его потомки обладали всей полнотой власти. В республиканскую эпоху чисто монархический принцип передачи власти по наследству был немыслим, — после Августа он стал нормой. Тацит в «Анналах» пишет об установлении правления Августа как о «государственном перевороте», после которого «Римское государство управляется не иначе, чем если бы над ним стоял самодержец»<sup>182</sup>. В I в. н. э. римское государство, по сути, окончательно становится Империей, а власть императора все меньше ограничивается противовесом сената. Власть словно стремится достичь своих пределов — и в лице Калигулы (годы правления 37—41 гг. н. э.) и Нерона (годы правления 54—68 гг. н. э.) показывает, на что способна абсолютная монархия.

На одном из пиров, когда явившиеся в Рим «поклониться» ему царю Агриппа Иудейский и Антиох Коммагенский спорили о знатности, Калигула воскликнул: «Единый да будет властитель, Царь да будет единый!». Прочитировав слова Одиссея из «Илиады», Калигула показал, что он один достоин подчинной царской власти. «Немногого недоставало, чтобы он тут же принял диадему и видимость принципата обратил в царскую власть»<sup>183</sup>. Его убедили, что он и так возвысился превыше всех принцепсов и царей. «Тогда он начал притязать уже на божеское величие. Он распорядился привезти из Греции изображения богов, прославленные и почитанием и искусством, в их числе даже Зевса Олимпийского, — чтобы снять с них головы и заменить своими. Палатинский дворец он продолжил до самого форума, а храм Кастора и Поллукса превратил в его прихожую и часто стоял там между статуями близнецов, принимая божеские почести от посетителей; и некоторые величали его Юпитером Латинским»<sup>184</sup>.

Своему божеству Калигула посвятил особый храм, назначил жрецов, установил жертвы. В храме он поставил собственное изваяние в полный рост, и оно было облачено в одежды Калигулы. Самые богатые граждане поочередно отправляли должность главного жреца, соперничая из-за нее; за такую честь они должны были платить по 10 миллионов сестерциев. По ночам, как говорит Светоний, Калигула звал к себе на ложе луну, а днем беседовал с Юпитером Капитолийским: «Иногда шепотом, то наклоняясь к его уху, то подставляя ему свое, а иногда громко и даже сердито. Так, однажды слышали его угрожающие слова: “Ты подними меня, или же я тебя...”»<sup>185</sup>. Сенека говорит, что этими словами Калигула обратился к небу, когда гроза по-

мешала ему досмотреть представление пантомимы<sup>186</sup>. Дион Кассий утверждает, что в подкрепление своих слов Калигула вооружился театральными машинами, которые производили гром и молнию, и стал швырять камни в небо<sup>187</sup>. Слова Калигулы были очередной цитатой из «Илиады» — так Аякс обращался к Одиссею во время единоборства. Калигула же задумал вступить в единоборство с самими богами. Снова человек пытался стать богом и даже превзойти богов, — но у Калигулы это честолюбивое стремление не подкреплено никакими деяниями, как, например, у Александра Македонского; у римского властителя оно выливается в чистую театральщину. Даже в отношениях с богами средством общения становится театральная машина: Калигула, швыряя камни в небо, словно играет роль Юпитера, мечущего гром и молнию.

Театр этот, правда, был забавой только для главного «режиссера» и «актера» — другие часто становились жертвами развлечений Калигулы. Он как мог унижал сенаторов: «Некоторых, занимавших самые высокие должности, облаченных в тоги, он заставлял бежать за своей колесницей по несколько миль, а за обедом стоять у его ложа в изголовье или в ногах, подпоясавшись полотном»<sup>188</sup>. Калигула показывал, что ему позволено все; он выворачивал наизнанку все традиционные нормы, за которые когда-то так ратовал Август. Единоличная власть, благодаря которой в Риме был установлен мир и порядок, обнажила свою оборотную сторону.

Калигула хотел сравняться в своей власти с богами — и пытался не только переиначивать реальность, но и создавать ее; это он делал не благодаря новым завоеваниям или гражданским установлениям, а, например, воспроизводя в форме театрального действия события истории, на что тратились громадные средства. Так, однажды он устроил нечто небывалое — «выдумал зрелище новое и неслыханное дотоле». «Он перекинул мост через залив между Байями и Путеоланским моллом, длиной почти в три тысячи шестьсот шагов: для этого он собрал отовсюду грузовые суда, выстроил их на якорях в два ряда, насыпал на них земляной вал и выровнял по образцу Аппиевой дороги. По этому мосту он два дня подряд разъезжал взад и вперед: в первый день — на разубранном коне, в дубовом венке, с маленьким щитом, с мечом и в златотканом плаще; на следующий день — в одежде возницы, на колеснице, запряженной парой самых лучших скакунов, и перед ним ехал мальчик Дарий из парфянских заложников, а за ним отряд преторианцев и свита в повозках. Я знаю, что, по мнению многих, Гай выдумал этот мост в подражание Ксерксу, который вызвал такой восторг, перегородив много более узкий Геллеспонт...»<sup>189</sup>.

Александр Македонский подражал героям Гомера, пытаясь в своих отношениях с Гефестионом воспроизвести дружбу Ахилла и Гектора; Марк Антоний подражал Александру, изображавшему Диониса. Калигула подражает Ксерксу — но разница в том, что он подражает

прежде всего не внутреннему смыслу происходившего, а внешним действиям; такое подражание «эстетизирует» действительность: жизнь оказывается «театром». О подобном «театральном» сознании можно сказать, что здесь крайний скепсис болезненно совмещается со стремлением воплотить в жизнь миф, — вернее, сделать его предметом «постановки», в которую включены как статисты не актеры, а подданные.

Еще более ярко стремление к «жизни как театру» было свойственно Нерону, «актеру на троне», который пытался овладеть ремеслом певца и кифареда и даже выступал в состязаниях профессионалов. Когда астрологи предсказали ему, что он будет низвергнут, Нерон ответил: «Прокормимся ремеслишком!»<sup>190</sup>. Он хотел, чтобы его искусством мог наслаждаться не только Рим, но и Греция; однажды он объехал греческие города, появляясь на всех состязаниях: «Для этого он приказал в один год совместить праздники самых разных сроков, хотя бы их пришлось повторять, и даже в Олимпии вопреки обычаю устроил музыкальные игры»<sup>191</sup>. Император своей властью нарушал религиозные установления, — но он задумал организовать для себя один сплошной праздник, превратить реальность в перманентный театр, и никто не мог ему в этом помешать. Пел Нерон, по словам Светония, и в трагедиях<sup>192</sup>: при этом черты масок, в которых он выступал, напоминали его лицо или лица женщин, которых он любил<sup>193</sup>. Нерон обращив театр жизнью, внося вопреки традиции в маски «реализм» и воспроизводя в них конкретных живых людей; а жизнь превращал в театр: кто знает, может, организовав убийство своей матери Агриппины, он чувствовал себя в роли Ореста-матереубицы, которого играл и на сцене.

Но, пожалуй, самым известным действием, устроенным Нероном для своего удовольствия, стал пожар Рима; по мнению современников, император велел поджечь город для того, чтобы насладиться величественным зрелищем. «Словно ему претили безобразные старые дома и узкие кривые переулки, он поджег Рим настолько открыто, что многие консуляры ловили у себя во дворах его слуг с факелами и паклей, но не осмеливались их трогать... Шесть дней и семь ночей свирепствовало бедствие, а народ искал убежища в каменных памятниках и склепах. Кроме бесчисленных жилых построек, горели дома древних полководцев, еще украшенные вражеской добычей, горели храмы богов, возведенные и освященные в годы царей, а потом — пунических и галльских войн, горело все достойное и памятное, что сохранилось от древних времен. На этот пожар он смотрел с Мecenатовой башни, наслаждаясь, по его словам, великолепным пламенем, и в театральном одеянии пел “Крушение Трои”»<sup>194</sup>.

Здесь идея «жизни как театра» достигает апогея: и режиссером и зрителем трагедии оказывается единственный человек — сам император, а его «сценической площадкой» — сам Рим. Нерон, поющий

«Крушение Трои» (по свидетельству Ювенала, это сочинение самого Нерона), воспроизводит образ горящей Трои в зажженном по его велению Риме: действительность двоятся — это реальный Рим и одновременно, для глаз зрителя, настоящая Троя, искусственно «созданная» императором для «эстетического наслаждения», но реализовавшаяся вправду. История с поджогом Рима свидетельствует о новом типе самосознания власти: она воспринимает себя «божественной», творя реальность как художественную действительность. При этом «божественным действием» императора становится не созидание, а разрушение. Не менее симптоматичны в этом отношении распространенные публичные зрелища: например, так называемое звероборство, устраиваемое на арене цирка — растерзание людей дикими зверями. К звероборству Нерон прибегал для расправы, например, над христианами, — при этом оно могло оформляться как инсценировка мифа о растерзанном Орфее, с соответствующими «костюмами» и «декорациями».

Подобные феномены — знак того, что реальность в сознании культуры как бы «остраняется», может принимать различные обличья и смыслы, утрачивает свою онтологичность; собственно, становится «нереальной». Восприятие жизни как театральных подмостков и сравнение жизни человека с ролью в пьесе очень распространено в это время. В свое время Август, лежа на смертном одре, спросил друзей, хорошо ли он сыграл комедию жизни. «И произнес заключительные строки: “Коль хорошо сыграли мы, похлопайте И проводите добрым нас напутствием”»<sup>195</sup>. У Нерона конец далеко не такой благостный; он погиб, убегая от заговорщиков: его уговорили «уйти от позора» и покончить жизнь самоубийством. Отдавая распоряжения о своих похоронах, Нерон всхлипывал и повторял: «Какой великий артист погибает!». А когда услышал приближающихся всадников, «в трепете выговорил: “Коней, стремительно скачущих, топот мне слух поражает”»<sup>196</sup>, после чего при помощи своего советника вонзил в горло меч. В последние моменты жизни Нерон цитирует Гомера — и сама смерть этого «великого артиста» становится похожей на заключительный акт драмы. Как передает Тацит, однажды, после выступления Нерона в театре города Неаполя, когда зрители уже разошлись, театр рухнул; большинство увидело в этом зловещее предзнаменование<sup>197</sup>. Думается, рухнувший театр можно было бы счесть знаком, относящимся к судьбе Нерона, и потому, что вся жизнь императора была одной большой пьесой.

Свою жизнь воспринимает как роль и учитель Нерона, философ-стоик Сенека (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.). Стоицизм в римском обществе становится в это время очень популярным; и действительно, когда жизнь выглядит абсолютно непредсказуемой и можно в любой момент неожиданно погибнуть по прихоти властителя, остается лишь принимать все ее перипетии как неизбежность судьбы, а главной своей задачей считать воспитание в себе мужества и готовности

умереть. В «Письмах к Луцилию» Сенека постоянно рассуждает о смерти, все время повторяя, что настоящий философ должен принимать ее спокойно и с достоинством. Но по сравнению с «правоверным» стоицизмом Сенека как бы делает шаг вперед навстречу смерти — он считает вполне возможным, а иногда прямо желательным сознательное, обусловленное не мимолетным аффектом, а выношенным убеждением, самоубийство: «Кто захочет, тому ничто не мешает взломать дверь и выйти»<sup>198</sup>.

Самоубийством же и кончается жизнь Сенеки — правда, он идет на это по приказу Нерона, будучи обвиненным в заговоре против императора. Узнав о приговоре, Сенека сохраняет спокойствие духа и старается удержать от слез друзей «то разговором, то прямым призывом к твердости, спрашивая, где же предписания мудрости, где выработанная в размышлениях стольких лет стойкость в бедствиях?»<sup>199</sup>. После этого Сенека вскрывает вены на руках, а затем также жилы на голених и под коленями. Умирая, он продолжает оставаться философом и писателем: «...так как в последние мгновения его не покинуло красноречие, он вызвал писцов и продиктовал многое, что было издано...»<sup>200</sup>. Смерть Сенеки напоминает смерть Сократа в тюрьме, — тот тоже утешал друзей, чтобы они не плакали, говоря, что печаль, вызванная смертью, противоречит их общим философским убеждениям; и тоже перед кончиной продолжает свое главное занятие — философствует, рассуждая о бессмертии души. Сенека словно ориентируется на образец — последние минуты жизни истинного философа; он будто следует некоему сценарию, обязательному для исполнения. Для стоиков вообще свойственно понимать свою жизнь как исполнение роли — той, которую возложит на них судьба. Сенека словно бы проверяет последними мгновениями, хорошо ли он сыграл «роль стоика», вжился ли в нее — и делает свою смерть образцом для других стоиков.

## Поздняя Империя: «логос» как «миф» и «миф» как «логос»

К концу I в. н. э., после того как власть переходит от династии Юлиев-Клавдиев к династии Флавиев (императоры Веспасиан, Тит, Домициан), обстановка в Риме стабилизируется, а II в. вообще называют «золотым веком Антонинов» (по династии, правящей в этот период). Это время — последний расцвет Римской империи. Завоевательные войны практически не велись, внутренние смуты прошедшего века, связанные со сменой императоров, уступили место относительному спокойствию: теперь каждый император с одобрения сената назначал себе молодого соправителя, который потом должен был становиться его преемником. В этот период ведущую роль в общественной жизни начинают играть провинции: сенат пополняется в основ-

ном выходцами с западных и восточных окраин Империи. Провинции выходят на первый план и в культурной жизни, — в первую очередь это грекоязычные Малая Азия и Сирия. Центральное явление культуры Римской империи в это время — так называемое «эллиническое возрождение». Будучи подготовленным на почве экономического процветания восточных провинций, обладавших к тому же богатыми культурными традициями, это возрождение приводит к новой волне эллинизма у римлян. Теперь это не подражание грекам как единственным возможным образцам — в Риме уже создана своя «высокая» культура с собственной классикой, — а мода, способствующая все большему взаимопроникновению культур и, в конечном счете, возникновению единого культурного пространства, охватывающего Рим, Элладу, западные и восточные провинции, северную Африку.

Главное в культуре этого времени — обращение к прошлому. Такой поворот был запрограммирован уже «золотым веком» Августа: если достигнута цель, логика истории оказывается исчерпанной, у культуры больше нет внутренних интенций на создание нового: «Культура образованного общества II–III вв. н. э. — это культура духовных рант: она сосредоточена на комбинациях и переработке наследия прошлых веков»<sup>201</sup>. Культура словно испытывает усталость и пытается оживить себя обращением к «древности». В определенном отношении происходит то же, что в эпоху эллинизма; только тогда доминирующую греческую культуру сменила молодая римская, а теперь наследником общей античной культуры постепенно становится христианство.

Увлечение архаикой, как и во времена эллинизма, порождает огромное количество сочинений, посвященных «древностям». Плутарх (ок. 46 — позже 119 гг.) рисует идеализированную картину древней истории Греции и Рима; Павсаний создает «Описание Эллады» (ок. 180 г.) — путеводитель по греческим религиозным древностям, который до сих пор важен для изучения истории религии, мифологии, а также греческой топографии; появляются многочисленные словари и грамматики, облегчающие доступ к древней культуре Греции и Рима. Архаика интересует греко-римское общество первых веков нашей эры не только в «музейном» отношении: возрождаются и расцветают старые философские учения: платонизм, пифагорейство — теперь уже как неопифагорейство и средний, а затем неоплатонизм. Популярны и стоики, и киники, и эпикурейцы, и перипатетики, — философия предлагает желающим полный набор школ, причем во всех заметна тенденция к эклектизму: так, платонизм начиная с этого времени неразрывно связан с неопифагорейством; стоицизм принимает все больше элементов платонизма. Сглаживается и противоположность между риторикой и философией, всегда ранее боровшихся друг с другом. Теперь они сближаются: риторика обращается к философским темам, философы начинают составлять свои поучения по всем правилам ри-

торики, с риторическими украшениями и изящной отточенностью фраз. В III в. ритор Филострат назвал это явление «философствующей риторикой» и заявил, что ее мастера непосредственно продолжали дело древних софистов; поэтому это течение получило название «второй софистики».

Взаимопроникновение философии и риторики было, впрочем относительным. Представители «чистой философии» — такие, как стоик Эпиктет или скептик Секст Эмпирик, — считали освоение риторических навыков недостойным истинного философа. В общем-то, «вторая софистика» являлась скорее игровым проявлением культуры: риторика и философия «были не два лица одной мудрости, а две маски, которые надевал софист-мудрец, легко меняя их по мере нужды. <...> При таком положении, когда софист защищал в речи один тезис, твердо зная, что с такой же легкостью он будет защищать и противоположный, синтез риторики и философии терял всякую серьезность и превращался в откровенную игру, иногда важную и торжественную, как у Элия Аристиды, иногда нигилистически-ироническую, как у Лукиана. Этот дух игры, сознающей, что она игра, пропитывает всю атмосферу утасания античной культуры»<sup>202</sup>.

Особенно ярко игровой дух культуры проявился в сочинениях Лукиана (ок. 120 — ок. 190 гг.), который пародирует самые разные жанры, смеется над философией и ученостью, показывая пустоту претензий мнимых философов и их истинное обличье. В диалоге «Пир, или Лапифы» некий Ликин рассказывает по просьбе собеседника, как он побывал на пире с философами, представителями разных учений; там были и стоики, и киники, и эпикурейцы, и платоники. Вели себя «мудрецы» крайне непристойно — «держали себя необузданно, бранились, обедались сверх всякой меры, кричали и лезли в драку»<sup>203</sup>. Закончилось все общей потасовкой, а Ликин сделал вывод, что «не безопасно человеку, не бывавшему в подобных переделках, обедать вместе со столь учеными людьми»<sup>204</sup>. Лукиан откровенно пародирует платоновский «Пир», — если у Платона «пир» предстает как празднество разума и духа, то у Лукиана «философы» предаются просто пьяному разгулу. В смехе Лукиана чувствуется убеждение, что большинство так называемых «мудрецов» профанируют философию, поступая в реальности противоположно собственным теориям.

Тема профанации мудрости — центральная и в другом диалоге Лукиана, «Менипп, или Путешествие в подземное царство». Герой диалога Менипп долгое время пытается найти мудрость, обращаясь к философам разных школ. Все они твердят о разном, но каждый убеждает исключительно в своей правоте; общее у «мудрецов» то, что никто не следует собственной мудрости на деле. Разочаровавшись в философии, Менипп решает совершить путешествие в Аид, чтобы спросить прорицателя Тиресия, в чем же все-таки состоит добродетельная жизнь. В Вавилоне Менипп знакомится с халдейским магом, который

отправляет его в Аид; там он встречает прославленных мужей древности и Тиресия. Тот напутствует его: «Лучшая жизнь — жизнь простых людей; она и самая разумная. Оставь нелепые исследования небесных светил, не ищи целей и причин и наплюй на сложные построения мудрецов. Считая все это пустым вздором, преследуй только одно: чтобы настоящее было удобно; все прочее минуй со смехом и не привязывайся ни к чему прочно»<sup>205</sup>. Пародия на спуск в подземный мир — Менипп как бы играет роль Одиссея, который тоже получал в Аиде предсказание у Тиресия — оборачивается горькой иронией и разочарованностью в «мудрости века сего»; духовная одиссея Мениппа заканчивается получением «сокровенного знания»: всякая человеческая мудрость — пустой вздор.

Лукиан выражал не только свое мнение — подобные настроения были очень сильны. Люди, разочаровавшиеся в «светской» мудрости, либо становились полными скептиками, либо направляли свои поиски в область религии. «Человеческий логос», дошедший до самопародии, казался полностью исчерпанным — оставалось уповать на «логос божественный». Еще большее распространение, чем в эпоху эллинизма, получают разнообразные мистические культы; в культуре ищутся ее «эзотерические» основания; сквозь призму автохтонной эзотерики (мистерии) осваиваются новые восточные религиозные течения и христианство.

С удвоенной силой по сравнению с эллинистическим периодом растет тенденция к синкретизму и эклектике. Одним из самых явных выражений «эклектического бума» становится создание многочисленных компиляций, сводящих положения разных авторов в единую систему, распространение учебников, так называемых «введений» (εἰσαγωγή), и сборников мнений (δόξαι) философов, — что оказывается мощным импульсом к восприятию философских идей средним социокультурным слоем. Эклектизм как «физическое» соположение различных идей в едином пространстве книги имел оборотную сторону: на уровне высокой философской рефлексии он выливался в попытки понять общие основы идей и формул человеческого мышления. Многообразие «языков», говорящих об «одном и том же», вело философский поиск к осознанию общих моделей мышления, — потому столь актуальным и становится в это время платонизм с его концепцией сверхчувственных «архетипических идей», присутствующих в качестве «отпечатков» во всех проявлениях чувственного мира. В разном теперь осознанно ищется общее, намекающее на единство «порождающего источника».

Человек, разочарованный в «рациональном» постижении истины и озабоченный проблемой «спасения», пытался найти ответы в самых разных религиозных концепциях, — и оказывалось, что внешне различные учения на самом деле говорят «об одном и том же»; что Высочайшее Божество, на которое можно уповать в своих попытках избавить-

ся от зла мира, — это Единый во множестве лиц. Платонизм, стоицизм, герметизм говорят о некоем Одном, Высочайшем. Языческую религию все больше пронизывает идея бога — «пантея» («всебожественного»), являющегося подлинным владыкой Космоса; остальные боги становятся своего рода ипостасями его. Единый безымянный Царь сущего — одна из главных фигур разнообразных мистерий (например, Исиды и Митры).

Монотеистическая тенденция эпохи зафиксирована в разнообразной авторской литературе. О сущностном единстве божественных сил при внешней разнице наименований говорит, например, Плутарх: «Но как солнце, луна, небо, земля и море являются общими для всех и только называются у разных людей по-разному, так для единого, все созидającego Разума (Λόγος), и для единого, всем распоряжающегося Промысла (Πρόνοια), и для благотворных, во всем распространенных сил у разных народов существуют разные почести и названия»<sup>206</sup>. Позднее эту же мысль с акцентом на единство Высочайшего высказывает Цельс: «Думаю, что нет никакого различия, называть ли высочайшего Зевса (Δία ὕψιστον) Зевсом или Адонаем, Саваофом или Амном, как египтяне, или Папайем, как скифы»<sup>207</sup>. Подобные мысли можно найти у Максима Тирского, Диона Хрисостома и других писателей.

Идея «Единого Бога» в эту эпоху становится не только предметом философского рассмотрения, но определяет религиозные искания и надежды «масс», о чем свидетельствует, например, эпиграфический материал. «Массовое» и философское сознание питаются сходными богоискательскими тенденциями, доминантой которых является идея личного познания, постижения божества, — причем философская медитация все больше сближается с религиозно-мистическим опытом.

Многие исследователи, характеризуя идейную специфику данной эпохи, обозначают указанную доминанту как «гносис» — стремление к слиянию с божеством и обретению «спасения» не через внешнее поклонение и участие в культе, а путем самопознания. По Г. Ионасу, «гносис неотделим от своего времени — поздней античности. ...Это — сфера позднелатинской квазифилософской мысли, парящей на границе между философией и мистицизмом»<sup>208</sup>. «Гносисное сознание» выражается в первую очередь в интравертировании отношений с божеством: самопознание понимается как познание бога. Акцент на «внутреннем», на идее слияния познающего с богом в процессе самопознания определяет специфику позднелатинистического переосмысления древних учений, которые трактуются теперь прежде всего под углом зрения идеи самопознания.

Гностицизм как культурное явление можно назвать своего рода квинтэссенцией духовных поисков эпохи «гносисного сознания»: в нем как нельзя более наглядно предстает синтез монотеистической тенденции и синкретического эклектизма. М.К. Трофимова следую-

шим образом очерчивает круг источников, которые привлекаются учеными для исследования происхождения гностицизма: «Кумранские документы и герметические трактаты, Новый Завет и орфики-пифагорейская традиция, мандейские и манихейские документы, упанишады и религиозные тексты древней Америки, сборники из Наг-Хаммади и сочинения Филона Александрийского...»<sup>209</sup>.

Такое многообразие памятников, в которых ищутся «синонимичные» гностические элементы, говорит о неоднородности, многосоставности идейного фундамента данного явления, об «эклектичности» гностицизма. Однако наиболее важным в гностицизме является *рефлексивное* отношение к многообразным источникам знания, ведущее к попытке создания «*универсального мифа*»: он претендует на всеобщий охват главных начал бытия, мышления и самого человека и на изъяснение проистекающего из общих оснований единого пути «спасения». «Не зря, исследуя происхождение гносиса, называют и орфические таинства и учения упанишад, и религию древнего Египта, и мифологию Ирана и др. Думается, что это возможные пути сохранения и передачи неких навыков, некоей психотехники, уходящей своими корнями чрезвычайно глубоко. Но у гностиков она была осознана, подвергнута анализу, сопоставлена с иным мышлением, и потому это уже совсем иное»<sup>210</sup>.

Рефлексируя по поводу разных источников знания, «гносисное» и, конкретнее, «гностическое» сознание, во-первых, приходило к идее откровения как первоначального источника и знания и бытия, а во-вторых, работало в направлении осмысления онтологических и мыслительных архетипов. Найденные архетипы являлись результатом глубокой рефлексии и служили для описания одновременно нескольких пластов сущего: «Гностик тождествен божеству, внешний мир — жизни внутренней, спасающий — спасаемому, антропософия становится теософией, характеристики онтологические переходят в гносеологические и психологические»<sup>211</sup>. Осознание архетипичности самых разных мифологических, философских и богословских образов и сюжетов позволяют гностикам сопоставлять далекие друг от друга в культурно-историческом плане словесные «учения» — это, так сказать, распространение архетипов «вширь». С другой стороны, опознание внутреннего смысла разных культурных феноменов, выражаемых в форме «зрелища» или «действия», дает возможность развивать идею архетипов «вглубь». Так, мифология трактуется как внешнее выражение философских концептов, а они, в свою очередь, объясняют глубинное психологическое значение мистериальных действ, — в конечном счете мифология, философия и мистерии оказываются тремя способами выражения единого спасительного гносиса, по-разному обозначая внутренний процесс самопознания.

Установка на интравертирование была присуща всем философским направлениям эпохи, не только учениям, открыто провозглаша-

ющим свою «гностичность». В первые века нашей эры становится весьма популярным истолкование, например, «Одиссеи» как энигматического описания «странствий души». Плутарх в «Моралиях» говорит, что рассказ о путешествиях Одиссея – это повествование о падении души из сверхчувственного мира в чувственный, а приключения героя означают испытания души страстями<sup>212</sup>. Тот же автор в своем описании мистерий делает упор на психологическое изменение посвящаемого, причем прохождение мистерияльной инициации оказывается аналогией испытаний души страстями: посвященный становится «очищенным» от них и свободным и в конце пути попадает в «занебесную область»<sup>213</sup>.

Символическое истолкование мистерий приобретает в первые века нашей эры характер обоснования многих философских учений, особенно связанных с осмыслением платонизма. О пифагорейце-платонике Нумении (II в.) говорили, что он выдал элевсинские секреты через свою философию. Позже Плотин, который во многом опирался на идеи Нумения, не раз использует мистерияльные метафоры для описания внутреннего восхождения души к самосозерцанию ума и слиянию с Единым<sup>214</sup>. Помимо этого, Плотин, точно так же, как и Плутарх, трактует образ Одиссея как иносказание «бегства» от чувственного. В то же время практический путь «восхождения», о котором Плотин говорит как о «бегстве в единое Отечество», обоснован у него теоретически на уровне диалектического рассуждения. Таким образом, философская диалектика, мифологический сюжет, мистерияльное действо ставятся в один ряд и нужны прежде всего для описания внутренней практики самосозерцания: единый архетип «нисхождения-восхождения души» отыскивается в разных феноменах и сознательно используется в теоретическом тексте.

Яркий пример объединения мифа, мистерии и философии в одном квазимифологическом повествовании – знаменитая «сказка» Апулея об Эроте и Психее из романа Апулея «Метаморфозы». Апулей, принадлежащий к так называемому среднему платонизму, разрабатывает орфико-платоническую концепцию падения души, привлекая форму мифа и намек на мистерии. Он создает простое на первый взгляд повествование, выглядящее почти фольклорным, – но эта простота возникает именно благодаря точному отбору «архетипических» схем и деталей. То, что Апулей мог использовать мотивы распространенных легенд и сказаний, не отменяет главного – отрефлексированности сюжета как иносказания о внутреннем процессе «странствий и очищения». Обрамлением сказки о Психее является история героя, превращенного в осла, а затем, после испытаний, в человека и в «посвященного»; обе истории, просвечивая друг через друга, дают возможность прочитать их символический смысл.

«Приключенческий роман» Апулея рассказывает об испытаниях странствующей души. В то же время гностические мифы, например, о

Софии, напоминают рассказ о человеческих страданиях и грехопадениях. А.Ф. Лосев пишет, что поведение «основных персонажей гностицизма... рисуется в виде какого-то приключенческого романа»<sup>215</sup>; «...языческий философ мог бы признать все это повествование о Софии только забавной сказкой, только субъективной фантазией и только художественным романом»<sup>216</sup>. Однако языческие философы сами переводили миф и мистику на язык философии и психологии, и, наоборот, философские концепции на язык «сказки». «Рациональный логос» становился неотличимым от «мифа».

Проявляющуюся таким образом ментальность, характерную, в частности, для раннего христианства, можно назвать *символическим реализмом*: реальная человеческая жизнь оказывалась переплетением символов, понимаемых не абстрактно, но в качестве живых проявлений высшей реальности. Здесь сливались воедино «божественное», «космическое» и «человеческое»; жизненный путь человека понимался как путь испытаний и подготовки к иному существованию, к высшему посвящению, — жизнь превращалась в перманентную мистику. Один из ярких примеров такого символического реализма — история гностика Симона Мага (I в.)

Симон, о котором говорят многие ересиологи<sup>217</sup>, называл себя «великою силою божьею», самим Богом-Отцом, который пришел в мир, чтобы освободить пленницу — первую Мысль, «мать всех вещей, чрез которую он в начале замыслил создать ангелов и архангелов»<sup>218</sup>. Мысль, изойдя от Отца, низошла в «нижние области» и породила власти, сотворившие чувственный мир, которые ее и «задержали» в нем. Эти власти у гностиков — «архонты», ведущие свое происхождение от «страстей» падшей Мудрости — Софии.

Мысль терпела от правителей этого мира всяческое бесчестие и даже была заключена в человеческое тело, и по временам, как бы из сосуда в сосуд, переходила из одного тела в другое; в частности, она была в той Елене, из-за которой произошла Троянская война. Странствуя из тело в тело, она попала в конце концов в публичный дом. Отец в образе Симона сошел в этот мир, чтобы освободить пленницу. Симон Маг, по преданию, действительно выкупил из публичного дома в Тире некую Елену, «всюду водил ее с собой» и называл своей первой Мыслью.

Эта история ярко характеризует явление символического реализма. Здесь все планы бытия слиты воедино: реальная земная женщина оказывается воплощением божественной Мысли; ее жизнь в этом мире становится внешним выражением странствий падшей божественной сущности; освобождение «пленницы» знаменует акт космологического порядка: Отец-Ум вновь соединяется со своей первой Мыслью, таким образом, наступает теозис чувственного мира и приходит спасение. Те, кто верил в Симона и его Елену как в божественные сущности, оказывались «знающими», «избранными», — причем признание

факта соединения Ума и Мысли должно было вести к осознанию природы собственного ума. «Открытие» человеку внешнего выражения «архетипа» становилось знаком внутреннего преобразования его сознания.

Подобные умонастроения, распространенные в первые века нашей эры, способствовали в конечном счете победе христианства. Уже во втором веке христианские писатели начинают формировать свой образ античности – это возможно, когда культура в своей логике уже «завершена»; кроме того, взгляд христиан на прошлое объединяет греческую и римскую культуру в одно «языческое» целое.

Христианское осмысление, собственно, и порождает феномен античности как некоего завершенного единства: когда принципиально «новое» обращено к рассмотрению «старого», оно берет его в целостности, крупными мазками выделяя главные черты. Возникает два основных типа трактовок уже «завершенной» для христиан культуры: античность как средоточие языческой греховности, побежденной явлением Христа, и античность как предшествование христианства. В первой трактовке античности новая христианская культура выражает себя как культура «авангарда», отвергающая прежние авторитеты и традицию; логика авангарда требует полного отторжения предшествующей культуры (пример – Тертуллиан). Во втором случае христианство пытается осознать себя как продолжение и высшее воплощение языческой эзотерики и философии; эта логика «исторической преемственности» определяет попытки совместить откровения языческих мудрецов с христианством (пример – Климент Александрийский).

Обе трактовки, возникшие одновременно (II в.), сохраняются затем на протяжении всей европейской истории; доминирует то одна то другая в зависимости от изменения историко-культурного контекста интерпретаторов. В современной науке распространен такой взгляд на античность, который видит в ее внутренних конфликтах парадигму всей европейской культуры. В этом плане коллизия «Рим – Греция» как напряжение между «нормативным» и «рефлексивным», снятие этого напряжения и разрешение конфликта в возникновении единой «рефлексивно-мифологической» ментальности становится своеобразным зеркалом современной культуры, пытающейся осознать собственные основания.

## Примечания

<sup>1</sup> Цицерон. Об ответе гаруспиков. IX. 19 / Пер. В.О. Горенштейна.

<sup>2</sup> О «двойном кодировании» в культуре см., напр.: *Дженкс Ч.* Язык архитектуры. М., 1985.

<sup>3</sup> *Гхот А.* Основы индийской культуры // *Открытие Индии.* Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М., 1987. С. 367.

<sup>4</sup> *Платон.* Государство. X. 606 e / Пер. А.Н. Егунова.

<sup>5</sup> *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. II. 11 / Пер. М.Л. Гаспарова.

- 6 Попова Т.В. Гомер в оценке неоплатоников // Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 441.
- 7 Платон. Ион. 533 е—534 в / Пер. Я.М. Боровского.
- 8 Там же. 536 а.
- 9 Гесиод. Теогония. 22 сл. / Пер. А.В. Лебедева.
- 10 См.: Тит Ливий. XXIX. 27 / Пер. М.Е. Сергеевко.
- 11 Гаспаров М.Л. Поэт и поэзия в римской культуре // Гаспаров М.Л. Избранные труды. М., 1997. Т. 1: О поэтах. С. 60—61.
- 12 Еврипид. Вакханки. 298—301 / Пер. И. Анненского.
- 13 Там же. 73—83.
- 14 Тит Ливий. XXIX. 8—19.
- 15 Там же. 13.
- 16 Еврипид. Вакханки. 485—487.
- 17 Тит Ливий. XXIX. 13.
- 18 Там же. 18.
- 19 Там же. 15.
- 20 Plutarchus. Moralia. Fr. 178 / Ed. by E.H. Sandbach. London, 1969.
- 21 Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. Спб., 1995. С. 116.
- 22 См.: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 132.
- 23 Тит Ливий. XXVI. 19.
- 24 См.: Порфирий. Жизнь Пифагора. 38.
- 25 Шичалин Ю.А. Статус науки в орфико-пифагорейских кругах // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 38—39. Другой взгляд на соотношение орфических и пифагорейских представлений см.: Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. Спб., 1994.
- 26 Ямвлих. Жизнь Пифагора. 46 / Пер. В.Б. Черниговского.
- 27 Там же. 45.
- 28 Там же. 46.
- 29 Платон. Государство. 600 с.
- 30 Там же. 600 в.
- 31 Коллинский Ю.Д. Великое наследие античной Эллады и его значение для современности. М., 1977. С. 88.
- 32 О фронтовой композиции в греческой трагедии см.: Ярхо В.Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978.
- 33 Гаспаров М.Л. Неполнота и симметрия в «Истории» Геродота // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. 1. С. 485.
- 34 Миллер Т.А. Греческая литература классического периода (V—IV вв. до н. э.): Проза // История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 381.
- 35 Цит. по: Аел Геллий. Аттические ночи. V. 8.
- 36 См.: Гаспаров М.Л. Римская литература III—II вв. до н. э. // История всемирной литературы. Т. 1. С. 432.
- 37 Фукидид. История. II. 41 / Пер. Ф. Мищенко.
- 38 Там же. 37.
- 39 Там же. 40.
- 40 Плутарх. Перикл. 12 / Пер. С. Стратановского.
- 41 Фукидид. II. 41.
- 42 См.: Лурье С. Геродот. М.; Л., 1947. С. 7—28.
- 43 Софокл. Антигона. 1348—1353 / Пер. Ф.Ф. Зелинского.
- 44 Там же. 332—333.
- 45 Диоген Лаэртский. IX. 51 / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 46 Там же. 52.
- 47 Платон. Горгий. 491 е — 492 а / Пер. С.П. Маркиша.

- 48 Там же. 492 a-b.
- 49 *Diels*. 81 В 25 / Пер. С.Н. Трубецкого.
- 50 *Миллер Т.А.* Аттическая проза V в. до н. э. // *История всемирной литературы*. Т. 1. С. 387-388.
- 51 *Платон*. Федон. 86 с / Пер. С.П. Маркиша.
- 52 Там же. 94 с-d.
- 53 *Платон*. Критон. 54 b / Пер. М.С. Соловьева.
- 54 *Gorg.*, 11 // *Diels*. 82 / Пер. В.И. Исаевой.
- 55 *Платон*. Кратил. 388 с / Пер. Т.В. Васильевой.
- 56 *Платон*. Государство. 600 e, 601 a-c.
- 57 *Платон*. Софист. 234 b-c / Пер. С.А. Ананьина.
- 58 *Исократ*. Панегирик. 8 / Пер. В.И. Исаевой.
- 59 *Исаева В.И.* Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М., 1994. С. 14.
- 60 Там же. С. 15.
- 61 *Аверинцев С.С.* Античный риторический идеал и культура Возрождения // *Античное наследие в культуре Возрождения*. М., 1984. С. 146.
- 62 *Платон*. Государство. 473 с-d.
- 63 *Платон*. Законы. 711 b. / Пер. А.Н. Егунова.
- 64 *Аристотель*. Политика. II. 9. 1263 b / Пер. С.А. Жебелева.
- 65 *Доватур А.И.* «Политика» Аристотеля // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 52.
- 66 *Ксенофонт*. Киропедия. I. 1. 1-2 / Пер. В.Г. Боруховича.
- 67 Там же. I. 1. 3.
- 68 *Исократ*. Эвагор. 24 / Пер. В.И. Исаевой.
- 69 *Дройзен И.* История эллинизма. Ростов н/Д., 1995. Т. 1. С. 5.
- 70 *Арриан*. Поход Александра. VII. 14. 4 / Пер. М.Е. Сергеевко.
- 71 Там же. I. 12. 1-4.
- 72 Там же. VII. 30. 2.
- 73 Там же. III. 3. 2.
- 74 Там же. IV. 8. 1-3.
- 75 Там же. VI. 28. 1.
- 76 Там же. V. 1. 5.
- 77 Там же. VII. 20. 1.
- 78 Там же. VII. 27. 3.
- 79 Там же. IV. 10. 6-7.
- 80 Там же. IV. 9. 7.
- 81 *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989. С. 6.
- 82 *Арриан*. Поход Александра. V. 26. 1-3.
- 83 Об этом см.: *Свенцицкая И.С.* Человек и мир в восприятии греков эллинистического времени // *Эллинизм: восток и запад*. М., 1992. С. 201-213.
- 84 Там же. С. 203.
- 85 Там же. С. 207.
- 86 Об отношениях царской власти и полисов см., например: *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949; *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985; *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989; *Голубцова Е.С.* Полис и монархия в эпоху Селевкидов // *Эллинизм: восток и запад*. М., 1992. С. 59-84.
- 87 *Ранович А.Г.* Эллинизм и его историческая роль. М.; Л., 1950. С. 53.
- 88 *Аппиан*. Сирийские войны. 61.
- 89 *Плутарх*. Деметрий. 38.
- 90 *Левек П.* Эллинистический мир. С. 145.
- 91 *Диоген Лаэртский*. VI. 11.
- 92 Там же. VI. 8.

- 93 Платон. Федр. 260 b—c.
- 94 Свенцицкая И.С. Указ. соч. С. 233.
- 95 См.: Лукреций. О природе вещей. II. 292—293 / Пер. Ф.А. Петровского.
- 96 Кошеленко Г.А., Маринович Л.П. Рождение стоической философии // Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 12.
- 97 Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 503. См. также: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 1998. Т. 1. Фр. 261—265.
- 98 Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. II. 58. 1 / Пер. М.К. Трофимовой.
- 99 Там же. II. 59. 2.
- 100 См.: Трофимова М.К. Эллинистические утопии. С. 248—262.
- 101 Там же. С. 261.
- 102 Там же. С. 261—262.
- 103 Festugiere A.-J., Nock A.D. Corpus Hermeticum. Paris, 1945—1954.
- 104 О Тоте см.: Тураев Б.А. Бог Тот. Лейпциг, 1898. В данном случае имеется в виду и язык как орган речи, и язык как средство общения; т. е. здесь налицо натурализованная метафора.
- 105 Левек П. Эллинистический мир. С. 154.
- 106 Герметический свод. X. 14 // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., пер., коммент. К. Богуцкого. Киев; М., 1998. С. 51.
- 107 См.: Богуцкий К. Герметическая магия на греческом языке // Гермес Трисмегист... С. 235.
- 108 Цицерон. О дивинации. II. 6; XIX. 37; XX. 39.
- 109 См., например: «Тимей» и «Государство» Платона.
- 110 Платон. Законы, 909 b / Пер. А.Н. Егунова.
- 111 Чистяков Г.П. Эллинистический Мусейон (Александрия, Пергам, Антиохия) // Эллинизм: восток и запад. М., 1992. С. 298.
- 112 Об александрийской филологии см., например: Фрейберг Л.А. Литературная критика в эпоху александрийской образованности // Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 185—216.
- 113 Штаерман Е.М. Эллинизм в Риме // Эллинизм: восток и запад. С. 167.
- 114 Левек П. Эллинистический мир. С. 122.
- 115 Гаспаров М.Л. Эллинистическая литература III—II вв. до н. э. С. 402.
- 116 Там же. С. 403.
- 117 Толстой И.И. Каллимах // История греческой литературы. М., 1960. Т. 3. С. 54.
- 118 Толстой И.И. Пoesия эпохи эллинизма // История греческой литературы. Т. 3. С. 49—50.
- 119 Завьялова В.П. Ученый поэт в контексте культуры эллинизма // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 199—210.
- 120 Палатинская антология. XII. 43 / Пер. Л. Блуменау.
- 121 Грабарь-Пассек М.Е. Буколическая поэзия эллинистической эпохи // Феокрит. Моск. Бюл. Идиллии и эпиграммы. М., 1998. С. 224.
- 122 Диоген Лаэртский. IX. 61.
- 123 Там же. IX. 94.
- 124 Там же. IX. 74.
- 125 Гаспаров М.Л. Римская литература III—II в. до н. э. // История всемирной литературы. Т. 1. С. 424—425.
- 126 Гаспаров М.Л. Сюжетосложение греческой трагедии // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. 1. С. 452.
- 127 Плутарх. Катон. 22.
- 128 Полибий. Всеобщая история. XXXII. II. 4—8 / Пер. Ф.Г. Мищенко.
- 129 Там же. XXXII. II. 2—3, 8—9 / Пер. Ф.Г. Мищенко.

- 130 *Диоген Лаэртский*. VII. 128.
- 131 *Полибий*. Всеобщая история. I. 1. 5.
- 132 См.: *Тыжов А.Я.* Полибий и его «Всеобщая история» // *Полибий*. Всеобщая история. М., 1994. Т. I. С. 17–26.
- 133 *Луцилий*. XXVI / Пер. Е.Г. Рабинович.
- 134 Там же. XIV / Пер. Е.Г. Рабинович.
- 135 Там же. XIX / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 136 Там же. XXVII / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 137 Там же. XXVI / Пер. Е.Г. Рабинович.
- 138 Там же. XXVII / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 139 Там же. XV / Пер. Е.Г. Рабинович.
- 140 *Тит Ливий*. XL. 29 / Пер. И.И. Маханькова.
- 141 *Цицерон*. О государстве. II. 28–29.
- 142 *Тит Ливий*. I. 18. 2–4.
- 143 См.: *Сервий*. Комментарии к «Энеиде». II. 715; III. 104.
- 144 *Полибий*. X. 36. 1–2.
- 145 *Штаерман Е.М.* Эллинизм в Риме. С. 152.
- 146 *Тит Ливий*. IX. 10 / Пер. Н.В. Брагинской.
- 147 Там же. IX. 17–19.
- 148 *Цицерон*. О государстве. V. 1. 2.
- 149 *Цицерон*. Об ораторе. III. 14 / Пер. Ф.А. Петровского.
- 150 Фраза приписывалась Протагору (см.: *Авл Геллий*. Аттические ночи. V. 3).
- 151 *Цицерон*. Об ораторе. III. 15.
- 152 Там же. III. 16.
- 153 *Цицерон*. Оратор. 33 / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 155 *Цицерон*. Об ораторе. I. 51.
- 156 Там же. I. 52.
- 157 Там же. III. 17.
- 158 *Цицерон*. Тускуланские беседы. IV. 7 / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 159 *Цицерон*. О природе богов. I. 118 / Пер. М.И. Рижского.
- 160 Там же. О природе богов. I. 118.
- 161 *Августин*. О граде небесном. IV. 31; VI. 5.
- 162 *Лукреций*. О природе вещей. III. 1076–1082; 1090–1092 / Пер. Ф.А. Петровского.
- 163 *Корнелий Непот*. О знаменитых иноземных полководцах: Предисловие / Пер. Н.Н. Трухиной.
- 164 *Гаспаров М.Л.* Катулл, или изобретатель чувства // *Гаспаров М.Л.* Избранные труды. Т. I. С. 104.
- 165 Там же. С. 109.
- 166 *Цицерон*. В защиту Марка Целия Руфа. XIV. 33.
- 167 См.: Происхождение «Книг Сивилл» // *Книги Сивилл*. М., 1996. С. 7–19.
- 168 *Книги Сивилл*. III. 370–380 / Пер. В.Е. Витковского.
- 169 *Вергилий*. Буколики. IV. 4 / Пер. С. Шервинского.
- 170 *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. II. 53 / Пер. М.Л. Гаспарова.
- 171 Там же. I. 77.
- 172 *Дион Кассий*. Римская история. 53. 15.
- 173 *Гораций*. Юбилейный гимн. 57–60 / Пер. Н.С. Гинцбурга.
- 174 *Тит Ливий*. История Рима от основания города. I. Предисловие. 9 / Пер. В.М. Смирнина.
- 175 Там же. I. 4. 1.
- 176 Там же. I. 55. 3–6.
- 177 Там же. III. 7. 1.

- 178 Там же. Предисловие. 4.
- 179 Вергилий. Энеида. VI. 847–853 / Пер. С. Ошерова, Под ред. Ф. Петровского.
- 180 Гаспаров М.Л. Греческая и римская литература I в. до н. э. // История всемирной литературы. Т. I. С. 459.
- 181 Гаспаров М.Л. Поэт и поэзия в римской культуре // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. I. С. 80.
- 182 Тацит. Анналы. IV. 33 / Пер. А.С. Бобовича; Под ред. Я.М. Боровского.
- 183 Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. IV. 22. 1.
- 184 Там же. IV. 22. 2.
- 185 Там же. IV. 22. 4.
- 186 Сенека. О гневе. I. 20.
- 187 См.: Дион Кассий. Римская история. 28. 59.
- 188 Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. IV. 26. 2. Подпоясанными — для удобства движений — ходили обычно рабы-прислужники.
- 189 Там же. IV. 19. 1–3.
- 190 Там же. VI. 40. 2.
- 191 Там же. VI. 22. 3.
- 192 Трагедиями в это время назывались представления, которые были своеобразными оперными и балетными переработками древних трагедий; они были очень популярны в эпоху Империи.
- 193 Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. VI. 21. 3.
- 194 Там же. VI. 38. 1–2.
- 195 Там же. II. 99. 1.
- 196 Там же. VI. 49. 3.
- 197 Тацит. Анналы. XV. 34.
- 198 Сенека. Нравственные письма к Луцилию. 70. 24 / Пер. С. Ошерова.
- 199 Тацит. Анналы. XV. 62.
- 200 Там же. XV. 63.
- 201 Гаспаров М.Л. Греческая и римская литература II–III вв. н. э. // История всемирной литературы. С. 486.
- 202 Там же. С. 489.
- 203 Лукиан. Пир, или Лапифы. 35 / Пер. Н. Баранова.
- 204 Там же. 48.
- 205 Лукиан. Менипп, или Путешествие в подземное царство. 21 / Пер. С. Лукьянова.
- 206 Плутарх. Об Исиде и Осирисе. 67 / Пер. Н.Н. Трухиной.
- 207 Ориген. Против Цельса. V. 41 / Пер. А.Л. Хосроева.
- 208 Цит по.: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 21.
- 209 Там же. С. 17.
- 210 Там же. С. 41.
- 211 Там же. С. 34.
- 212 Плутарх. Моралии. 178. 200.
- 213 Там же. 178.
- 214 Плотин. Эннеады. VI. 7; VI. 9 и др.
- 215 Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 266.
- 216 Там же. С. 286.
- 217 Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. I. XXIII; Ипполит. Философумены. IV. 51; VI. 7–20; X. 12; Елифангий. Против ересей. XXI.
- 218 Иринеи Лионский. I. XXIII.

## Предупреждение

Соглашаясь на публикацию лекций, прочитанных мною на историко-филологическом факультете РГГУ в 1992 г., я чувствую себя обязанным предпослать им краткое пояснение.

Во-первых, я был далек от намерения дать связную и общую характеристику средневековой культуры. Для этого потребовалось бы намного больше лекций. Но здесь скрывается и трудность иного рода, связанная с существом предмета. Состояние современной медиевистики в высшей степени сложно и противоречиво и объясняется это переходом нашей научной дисциплины от устоявшихся, но вместе с тем и частично устаревших представлений о средневековой культуре к новым построениям, контуры которых все еще вырисовываются без должной четкости. Поэтому я не чувствовал бы себя готовым связно осветить вопрос о средневековье как «типе культуры». В тех нескольких лекциях, которые я был приглашен прочитать, я предпочел остановиться лишь на отдельных вопросах, которые занимали меня в начале 90-х гг. В частности существенно было отметить ряд новых направлений исследования, относящихся к проблематике исторической антропологии.

Фрагментарность и неполнота моих лекций вполне очевидна, и тех, кто заинтересуется предметом более глубоко, я решаюсь отослать к другим моим трудам.

Во-вторых, текст лекций, записанных на магнитную ленту, будучи расшифрован и перенесен на бумагу, породил у меня определенные трудности, ибо жанры устной и письменной речи, естественно, глубоко различны. Вследствие утраты зрения я вынужден довольствоваться воспроизведением в данном издании лекций в том виде, как они были прочитаны, с неизбежными стилистическими шероховатостями и недоговорками. Я крайне признателен С.Д. Серебряному за его деятельное участие в подготовке лекций к печати.