

ИНСТИТУТ



ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО

МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

курс лекций

МОСКВА 1998

**ББК 71я73
И 89**

**Учебная литература
по гуманитарным
и социальным дисциплинам
для высшей школы
и средних специальных
учебных заведений
готовится и издается
при содействии
Института
«Открытое общество»
(Фонд Сороса)
в рамках программы
«Высшее образование».**
Взгляды и подходы автора
не обязательно совпадают
с позицией программы.
В особо спорных случаях
альтернативная
точка зрения
отражается в предисловиях
и послесловиях.

Редакционный совет

**В.И. Бахмин
Я.М. Бергер
Е.Ю. Гениева
Г.Г. Дилигенский
В.Д. Шадриков**

ISBN 5-7281-0087-2

© Коллектив авторов, 1998
© Институт «Открытое общество», 1998
© Российский государственный
гуманитарный университет,
оформление, 1998

НАСЛЕДИЕ ЗАПАДА

Античность –
Средневековье –
Возрождение –

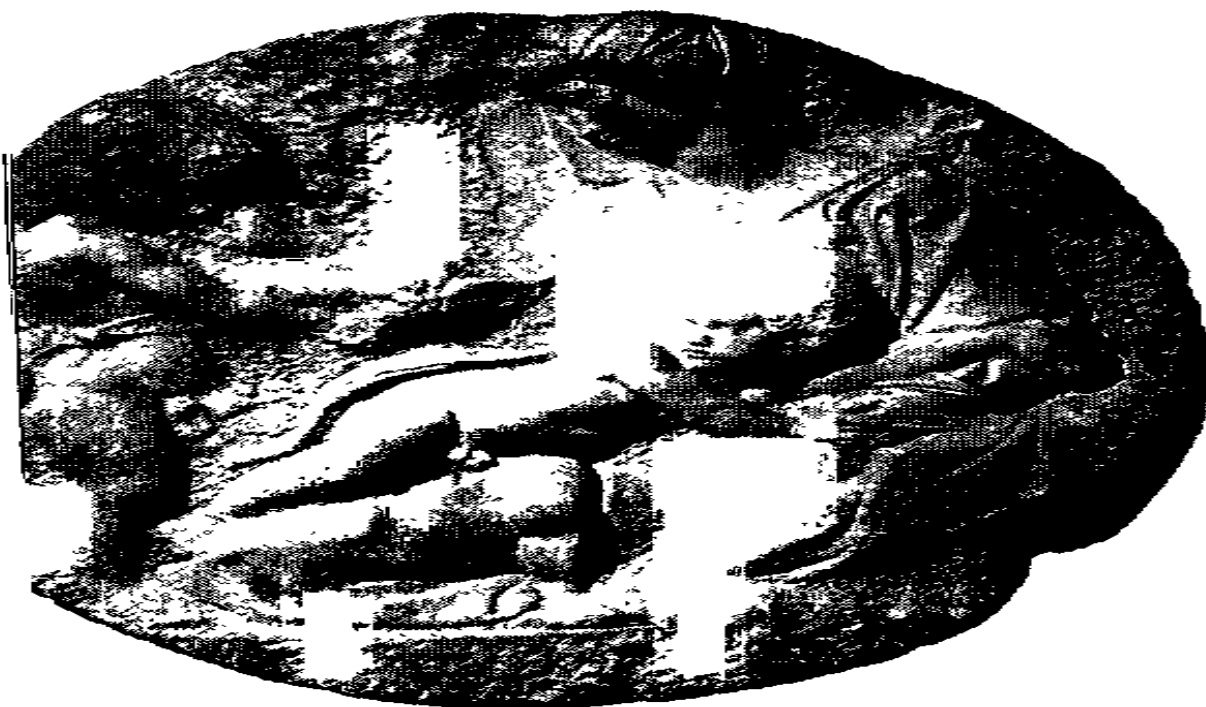


Ответственный редактор
С.Д. Серебряный

Рецензенты:

О.Б. Дубова, канд. филос. наук

А.А. Носов, канд. филол. наук



Предисловие редактора

В ОСНОВУ этой книги легли лекции, которые читались студентам младших курсов историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета в 1992–1995 гг.¹

Учебный курс имел во многом экспериментальный характер. Вообще дисциплина под названием «История мировой культуры» появилась в отечественных вузах сравнительно недавно, в эпоху так называемой перестройки, и до сих пор, насколько мне известно, нет (к счастью) единого мнения об объеме и содержании этой дисциплины (как нет и сколько-нибудь единого понимания самого слова-термина «культура»).

В РГГУ лекции по «Истории мировой культуры» читали в основном сотрудники Института высших гуманитарных исследований и Института восточных культур (исследовательских центров, входящих в состав РГГУ). Помимо традиционных разделов по истории западной культуры (античность, средневековье, Возрождение и т. д.), каждому из которых отводилось по полсеместра, в течение одного (первого) семестра читались обзорные лекции по истории культуры остального мира (от «молчащих» культур археологии до основных цивилизаций Азии). История культуры России излагалась в отдельных курсах.

Книга охватывает лишь часть курса «История мировой культуры», а именно ту его часть, которая была посвящена греко-римской античности, западноевропейскому средневековью и западноевропейскому Возрождению. Если опыт издания этой книги окажется успешным, то в дальнейшем смогут быть опубликованы и остальные части курса.

¹ Наш курс назывался «Введение в историю мировой культуры». Название книги было укорочено в основном по стилистическим соображениям.

Для чтения лекций приглашались, как правило, известные и авторитетные специалисты. Им предоставлялась полная свобода изложения материала в рамках обозначенной темы. Поэтому разные части курса во многом отличаются друг от друга, как различны и индивидуальности ученых, читавших лекции. Такой характер курса в полной мере отразился и в данной книге. Редактор не хотел и не мог навязывать авторам какие-либо единообразные схемы, полагая, напротив, что именно разнообразие личностей и подходов должно стать одной из особенностей и одним из достоинств книги.

Это разнообразие усилено дополнительным обстоятельством. Дело в том, что лекции А.Я. Гуревича, прочитанные им осенью 1992 г., были записаны на магнитофонную пленку. Магнитофонные записи расшифровала и превратила в письменные тексты аспирантка ИВГИ О.А. Торпакова. При работе над книгой было сочтено интересным и полезным издать эти лекции именно так, как их прочитал А.Я. Гуревич в 1992 г., поскольку они сами по себе являются уже своего рода документами истории культуры. Данные лекции в чем-то перекликаются с опубликованными работами известного историка, в чем-то дополняют их, но содержат и такие материалы, которые на русском языке до сих пор не опубликованы. Особая ценность лекций — в их живой интонации, в порой импровизационном «проговаривании», выговаривании того, что могло и не найти доступа в печатные тексты. При подготовке лекций А.Я. Гуревича к печати редактор старался сохранить, насколько возможно, живую интонацию устной речи.

Г.С. Кнабе и М.Л. Андреев предоставили для публикации тексты своих лекций, обработанные и переработанные уже в 1997 г. Во «Введении», принадлежащем автору этих строк, также использованы лекционные материалы 1992–1995 гг., пересмотренные и отредактированные в 1998 г.

По инициативе Г.С. Кнабе написание раздела, посвященного античной культуре, было поручено И.А. Протопоповой, с 1996 г. читающей лекции по этому предмету на различных факультетах РГГУ. Г.С. Кнабе передал ей для использования соответствующие материалы своих лекций. Поэтому раздел, посвященный античности, публикуется под фамилиями двух авторов.

Остается выразить надежду, что труды авторов и редактора были не совсем напрасны и книга окажется небесполезной для всех читателей, прежде всего — для студентов.

С.Д. Серебряный

ВВЕДЕНИЕ

I

«История мировой культуры» — слова, составляющие название курса, принадлежат как будто к числу обыкновенных, во всяком случае, часто употребляемых. Но мы нередко с легкостью пользуемся словами, смысл которых понимаем не вполне ясно, а то и вовсе не понимаем. Анализ этих слов порой может привести нас к постановке очень важных проблем.

У Давида Самойлова (1920–1990) есть такие строки:

«Люблю обычные слова,
Как неизведанные страны:
Они понятны лишь сперва,
Потом значенья их туманны;
Их протирают, как стекло,
И в этом наше ремесло».

Попробуем «протереть» сначала слова «культура» и «история». Для нас это, конечно, слова нашего, русского, языка, но пришли они к нам, как известно, из языков Западной Европы. По происхождению же своему они связаны с двумя классическими языками европейской культуры: латынью («культура») и греческим («история»).

Русский язык, как мы все учили в школе, «великий и могучий». Но к этому справедливому утверждению И.С. Тургенева стоит сделать по крайней мере две оговорки.

Прежде всего, как и большинство других развитых современных языков, наш язык не самодостаточен: т. е. и язык в целом, и многие его слова нельзя сколько-нибудь полно понять исходя лишь

из него самого, не выходя за его пределы. Так, например, чтобы вполне понять слово «культура» (что оно значило, значит и может значить), нам нужно было бы проследить его историю сначала в латыни, потом в различных новых языках Западной Европы, а затем — в русском языке. Но это могло бы стать темой отдельной лекции (и даже книги). Здесь и сейчас важнее другая поправка-оговорка к приведенным словам И. С. Тургенева.

Дело в том, что русский язык сильно пострадал в XX в. Теперь у нас широко известен знаменитый роман Джорджа Оруэлла «1984». В изображенном там ужасном государстве нормальный английский язык был превращен в «newspeak», что на русский язык переводят как «новоречь» или «новояз». Такой «новояз» предназначен не для осмысленного общения между людьми, не для ясного и четкого выражения мыслей, а, напротив, для их искажения, для контроля над коммуникациями в обществе.

В советский период нашей истории (который то ли уже бесславно завершился, то ли все еще мучительно завершается) русский язык нередко превращался в подобный «новояз», и на таком советском «новоязе» (иногда его еще называют «lingua sovetica»¹) было написано много текстов, в том числе и учебников, которые до сих пор в ходу, потому что пока нет им достойной замены.

Конечно, далеко не все, в частности не все ученые-гуманитарии, писавшие в советское время, пользовались советским «новоязом». Но очень редко кому и очень редко когда удавалось в полной мере освободиться от давления советской идеологии и влияния «новояза». Для того чтобы обходить различные запреты и идеологические препятствия, ученые-гуманитарии часто прибегали к своего рода жаргону, «птичьим языкам». Так, например, свой жаргон был у структурных лингвистов, свой — у тех, кто называл себя семиотиками. Были и разные более индивидуальные жаргоны. Теперь же, когда прежние запреты отпали, выяснилось, что у наших гуманитарных наук практически нет общего, всем понятного и достаточно разработанного языка. Как и все наше общество в целом, наш язык и, в частности, язык гуманитарных наук, пребывает в некоем переходном состоянии.

Одно из свойств этого переходного состояния заключается в том, что значения многих слов — и очень важных слов — стали еще более зыбки, неопределенны. Поэтому в наше «постсоветское» время мы должны быть особенно внимательны к словам и их смыслу, мы должны постоянно следить за тем, чтобы слова служили прояснению мыслей, а не их затемнению и искажению.

Что касается слова «культура», то в нынешнем русском языке оно перегружено (можно даже сказать, замусорено) разными, хотя и более или менее взаимосвязанными смыслами².

Нередко можно встретить жалобы на то, что существует слишком много определений культуры. Иногда даже делают вывод, что вообще

не надо никак определять, что такое культура, а исходить из некоего интуитивного понимания смысла этого слова. Мне такой подход представляется неверным. По моему мнению (отнюдь не оригинальному), научная, познавательная деятельность требует максимально возможной ясности в используемых словах. А если желаемой ясности достичь не удастся, то надо по крайней мере понять природу возникающих трудностей.

Слова обладают разными типами смыслов. Возьмем, например, слово «луна». Если кто-то нас спросит, что такое луна, то мы можем или каким-то образом описать данное небесное тело, или — в лунную и безоблачную ночь — просто указать на луну и сказать: «Луна — это вот это». Другой случай — слово «стол». Оно может обозначать или некий конкретный стол, или некий обобщенный образ, общее понятие, иначе говоря, «идею» стола. На вопрос, что такое стол, мы можем дать ответ в форме обобщенного описания и/или, в качестве частного случая, указать на какой-нибудь конкретный стол.

Но как быть, если спрашивают: «Что такое культура?» На мой взгляд, наиболее корректным будет такой ответ: «Культура — это слово, которое используется или использовалось такими-то и такими-то людьми в таких-то и таких-то смыслах». А затем можно уточнять, кто и в каких смыслах это слово использует или использовал.

Для советского «новояза» («lingua sovetica») было очень характерно то, что можно назвать «словесным фетишизмом» или, заимствуя более изысканную терминологию К. Поппера, «эссенциалистской методологией»³. Слова большей частью употреблялись так, будто они обладали жестким, раз и навсегда заданным смыслом и будто каждому слову соответствовала одна определенная «сущность» (или «вещь»), данным словом описываемая. Разумеется, эти смыслы и эти «сущности» в действительности нередко были лишь фикциями. Достаточно вспомнить слово «коммунизм», которое якобы что-то обозначало, но на самом деле было словом-пустышкой, словом-фантомом.

Как говорят лингвисты, слова — это знаки. Их можно сравнить со знаками денежными, обращающимися в обществе. И словами, и деньгами люди обмениваются в своей общественной жизни, чтобы поддерживать и продолжать эту общественную — и свою личную, индивидуальную — жизнь. Значения слов, как и значения денежных знаков, — некая общественная условность, которая может изменяться в силу тех или иных обстоятельств. Во время общественных кризисов и потрясений значения денежных знаков могут резко меняться (как мы убедились на собственном опыте в 1990-е гг.). И значения слов могут меняться — хоть и не всех сразу, как в случае с денежными знаками, но иногда (у отдельно взятых слов) не менее резко.

Поэтому, в частности, нам не всегда помогают словари, даже самые лучшие и полные. Если слова можно сравнить с денежными зна-

ками, то словари — с бюллетенями биржевых курсов. Словари далеко не всегда отражают все многообразие значений, которое то или иное слово может иметь в реальном обращении. Так, например, в обычных словарях русского языка можно не найти того значения слова «культура», которое ему придано в нашем курсе лекций.

В пределах гуманитарных наук различимы по крайней мере два смысла этого слова. Первый из них часто встречается и в обиходном, обыденном языке. Например, если в телевизионных новостях — обычно в конце выпуска — речь заходит о «культуре», то показывают репортаж или с какой-нибудь выставки, или из какого-нибудь театра или концертного зала. Иными словами, речь идет в основном о художественной культуре, прежде всего о сфере искусства, т. е. о некоей более или менее определенной, отграниченной от прочих, части общественной жизни, которой (хотя бы на словах) придают особое значение (в 1998 г. на ТВ был даже создан отдельный канал «Культура»). Такое или близкое к такому понимание слова «культура» часто встречается и в работах историков, и отечественных, и зарубежных.

Второй смысл слова «культура» в гуманитарных науках шире первого смысла и как бы объемлет его, включает в себя. Именно в этом, втором, широком смысле, слово «культура» употреблено в названии нашего курса, хотя вполне возможно, что в некоторых лекциях будут появляться и первое, узкое, значение и даже, вероятно, еще какие-нибудь более частные значения.

Может возникнуть вопрос: а зачем терпеть такую неточность, такой разнობой? Не лучше ли было бы условиться о единообразном, унифицированном употреблении слов?

В ответ можно, конечно, сослаться на тот разброд, который вообще царит в наших гуманитарных науках и отражается, в частности, в употреблении слов. Но дело не только в нынешней специфической ситуации. В западноевропейских языках ситуация со словом «культура» примерно такая же, как и в русском языке. Дело тут, пожалуй, в самой природе гуманитарного знания и используемого им языка.

Хорошо математикам или физикам: для новых понятий и идей они могут вводить совсем новые слова, добиваясь тем самым большей точности языка в своих науках. Язык гуманитарных наук, хорошо это или плохо, более консервативен, больше связан с внеученым, обиходным языком, в него гораздо труднее вводить новые слова-термины. К тому же понятия гуманитарных наук чаще всего трудно определить столь же точно и недвусмысленно, как понятия математики или физики. Некоторые ученые-гуманитарии даже утверждают, что неточность гуманитарного языка — это его достоинство, способствующее свободным поискам, свободной работе мысли. На мой взгляд, такое утверждение справедливо лишь отчасти. Для кого-то нестрогость гуманитарного языка действительно может быть достоинством и подспорьем, а для кого-то — соблазном, сбивающим с толку. Так или иначе, важно

осознавать эту нестрогость, может быть, непреодолимую, и стараться, как уже сказано, в каждом конкретном случае, в каждом конкретном рассуждении и исследовании добиваться максимально возможной точности и ясности.

Вернемся к слову «культура». Во втором (из упомянутых выше), более широком своем значении оно близко, порой почти синонимично слову «цивилизация», так что эти два слова имеет смысл рассматривать вместе.

Роднит их еще и то, что их можно назвать «ложноклассическими». Корни этих слов — латинские. Слово «культура» («cultura») можно даже найти в классической латыни, например у Цицерона. Но современные их значения сложились лишь в новое время, в новых европейских языках⁴. Слово «цивилизация» (в тех смыслах, в каких оно употребляется теперь) было введено в обиход в Западной Европе (прежде всего во французском и английском языках) лишь во второй половине XVIII в.⁵ А то значение слова «культура», о котором мы здесь говорим, окончательно (если можно говорить о какой-либо окончательности) сформировалось только в XIX в., даже ближе к его концу⁶.

Это значение термина «культура» возникло и утвердилось сначала в той научной дисциплине, которая в европейских языках называется иногда «этнография», иногда «этнология», иногда «антропология» (или «культур-антропология»)⁷. У нас в советское время употреблялось в основном слово «этнография», теперь как будто более употребительными стали «этнология» и «антропология».

Одно из самых ранних определений термина «культура» (в том смысле, о котором у нас идет речь) принадлежит английскому ученому (этнографу, или этнологу, или антропологу) Эдуарду Тайлору (1832–1917)⁸. Это первая фраза его книги «Primitive Culture» (в русском переводе — «Первобытная культура»), впервые вышедшей в Лондоне в 1871 г.⁹: «Культура, или цивилизация, понимаемая в широком этнографическом смысле, — это то сложное целое, которое включает в себя знания, верования, искусства, мораль, законы, обычаи и любые иные способности и привычки, приобретаемые человеком как членом общества»¹⁰.

В этом очень продуманном и ставшем классическим определении стоит обратить внимание на несколько моментов.

Во-первых, для Э. Тайлора слова «культура» и «цивилизация» были практически (в известных пределах) синонимами, и такой подход к ним сохраняется до сих пор в англоязычном мире¹¹.

Во-вторых, «культура», согласно Э. Тайлору, это не просто набор, список каких-то разрозненных явлений и предметов, но именно «сложное целое», т. е., как мы бы сейчас сказали, некая система взаимосвязанных элементов, которая существует, функционирует и должна быть понята именно как целое или, иными словами, как нечто цельное, единое внутри себя.

Именно поэтому (и это третий момент, на который следует обратить внимание) Э. Тайлор не дал «закрытого» списка того, что входит в понятие «культура». Он написал: «...знания, верования, искусства, мораль, законы, обычаи и *любые иные способности и привычки* (курсив мой. — С. С.)», — тем самым не предугадывая, что именно еще может быть отнесено к этому «сложному целому».

Наконец, в четвертых, все это «сложное целое» существует не само по себе, а именно в человеческом обществе и «приобретается», иначе сказать, усваивается, осваивается, — можно еще добавить: развивается — «человеком как членом общества».

В этой последней части определения Э. Тайлора одинаково важны слова «человек» и «общество». Мы могли бы сказать, что «культура... приобретается человеком как человеком», потому что человек становится человеком только в том случае, если он вырастает в обществе себе подобных. Сказка Киплинга о Маугли — это именно сказка. В действительности, как известно, человеческие детеныши, вырастающие — в силу тех или иных обстоятельств — среди зверей, не становятся полноценными людьми.

Суть определения Э. Тайлора, еще более выявленная, подчеркнутая и развитая в последующей научной традиции, состоит в том, что словом «культура» обозначается совокупность сущностных характеристик¹² любого человеческого общества как такового, т. е. как **человеческого**, с одной стороны, и **общества**, с другой.

Приведу еще три кратких определения культуры, относящиеся уже к XX в., но следующие традиции Э. Тайлора.

Американский антрополог Алфред Луис Крёбер (1876–1960) в 1948 г. дал такую формулировку: «Культура — это специфический и исключительный продукт [жизнедеятельности] людей; их отличительное качество в космосе»¹³.

Советский этнограф Рудольф Фердинандович Итс¹⁴ (1928–1990) сформулировал еще более кратко и четко: «Культура означает все то, что создано человеком в отличие от того, что создано природой»¹⁵. Вот, собственно, ключевое противопоставление: «культура» — «природа»¹⁶. Иными словами, «культура» — это то, что человек добавляет к полученному от природы.

Несколько с иной стороны, но в том же духе толкует термин «культура» и одно из последних изданий «Британской энциклопедии». Там сказано: «Культура может быть определена как поведение, характерное лишь для Homo Sapiens, вместе с материальными предметами, используемыми как неотъемлемая часть этого поведения»¹⁷.

Именно в адрес такого («антропологического») понимания слова «культура» слышатся упреки, что, мол, **определений** слишком много и поэтому термин «культура» оказывается на самом деле **неопределенным**. Но скорее дело в том, что фундаментальная, можно даже сказать сущностная неопределенность заложена в самом предмете: в **человеке**,

в человеческом обществе. Сам этот предмет (к счастью!) не поддается четкому, однозначному и исчерпывающему определению.

Но главная мысль, главная идея, лежащая в основе «этнологического» (или «антропологического») понимания термина «культура», по-моему, достаточно ясна: уникальность человека как **общественного животного** в его противопоставлении прочей природе.

Стоит заметить, что такое понимание термина «культура» исходит из представления о сущностном единстве человечества: любая человеческая общность — от племени «дикарей» до современного «постиндустриального» общества — относится к одному классу, который противопоставлен остальному миру, миру «природы».

Правда, в немецкой науке в прошлом бытовало противопоставление: *Kulturvölker* («культурные народы» или «народы культуры») — *Naturvölker* (буквально: «природные народы», т. е. народы, еще не вышедшие из «природы» в «культуру»). Но сейчас такая терминология в науке практически не используется, хотя и может появляться в ненаучных текстах.

Важно еще раз подчеркнуть, что то понимание, то использование слова-термина «культура», о которых шла речь выше, отнюдь не повсеместны, не общеприняты даже среди этнологов и антропологов (не говоря уже об историках) — как у нас, так и на Западе. Например, британская школа социальной антропологии («social anthropology») предпочитала и предпочитает употреблять в качестве «предельного», т. е. наиболее общего, всеобъемлющего термина, просто слово «общество» («society»), полагая, очевидно, что термин «культура», поскольку в его определение все равно входит слово «общество», уже как бы излишний, избыточный. Здесь, по-видимому, мы имеем дело не столько с принципиальными теоретическими различиями, сколько с предпочтениями того или иного слова — предпочтениями, во многом обусловленными языковой традицией¹⁸.

В русском языке сейчас, пожалуй, предпочитают слову «общество» слово «культура» в качестве предельного, наиболее общего термина — может быть, среди прочего и потому, что слово «общество» было одним из наиболее любимых слов «советского марксизма» и тем самым оказалось несколько дискредитировано.

Рассмотрим далее еще некоторые, вероятно, не вполне очевидные свойства слова «культура». И в русском, и в других языках есть такие слова, которые употребляются только в единственном числе. Например, слова «совесть», «честь» или «добро». Подразумевается, что есть только один вид совести, а не два или больше.

Подобным же образом Э. Тайлор употреблял слово «культура» (как и слово «цивилизация») только в единственном числе. Это было связано с его общим представлением об истории человечества — представлением, которое позже стали называть (с оттенком осуждения) «од-

нолинейным эволюционизмом». История человечества (или история культуры — в терминах Э. Тайлора это синонимы) мыслилась как бы единой линией от «первобытности» до Западной Европы XIX в.; предполагалось, что все человеческие общности проходили, проходят и будут проходить одинаковые «стадии развития», прочерченные этой линией. Различия между человеческими общностями объяснялись их принадлежностью к разным «стадиям развития» единой общечеловеческой культуры (цивилизации), высшим, наиболее развитым воплощением которой, естественно, считалась культура Западной Европы XIX в.

Одна из разновидностей этого «однолинейного эволюционизма» у нас называлась «марксизмом». О марксизме в кавычках и без кавычек можно читать отдельные лекции и целые курсы¹⁹. Здесь стоит лишь подчеркнуть, что следует отделять самого Карла Маркса (1818–1883), одного из крупнейших и влиятельнейших европейских мыслителей XIX в., от того, что уже при его жизни и позже в разных странах называлось «марксизмом». Как известно, под конец своей жизни К. Маркс, прочитав сочинения неких «марксистов», сказал: «В таком случае я — не марксист».

Рассмотрим теперь одно характерное «советско-марксистское» высказывание. Это первый абзац введения к вузовскому учебнику «История Древнего Востока», вышедшему вторым изданием в 1988 г. (все-го десять лет назад, но уже в другую историческую эпоху!). Для того чтобы лучше выявить структуру этого высказывания и чтобы не так скучно было читать, изобразим его в виде узорного стихотворения:

«Человеческое общество в своем развитии
прошло ряд стадий, каждая из которых
характеризуется определенным состоянием и уровнем
хозяйственной жизни,
общественных отношений,
административного устройства
и культуры»²⁰.

Крупный этап в развитии человеческого общества
носит название общественно-экономической формации.
История человеческого общества
представляет собой последовательную смену

- (1) первобытнообщинной,
 - (2) рабовладельческой,
 - (3) феодальной,
 - (4) капиталистической
- общественно-экономических формаций»²¹.

Как уже сказано, это очень характерный текст советского научно-го (вернее псевдонаучного) «новояза». Рассмотрим его подробнее, потому что таких (или подобных) текстов вокруг нас еще довольно много.

Как и у Э. Тайлора, здесь речь идет о «человеческом обществе» в единственном числе. Современный историк или антрополог, не исповедующий «марксизм», на это возразит, что «человеческое общество» вообще — это не вполне правомерная абстракция. В действительности существовали и существуют **разные человеческие общества**, и, хотя можно, конечно, пытаться находить общие черты в исторической жизни этих обществ, а priori отнюдь не очевидно, отнюдь не является бесспорным фактом, что все эти общества «проходили» в своем существовании некие единообразные «этапы» или «стадии». Наличие таких универсальных «этапов» или «стадий» в лучшем случае может быть рабочей гипотезой, подлежащей проверке.

Что же касается самого списка «формаций», то он был составлен, во всяком случае впервые четко кодифицирован, узаконен и объявлен универсальным уже советскими историками-«марксистами». Взгляды самого К. Маркса были гораздо менее определенны и менее догматичны. К. Маркс отнюдь не был слепым приверженцем «однолинейного эволюционизма».

Уже в XIX и в еще большей степени в XX в. «однолинейный эволюционизм» потеснили более плюралистические, многомерные представления об истории человечества. В результате такого развития слова «культура» и «цивилизация» в западноевропейских языках стали употребляться не только в единственном числе, как у Э. Тайлора, но и во множественном. В наши дни эти слова могут выступать в двух вариантах: неисчисляемом и исчисляемом²².

В неисчисляемом варианте слово «культура» может означать общее понятие, о котором речь шла выше: совокупность характеристик всякого человеческого общества как такового (по-английски: culture — без артикля). Исчисляемый же вариант имеет более узкое и конкретное значение. Этот вариант означает ту или иную человеческую общность, отличающуюся от прочих человеческих общностей, и/или совокупность сущностных характеристик данной общности. Вот очень четкая формулировка, принадлежащая перу известного французского антрополога Клода Леви-Строса: «То, что называется „одной культурой“²³, — есть такой фрагмент человечества, который — с точки зрения данного исследования и в том масштабе, в каком это исследование проводится, — обнаруживает существенные отличия от остального человечества»²⁴.

При таком понимании слова «культура» равно правомерны и выражения «общечеловеческая культура» или «мировая культура», и такие словосочетания, как «культура Индии», «культура Китая» или, например, «культура Аравии эпохи раннего ислама», «культура Малаховки 20–30-х гг. XX в.» и т. д.

Подобным же образом, в двух вариантах, неисчисляемом и исчисляемом, употребляется и слово «цивилизация». Как уже сказано, это слово было создано, по сути дела, в XVIII в. Одним из первых употре-

бил его шотландский философ Адам Фергюсон (1723–1816), который в своем труде «Опыт истории гражданского общества» («An Essay on the History of Civil Society», 1767) разделил всю историю человечества на три стадии: дикость, варварство и цивилизация (по-русски в данном случае теперь можно было бы употребить слово «цивилизованность»).

Как видите, это тоже был своего рода «однолинейный эволюционизм». Из сочинений американского этнографа Л.Г. Моргана (1818–1881), современника и ровесника К. Маркса, данная троичная схема перекочевала в книгу Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), которую в советское время в обязательном порядке изучали все студенты (и не только студенты). Разумеется, теперь и книгу Ф. Энгельса, и саму троичную схему истории можно считать устаревшими. Но слово «цивилизация», примерно в том же смысле, какой ему придавал А. Фергюсон, осталось в употреблении.

Как мы уже видели, для Э. Тайлора, слово «цивилизация» было синонимом слова «культура». Но в наши дни в англоязычной литературе между ними все же проводят некоторое различие. Так, А.Л. Крёбер писал: «Между этими двумя словами нет принципиальной разницы: они означают несколько различающиеся ступени или степени одного и того же. Слово “цивилизация” в наши дни подразумевает высокую степень развития общества; слово “культура” стало привычным термином универсального смысла, приложимым и к высокоразвитым, и к менее развитым обществам. Каждое человеческое общество обладает своей культурой, сложной или простой... Но к более крупным и к более богатым культурам применяется термин “цивилизация”...»²⁵.

Несколько упрощая, можно сказать, что историки и антропологи применяют слово «цивилизация» к тем «культурам», которые создали города и письменность (причем эти два достижения чаще всего взаимосвязаны). При таком подходе корректно говорить, например, о «шумерской цивилизации» или «российской цивилизации», но некорректно — о «цивилизации аборигенов Австралии» (хотя по-французски и такое сочетание звучит нормально).

Слово «цивилизация» в неисчисляемом варианте выражает общее понятие: такой тип культуры, который совершил прорыв к созданию городов и письменности. Слово «цивилизация» в исчисляемом варианте («une civilisation» или «a civilisation») обозначает некую конкретную культуру, совершившую такой прорыв: шумерская цивилизация, цивилизация долины Инда, китайская цивилизация и т. д.

В истории европейской мысли в XIX и XX вв. было несколько попыток построить такую схему истории человечества, в которой понятие «культура», или «цивилизация», занимало бы главное место, т. е. было бы основной исторической единицей (слова, впрочем, могли употребляться и иные).

Некоторые из наиболее известных подобных попыток носили, правда, не столько научный, сколько идеологический характер. Так, французский писатель и дипломат Жозеф Артур де Гобино (1816–1882 – еще один почти ровесник К. Маркса!) в своей книге под названием «Опыт о неравенстве человеческих рас» (*«Essai sur l'inégalité des races humaines»*, 1853–1855) выделил в истории человечества десять «цивилизаций», доказывая, что все они были созданы «белой расой», а пришли – или придут – в упадок в результате смешения рас. Сейчас эту историческую схему вряд ли кто-нибудь воспримет всерьез.

Русский философ и публицист Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885), которого иногда называют «поздним славянофилом» или «панславистом», в своей книге «Россия и Европа» (1869) описал историю человечества как взаимную борьбу и последовательную смену «культурно-исторических типов» (или просто «культур»), которых он насчитал более десяти. Особую роль в истории Н.Я. Данилевский отводил «славянскому типу», самому, конечно, лучшему и качественно отличному от всех прочих²⁶.

К тому же кругу идеологизированных исторических построений относится и книга немецкого автора Освальда Шпенглера (1880–1936) «Упадок Запада» (*«Der Untergang des Abendlandes»*, 1918–1922), известная у нас в русском переводе как «Закат Европы»²⁷. О. Шпенглер в своей книге разделил историю человечества на истории обособленных «культур». По его мнению, их было всего восемь или девять и каждая из этих «культур» (как и у Н.Я. Данилевского), подобно живому организму, должна была пройти через стадии роста, расцвета и упадка и все это примерно в течение тысячи лет. Сама книга О. Шпенглера, получившая всеевропейскую славу, имеет более художественную, чем собственно научную ценность, но она послужила своего рода катализатором для дальнейшего развития и научной исторической мысли.

Едва ли не наиболее известная и наиболее уважаемая попытка построить всеобъемлющую схему истории исходя из понятия «цивилизация» – это грандиозный многотомный труд английского историка Арнольда Тойнби (1889–1975), который в оригинале называется «A Study of History» (1934–1961), т. е. «Исследование истории» или «Изучение истории»²⁸.

Вслед за Н.Я. Данилевским и О. Шпенглером (и в отличие от большинства других западных мыслителей XVIII–XX вв.) А. Тойнби полагал, что история человечества – это, собственно говоря, не одна история, а комплекс нескольких отдельных историй – историй отдельных «цивилизаций», которые проходят в своем развитии одинаковые стадии: от зарождения до разложения. Вначале Тойнби насчитывал двадцать одну «цивилизацию», но позже остановился на числе тринадцать (не считая «цивилизаций» «второстепенных» и «недоразвившихся»).

Историческая схема Тойнби пользуется заслуженным уважением как выдающееся произведение творческого интеллекта, основанное на огромной, хотя и не всегда безупречной эрудиции²⁹. Вместе с тем взгляды Тойнби нередко подвергались и подвергаются сокрушительной критике. Одно из главных обвинений в его адрес — обвинение в схематизме, т. е. в том, что все многообразие человеческой истории Тойнби старается подогнать под определенную и во многом заранее заданную схему.

Были и другие попытки описать всю историю человечества в терминах «цивилизаций» (или «культур»), но ни одна из них не получила сколько-нибудь широкого признания.

В этой связи, однако, стоит упомянуть еще двух историков: знаменитого француза Ф. Броделя³⁰ и американца С.Ф. Хантингтона.

Одним из последних сочинений Ф. Броделя был раздел в учебнике для старших классов лицеев, позже (посмертно) изданный отдельной книгой под названием «Грамматика цивилизаций»³¹. В ней Ф. Бродель дает свое описание истории в терминах «цивилизаций», сближая понятие «цивилизация» со своим известным понятием «*la longue durée*»³².

Американец С.Ф. Хантингтон в 1993 г. опубликовал статью под названием «Столкновение цивилизаций»³³, которую позже переработал в одноименную книгу³⁴. Разделив мир на восемь или девять «основных цивилизаций»³⁵, С.Ф. Хантингтон предрекает, что в XXI в. эти «цивилизации» будут воевать между собой в разных комбинациях. Вывод: «западной цивилизации» надо быть настороже. Книга С.Ф. Хантингтона не столько оригинальное исследование, сколько пример использования исторической науки в целях политической «пропаганды и агитации».

Некоторые советские историки с конца 1970-х гг. пытались как-то совместить советско-«марксистский» «формационный» подход (т. е. описание истории в терминах «формаций») и то, что они называют подходом «цивилизационным» (т. е. описание истории в терминах «цивилизаций»). Попытки эти имели, по-моему, в основном конъюнктурный характер («чтоб и волки были сыты, и овцы целы») и ничего особо ценного не дали. Некоторые другие отечественные ученые, уже в «постсоветское» время, просто сменили К. Маркса на А. Тойнби — и, как прежде догматически употребляли понятие «формация», так теперь столь же догматически употребляют слово «цивилизация». К сожалению, почти любую научную идею можно превратить в бесплодную догму.

Обратимся теперь к слову «история». Это слово, как и некоторые другие (например, «логика», «поэтика», «эстетика», «семиотика» и др.), обозначает одновременно и определенную область знания, определенную научную дисциплину, и то, что эта дисциплина изучает, в

данном случае — прошлое: то, что уже было, что происходило во времени и уже прошло³⁶.

Иногда два смысла слова «история» — сознательно или бессознательно — как бы совмещают или не различают, чему, разумеется, способствует наличие всего лишь одного слова для двух понятий. Это характерный случай нечеткости, нестрогости терминологии гуманитарных наук (о чем уже шла речь выше).

Так или иначе, необходимо различать, с одной стороны, предмет изучения, в данном случае — историю как прошлое, и, с другой стороны, человеческую деятельность по изучению и осмыслению этого прошлого, т. е. историю как науку, как область знания.

Изучение, осмысление, постижение прошлого, как и изучение, постижение природы, — процесс бесконечный. Историк, подобно естествоиспытателю, на основе доступной информации создает концепции и гипотезы (собственно, концепция — это род гипотезы), а потом проверяет, испытует их, привлекая более широкий круг фактов (часто добывая новые факты с помощью созданной концепции). Новые факты нередко заставляют изменять исходные предположения, а то и вовсе отбрасывать их как неадекватные. Так, от гипотезы к гипотезе, от концепции к концепции происходит рост знания. И в истории, науке о прошлом человечества, простор для приращения знания никак не меньше, чем в науках о природе. В обоих случаях область нашего незнания гораздо обширнее области нашего знания. Стоит также отметить, что история как наука только начинает приближаться к той степени строгости и научности метода, которая достигнута в науках о природе³⁷.

Выше мы говорили о том, что можно различить два типа представлений об истории, т. е. о прошлом человечества. С одной стороны — представления об истории как о некоем едином процессе, с другой — воззрения на историю, на прошлое, как на нечто принципиально неединое, многообразное, как не на одну общую историю человечества, а на большее или меньшее число разных, отдельных историй.

На мой взгляд, между этими двумя типами представлений существует отношение дополнительности (в смысле «принципа дополнительности» Нильса Бора): т. е. это две взаимодополняющие и взаимокорректирующие точки зрения на реальность, пределы верности которых могут быть установлены лишь на основе бесспорных исторических фактов. Ни та ни другая точка зрения — в любой модификации — не должна быть принята как неоспоримая исходная истина или аксиома. Но и та и другая имеют равное право на существование в качестве рабочих гипотез, открытых для проверки.

С одной стороны, как будто достаточно очевидно, что вплоть до сравнительно недавнего времени у человечества не было единой истории, т. е. разные человеческие общности (культуры, цивилизации, народы, племена и т. д.) жили обособленно друг от друга и жили во мно-

гом по-разному. Но, с другой стороны, будущие исследователи могут открыть еще не известные нам связи между разными культурами и пока ускользающие от нас моменты подобия или даже единообразия в жизнедеятельности различных культур.

Показательна в этом плане книга немецкого философа Карла Ясперса (1883–1969) «Об истоках и цели истории» («Vom Ursprung und Ziel der Geschichte», 1949). С одной стороны, он пишет: «Можно сказать: до сих пор не было никакой всемирной истории (Weltgeschichte), а было лишь множество локальных историй (ein Aggregat von Lokalgeschichten)»³⁸. Но, с другой стороны, в той же книге К. Ясперс пытается рассмотреть всю историю человечества как целое, выявить в ней некие общие тенденции и даже извлечь из нее некие общие уроки для всех нас.

Если подходить к истории человечества как к «множеству локальных историй», то понятия «культура» и «цивилизация» оказываются удобными инструментами исследования, удобными средствами описания исторической реальности³⁹. Надо только отдавать себе отчет в том, что это именно средства и способы описания исторической реальности, что, как и всякое общее понятие в научном исследовании, понятия «культура» и «цивилизация», выражаясь языком науковедения (или философии науки), «конструкты», т. е. некие умственные конструкции, «модели», созданные умами людей для изучения реальности. Реальность же никогда не исчерпается без остатка никакими нашими о ней понятиями, никогда не будет в точности соответствовать нашим «конструктам» и «моделям».

II

Итак, из трех слов, входящих в название курса и книги, мы вкратце рассмотрели два: «культура» и «история». Теперь можно обратиться и к третьему слову, — «мировая», — не менее важному, чем два других, и не менее проблематичному. Что же такое «мировая культура»? Как следует понимать это словосочетание?

Нетрудно увидеть, что если слово «культура» само по себе достаточно многозначно, то с прибавлением прилагательного «мировая» многозначность эта едва ли уменьшается, скорее возрастает. Дело еще осложняется тем, что в отличие от основных западноевропейских языков для современного русского языка пока нет достаточно полных и авторитетных исторических словарей (вроде «Оксфордского словаря английского языка»), в которых была бы прослежена история слов (и их сочетаний): откуда то или иное слово (или словосочетание) взялось и как происходило становление (и изменение) его смыслов.

Русские словосочетания, в которых первым элементом выступает прилагательное «мировой» (или, как вариант, «всемирный»), обычно

представляют собой так называемые «кальки» (т. е. своего рода «копии», «отображения», «перерисовки») соответствующих немецких сложных слов. Так, «мировая (или всемирная) история» — это калька немецкого «Weltgeschichte»; «мировая (или всемирная) литература» — «Weltliteratur», «мировая религия» — «Weltreligion», «мировая скорбь» — «Weltschmerz» и т. д. Русское выражение «мировая культура» могло возникнуть или тоже как перевод немецкого «Weltkultur», или по аналогии с уже имевшимися в языке сочетаниями типа «мировая история», «мировая литература» и т. д. К сожалению, и история русского выражения «мировая культура», и история немецкого слова «Weltkultur» пока еще, по-видимому, не изучены.

Лучше известна судьба термина «мировая литература» («Weltliteratur»), которую здесь имеет смысл рассмотреть вкратце в качестве «парадигмы» (т. е. аналогичного и образцового примера). Считается, что само слово «Weltliteratur» создал И. В. Гёте в 20-х гг. XIX в., хотя идеи, выраженные этим словом, что называется, «витали в воздухе» в Германии (и, вероятно, в других европейских странах) уже с конца XVIII в. В 1827 г., 31 января, Гёте сказал своему секретарю И. П. Эккерману слова, которые потом стали знаменитыми (по крайней мере в России): «Национальная литература теперь уже не много значит, наступает эпоха мировой литературы, и каждый должен стремиться ускорить наступление этой эпохи»⁴⁰.

Как видим, у Гёте «мировая литература» — это то, чего еще пока нет, но что уже наступает и состоится в (близком) будущем. Однако и в Германии в эпоху Гёте, и особенно в России (СССР) в XX в. под «мировой литературой» нередко понимали то, что как бы всегда (или издавна) уже было: литературу «всех времен и народов» в ее единстве, во взаимосвязях всех ее отдельных частей (при этом иногда, сознательно или бессознательно, обходили молчанием вопрос, в какой мере это единство, эта взаимосвязанность — исторический факт, а в какой — результат позднейшей ретроспекции).

Подобным же образом и выражение «мировая культура» может употребляться не меньше чем в двух различных смыслах: для обозначения того, что еще только грядет⁴¹, и для обозначения того, что всегда было (хотя, возможно, и не всеми осознавалось как таковое). В отечественной традиции (как и в случае с термином «мировая литература»), по-видимому, преобладало и преобладает второе из названных толкований. И именно поэтому можно говорить об «истории мировой культуры».

Какова бы ни была предшествующая история нашего термина (заслуживающая специального исследования), его нынешнее употребление в России восходит, очевидно, к эпохе хрущевской «оттепели», т. е. к концу 1950 — началу 1960-х гг. С 1957-го по 1961 г. под эгидой Академии наук СССР выходил журнал, называвшийся «Вестник истории мировой культуры»⁴². Официально он был связан с «проектом»

ЮНЕСКО «История научного и культурного развития человечества»⁴³ и с издававшимся ЮНЕСКО журналом «*Cahiers d'histoire mondiale*». В отечественном контексте «Вестник...» был, очевидно, робкой попыткой некоторых ученых (историков) «навести мосты» между нашими гуманитариями и их зарубежными коллегами, «прорубить окно» в мировую (преимущественно западную) науку». Но начальство проявило бдительность, журнал становился от номера к номеру все более «идеологически выдержанным», а вскоре и вовсе был закрыт⁴⁴.

Тщетно было бы искать на страницах журнала четкое определение того, что именно понималось редколлегией под «мировой культурой». И подобная нечеткость была очень характерна для подцензурных, но более или менее неконформистских текстов советского времени: расплывчатость, уклончивость формулировок или фигура умолчания позволяли (иногда) избегать открытого столкновения с официальной «марксистско-ленинской» идеологией и «протаскивать» новые (или просто иные) идеи «исподтишка». К сожалению, привычка к «эзопову языку» так прочно укоренилась, что когда пришли иные времена и стало возможным говорить прямо и открыто, то для многих это оказалось делом очень трудным.

Примерно в те же годы, что и журнал, при Президиуме АН СССР был учрежден «Научный совет по комплексной проблеме “История мировой культуры”». Сначала этот совет возглавлял известный востоковед Н.И. Конрад (1891–1970), затем – не менее известный ученый (в 1964–1990 гг. – директор Эрмитажа) Б.Б. Пиотровский (1908–1990), ныне – также выдающийся ученый (физик) Б.В. Раушенбах. Совет оказался долговечнее журнала. Под его эгидой было издано немало интересных книг и среди прочего – сборник статей к 80-летию Б.Б. Пиотровского (вышедший уже после смерти юбиляра): «Мировая культура. Традиции и современность» (М.: Наука, 1991)⁴⁵. Это едва ли не единственная на сегодняшний день книга на русском языке, название которой начинается со слов «мировая культура». Но и здесь мы не найдем никакого объяснения этого понятия.

В выражение «история мировой культуры» можно вкладывать по крайней мере два разных смысла, обусловленных теми двумя смыслами слова «культура», о которых речь шла выше.

Если понимать под «культурой» только некую часть жизнедеятельности людей (т. е. искусство, сферу образования и т. д.), то «история мировой культуры» и будет историей этой «части», изложенной во «всемирном» масштабе (иными словами, будет некоей суммой из таких слагаемых, как «история мировой живописи», «история мировой музыки» и т. д.).

Если же понимать слово «культура» в самом широком – «антропологическом» – смысле, то «история мировой культуры» становится, по сути дела, другим названием для «всеобщей (или мировой, или все-

мирной) истории», для истории человечества. Это альтернативное название подчеркивает, что речь идет не об истории просто «событийной» или «повествовательной» (рассказывающей о возникновении и упадке царств, о смене династий и т. д.), но об истории, которая пытается объять и описать жизнь всего человечества (и отдельных его составляющих, отдельных «культур» или «цивилизаций») как некое целое во всей его сложности (французские историки употребляют в этом смысле выражение «тотальная история»).

Сочетание подхода исторического с подходом антропологическим было, как известно, одной из инноваций французской «Школы Анналов» или направления «Новой исторической науки» («La Nouvelle Histoire») ⁴⁶ В этом смысле наше выражение «история мировой культуры», можно сказать, содержит в себе как бы в сжатом виде программу-максимум «антропологизации» истории. Другое дело, что пока эта программа-максимум — не более чем идеал. В нашем курсе лекций мы могли лишь по мере сил ориентироваться на него, осознавая все несовершенство наших попыток к нему приблизиться.

На пути к этому идеалу есть много объективных и субъективных препятствий. И одно из них называется довольно неуклюжим словом «европоцентризм». То, что мы именуем «современными» гуманитарными науками, в основе своей — продукт определенной культуры (цивилизации), а именно культуры европейской, точнее западноевропейской культуры нового времени ⁴⁷. В частности история как наука (познание прошлого) — один из самых характерных, можно даже сказать, уникальных продуктов европейской культуры, отличающий ее от всех прочих культур (цивилизаций) человечества. Начало этой науке было положено, как известно, в Древней Греции (уже Цицерон назвал Геродота «отцом истории»), но действительно современный свой облик она обрела с конца XVIII и особенно в XIX в. трудами ученых и мыслителей разных стран Западной Европы (к которым позже присоединились и российские историки).

С конца XV в. началась экспансия западноевропейцев по всему земному шару и постепенно у них (т. е., конечно, в первую очередь у образованной элиты) складывалось то, что мы теперь можем назвать «глобальным мышлением». К концу XVIII в. (если не раньше) западноевропейцы уже могли осознавать себя «передовым отрядом» человечества и с определенным чувством превосходства поглядывать на все прочие народы и цивилизации. Примерно в это же время в Европе сложилось и представление о «всемирной истории» как охватывающей все времена и народы. Корни наших идей об «истории мировой культуры» также, очевидно, следует искать в эпохе Просвещения и Романтизма.

По условиям своего возникновения идеи «всемирной истории» и «истории мировой культуры» не могли не быть окрашены «европоцентризмом». Вот, например, характерное (и по-своему прекрасное) вы-

сказывание одного из европейских авторов того времени, а именно немецкого «романтика» Вильгельма Генриха Вакенродера (1773–1798): «Нам, сыновьям века нынешнего, выпало на долю счастье — мы стоим как бы на высокой горной вершине, а вокруг нас и у наших ног, открытые нашему взору, расстилаются земли и времена. Будем же пользоваться этим счастьем, и с радостью оглядывать все времена и все народы, и стараться находить *общечеловеческое* в их чувствах и в разнообразных творениях, в которые выливаются эти чувства»⁴⁸.

Молодой немец был не просто уверен, что стоит (вместе со своими европейскими современниками) на «вершине» истории⁴⁹ и находится поэтому в выигрышной позиции для обозрения всех прочих «времен и народов», но считал себя вправе судить о том, что в других культурах — «общечеловеческое», а что — нет. Очевидно, он полагал (как и многие другие европейские мыслители его времени), что европейское (точнее, западноевропейское) и есть «общечеловеческое» (или во всяком случае содержит в себе верное мерило «общечеловеческого»).

Наивный «европоцентризм» подобного рода можно найти во многих европейских (в том числе и русских) сочинениях XIX–XX вв. Но встречаются и более грубые его формы: когда все культуры за пределами европейской вообще «списываются со счетов» как малозначительные⁵⁰ и/или относящиеся лишь к прошлому.

Именно такой подход характерен для учебной литературы по так называемой «культурологии»⁵¹. Авторы этих трудов исповедуют, как правило, «однолинейный эволюционизм» и «европоцентризм» самого вульгарного сорта. Все неевропейские культуры нередко рассматриваются в разделе «Древние цивилизации», т. е., например, культуры Китая и Индии объявляются уже как бы несуществующими (наряду с культурами древнего Египта и Месопотамии). А миру ислама на страницах этих ученых трудов места почти не находится⁵².

Увы, в большей или меньшей степени, в явной или завуалированной форме «европоцентризм» (и нередко сопутствующий ему «однолинейный эволюционизм») можно обнаружить во многих, даже высококачественных, трудах отечественных ученых-гуманитариев. Несомненно, это одно из проявлений общего упадка гуманитарного знания, происшедшего у нас в «советскую» эпоху, последствия которого нам еще долго предстоит преодолевать.

В курсе по «Истории мировой культуры» (предназначенном для студентов-«западников») мы пытались, как уже было сказано, преодолеть по мере наших сил «европоцентристский» (или «западоцентристский») уклон. Однако в этой книге (которую мы с надеждой на будущее назвали «Книгой первой») освещается лишь часть наследия европейской культуры — и даже в основном культуры западноевропейской. Поэтому «Книга первая» и названа: «Наследие Запада».

Что же такое «Запад»? Это слово (в данном контексте) подразумевает противопоставленность «иному» — «Востоку».

Как и многие другие новоевропейские слова и понятия, понятия «Запад» и «Восток» ведут свою генеалогию от греко-римской античности, но были в немалой степени переосмыслены в последующие века, особенно в новое время⁵³. Изначальные прообразы наших слов — это латинские «Occidens» (означавшее латинизированный Запад) и «Oriens» (означавшее эллинизированный Восток)⁵⁴. В IV в. н. э. такое культурно-историческое деление было официально закреплено (институционализировано) разделом Империи на Западную и Восточную. Еще позже оно сказалось и в разделении христианства на западное (римско-католическое) и восточное (греко-православное). После распада Римской империи постепенно складывавшаяся (в так называемые средние века) западноевропейская культурная общность использовала для самоназвания слово «Occidens» наряду с такими словами, как «Europa» («Европа») и «Christianitas» («Христианский мир»)⁵⁵.

Эта культурная общность с самого начала была этнически разнородной и развивалась как комплекс отдельных народов и государств, но в ней (по крайней мере в ее интеллектуальной элите) было и сознание единства, сознание общего отличия от остального мира. Вот весьма красноречивое тому свидетельство — отрывок из книги великого европейца Эразма Роттердамского (1469–1536) «Разговоры за просто». В диалоге «Ихтиофагия» («Рыбоедство», 1526) один из собеседников, Мясник, говорит: «Недавно я видел изображение всего земного круга на огромном холсте. И вот, разглядывая это изображение, я понял, какая малая часть мира искренне и чистосердечно исповедует религию Христа. Это запад Европы, а также северный ее край, затем — далекий юг; что касается восточной четверти, она, по-видимому, заканчивается Польшей. Все остальное занято варварами, мало чем отличающимися от скотов, либо схизматиками⁵⁶, либо еретиками, либо теми и другими вперемешку»⁵⁷.

К XIX в. вследствие экспансии западноевропейцев на другие континенты (прежде всего — на американский) понятие «Запад» расширило свое значение и в наши дни соотносится уже не только с Западной Европой, но и с Северной Америкой и даже с другими частями суши, заселенными выходцами из Европы (Австралией, Новой Зеландией, Южной Африкой)⁵⁸.

В сознании западноевропейцев слово (самоназвание) «Запад» естественно противопоставлялось слову «Восток», унаследованному, как уже сказано, от античности. Однако со временем произошло расширение «классического» смысла этого слова. Под «Востоком» стала пониматься большая часть Азии (кроме ее северных регионов), а также Северная Африка (прежде входившая в Западную Римскую империю), поскольку она была включена в «мусульманский Восток». Но несколь-

ко упрощая, можно сказать, что западноевропейцы склонны были относить к «Востоку» все те земли и народы, которые располагались к востоку от Западной Европы. При этом объем значения слова «Восток» мог варьироваться в зависимости от точки зрения и контекста. Так, и по сей день, когда речь заходит о христианстве, то «Запад» может означать католиков и протестантов, а «Восток» соответственно — православных. Россию⁵⁹ западноевропейцы также иногда относили (и относят) к «Востоку» — и не всегда можно различить, какое именно значение слова «Восток» подразумевается⁶⁰.

Таким образом, в паре «Запад» — «Восток» налицо явная асимметрия. «Запад» — самоназвание определенной культурно-исторической общности людей (того культурного мира, который имеет своими истоками древнюю Грецию и Рим и в течение долгого времени был объединен «западным», т. е. римско-католическим христианством). «Восток» же — это название, данное «со стороны», название, придуманное Западом для обозначения других культур (цивилизаций) Старого Света (расположенных к востоку и югу от Западной Европы).

Начиная с XVIII—XIX вв. такое противопоставление «Запада» «Востоку» было воспринято и за пределами Западной Европы, в том числе в России, а также в Японии, Индии, Китае и других странах Азии. Но это было именно заимствованием западных понятий (подобно тому, как заимствовались понятия или даже сами слова «культура» и «цивилизация»).

Асимметрия пары «Запад»—«Восток» еще и в другом. Если мы сочтем «Запад» «одной цивилизацией», то «Восток» — это несколько цивилизаций соизмеримого с «Западом» масштаба. Так, можно говорить о восточноазиатской цивилизации или выделять в ней цивилизацию китайскую и связанные с ней цивилизации Японии, Кореи и Вьетнама. Другая великая цивилизация Азии — южноазиатская или индийская. Можно говорить и о культуре стран ислама, а в целом и выделять в этой «цивилизационной зоне» отдельные «подзоны», например: арабо-исламская культура, культура Ирана и т. д. Особые культурные ареалы в Азии — это, например, Юго-Восточная Азия, где в течение веков перекрещивались влияния Индии и Китая, а потом ислама и Запада, или Центральная Азия, где также, но по-иному встречались влияния Индии, Китая, ислама, а позже Запада и России. Различия между отдельными культурами «Востока» — порой никак не меньше, чем между какой-либо из них и Западом. И неразличение их — не более чем «европоцентристская» аберрация.

Впрочем, культурам Азии и других континентов должна быть посвящена одна из последующих книг данной серии. Здесь же продолжим разговор о Западе.

Европейский эволюционизм XIX в. постулировал (осознанно или неосознанно) универсальность и неизбежность цивилизации — одной на всех и инвариантной! Из постулата о единстве человеческой приро-

ды делался вывод (как мы теперь понимаем, отнюдь не самоочевидный), что люди везде и всегда, раньше или позже могут, а значит, должны (еще одно слабое логическое звено!) «на определенной стадии развития» приходить к сходным формам социальной организации, изобретать сходные предметы материальной культуры и т. д.

Критики эволюционизма обратили внимание на то, что отнюдь не все культурные достижения появляются повсюду с неперменной «закономерностью». Так, например, цивилизации доколумбовой Америки, насколько известно, не создали ни колеса, ни плуга, не дошли ни до выплавки железа, ни до чеканки монет, и лишь одна из этих цивилизаций (мая) создала свою письменность, хотя, казалось бы, «уровень развития» данных цивилизаций (исходя из прецедентов Старого Света) предполагал повсеместное наличие подобных культурных достижений. Подобные наблюдения привели к мысли о том, что цивилизацию не стоит воспринимать как нечто само собой разумеющееся, «исторически закономерное» или «исторически неизбежное». Каждое достижение цивилизации — это скорее «чудо», т. е. результат счастливого совпадения случайных обстоятельств. В этом смысле «чудо» — и само возникновение человека, хотя сходные «чудеса» могут, по-видимому, иногда повторяться независимо друг от друга в разных местах и в разные времена (ведь современная наука допускает и даже считает более вероятной гипотезу о полигенезе человека; не исключается, как известно, и то, что разумные существа, подобные людям, могут возникать не только на Земле).

Можно ли сказать, что «Сикстинская мадонна» или музыка Баха появились в силу «исторической закономерности»? В силу какой «закономерности» возникла западная культура в целом?

Эволюционисты XIX в. видели в истории западноевропейской культуры «норму», которой должны следовать и другие народы. В XX в. нередко высказывалась точка зрения, что Запад — это не «норма», а наоборот, скорее исключение. Французский автор Роже Гароди (одно время — видная фигура во французской компартии) выразил эту идею в форме каламбура: «L'Occident c'est un accident» («Запад — это несчастный случай»). Голландский историк (считавший себя марксистом) Ян Ромейн (1893—1962) написал работу под названием «Европейская история как отклонение от общей человеческой нормы»⁶¹.

К культуре Западной Европы и Запада в целом можно относиться (как и ко всякой другой культуре) по-разному: можно ее любить или не любить, можно ею восхищаться или ненавидеть. Но историк не может не признать, что это во всяком случае — одна из самых богатых (во многих смыслах) и интересных культур человечества, а по своему пространственному и интеллектуальному размаху она поистине уникальна во всей мировой истории.

Не могу отказать себе в удовольствии привести длинную цитату из речи выдающегося европейского искусствоведа Эрнста Гомбриха (р. 1909)⁶², произнесенной им в лондонской Школе экономики и политической науки 8 декабря 1961 г. В полусушительной форме Э. Гомбрих высказывает мысль, что современному европейцу неплохо бы иметь своего рода символ веры, выражающий его культурную «идентификацию», и предлагает свой «проект» такого «credo»:

«Я принадлежу к западной цивилизации, которая зародилась в Греции в первом тысячелетии до н. э. Она была создана поэтами, философами, художниками, историками и учеными, которые свободно изучали мифы и предания древнего Востока. Она расцвела в Афинах в пятом веке [до н. э.], была принесена на Восток македонскими завоеваниями в четвертом веке, а затем римлянами — в другие части Европы и в Северную Африку.

Она была преображена христианством, которое возникло среди евреев Палестины и распространилось по всему латинскому и греческому миру во втором и третьем веках н. э. Она пережила падение Римской империи под напором германских племен в пятом веке, потому что греческая и римская церкви частично сохраняли ее организационные структуры, ее литературу и искусство в течение так называемых средних веков⁶³, когда большая часть мирской аристократии и зависимых крестьян была неграмотной. Она начала снова расцветать в двенадцатом и тринадцатом веках, когда готический стиль в архитектуре распространился из Франции по Европе и когда растущие университеты во Франции, Италии и Англии получили доступ к греческой науке и греческой учености благодаря переводам, сделанным в свое время арабами-мусульманами, дошедшими через Северную Африку до Испании. Арабы же принесли цифры из Индии, а также бумагу, порох и компас из Китая, способствуя тем самым становлению независимых торговых городов в Италии четырнадцатого и пятнадцатого веков. В этих городах были вновь открыты литературы Древней Греции и Древнего Рима, а также их искусство и архитектурные стили: то есть произошло то, что называют Ренессансом⁶⁴. Новое знание распространялось с помощью печатного станка, который возвестил наступление нового времени и подготовил почву для Реформации, расколовшей Европу в шестнадцатом веке. В то же время развитие мореплавания привело к португальским, испанским и английским завоеваниям⁶⁵ и к приобретению этими странами заморских владений.

Она была вновь преображена — на этот раз верой в прогресс человеческого разума, воплощенного, среди прочего, в математических теориях экспериментальной науки, созданной в Италии и развитой в семнадцатом веке в Голландии и протестантской Англии, откуда, уже в восемнадцатом веке, идеалы рационализма и терпимости распространились на континент. Благодаря этим достижениям она смогла выдержать быстрый рост населения, который способствовал промыш-

ленной революции, которая, в свою очередь, привела к колониализму девятнадцатого века, к распространению грамотности и к массовым движениям социализма и национализма. Она, уже в нашем веке, поставила под угрозу и преобразила большинство других культур земного шара, который благодаря изобретению воздухоплавания сжался для нас до размеров спутника⁶⁶. Я надеюсь, что впереди у нас двадцать первый век. Аминь»⁶⁷.

С.Д. Серебряный

Примечания

- 1 Как известно, Корней Чуковский придумал в свое время название для языка, испорченного «бюрократами»: «канцелярит» (по аналогии не то с названиями таких болезней, как бронхит или дифтерит, не то с названиями языков: санскрит и иврит). Не схитрил ли известный сказочник? Не хотел ли он сказать: «советит»?
- 2 Известное эссе Л.М. Баткина «Неуютность культуры» (1977–1987) начинается так: «Это слово заболтали» (см. *Баткин Л.М. Пристрастия: Избранные эссе и статьи о культуре*. М., 1994. С. 13).
- 3 См. *Поннер К.* Открытое общество и его враги: Пер. с англ. М., 1992. Т. 1. С. 63, 268–269; Т. 2. С. 336–337.
- 4 Можно сказать, что из классической латыни была взята форма, в которую уже в новое время вложили новое содержание. Идентичность формы создает иллюзию, что это новоевропейское содержание было в ней уже с римских времен. Так, в весьма солидной книге читаем: «Обобщенное определение всех форм человеческой активности дали римляне: именно они называли “культурой” те формы искусственного, рукотворного бытия, которые получены человеком в результате преобразования бытия естественного – “натуры”» (Философия культуры. Становление и развитие: Учебное пособие / Под ред. М.С. Кагана и др. СПб., 1995. С. 3). То значение слова «культура», которое здесь приписано римской эпохе, возникло в Европе не ранее XVIII в. Приведенная цитата свидетельствует, помимо прочего, об упадке классического образования в советское время.
- 5 См.: *Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей (1930) // *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991. С. 239–281; *Бенвенист Э.* Цивилизация: К истории слова (1954) // *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974. С. 386–396.
- 6 К сожалению, на русском языке нет общих работ по истории слова «культура» (подобных статьям Л. Февра и Э. Бенвениста о слове «цивилизация»), к которым можно было бы отослать читателя.
- 7 В разных европейских языках, в разные времена и у разных авторов между этими словами-терминами могли проводиться те или иные смысловые различия, но нам здесь нет необходимости вникать в их тонкости.
- 8 Фамилию ученого (Tylor) у нас до недавнего времени ошибочно писали как Тэйлор; см., например: *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 38–45.
- 9 Здесь и далее переводы иноязычных текстов (если это не оговорено иначе) мои. – С. С.
- 10 Ср. несколько иной перевод в книге: *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

- ¹¹ В немецком и французском языках отношения между этими двумя словами другие, более сложные (см. ниже). Что касается русского словоупотребления, то многое зависит от того, на какой из западноевропейских языков в большей мере ориентируется автор, с литературой на каком языке он больше знаком.
- ¹² Под «сущностными характеристиками» понимаются такие характеристики, которые относятся к самой сути (сущности), к самой природе того, о чем идет речь.
- ¹³ *Kroeber A.L. Anthropology. New York, 1948. P. 8.*
- ¹⁴ Он был эстонцем по происхождению, но жил в России и писал на русском языке. См.: *Этнос и этнические процессы: Памяти Р.Ф. Итса: Сб. ст. М., 1993.*
- ¹⁵ *Итс Р.Ф. Введение в этнографию: Учебное пособие. Л., 1974. С. 40.*
- ¹⁶ Если «перевести» эту пару слов обратно на латынь, то они звучат в рифму: *cultura — natura*.
- ¹⁷ *The New Encyclopaedia Britannica. 1988. Vol. 16. P. 874.*
- ¹⁸ Примечательно, что и А. Тойнби, и Ф. Бродель (см. о них ниже), хотя и использовали слово «цивилизация» («civilisation»), предпочитали все же в качестве «предельного термина» слово «общество» («society», «société»).
- ¹⁹ См., например, одну из лекций А.Я. Гуревича в настоящем издании.
- ²⁰ Очевидно, что слово «культура» употреблено здесь в более узком, в первом из вышерассмотренных смыслов.
- ²¹ *История Древнего Востока: Учебник для студентов вузов, обучающихся по специальности «История» / Под ред. В.И. Кузищина. М., 1988. С. 6.* Абзац завершается фразой: «После Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г. народы Советского Союза, а затем народы ряда других стран стали жить в условиях социализма, который является первой стадией коммунистической общественной формации». Комментарии излишни.
- ²² В западноевропейских языках, имеющих артикли, различие в единственном числе может выражаться отсутствием или наличием артикля. В русском языке, в котором артиклей нет, эти варианты различаются в основном исходя из контекста.
- ²³ По-французски — «une culture», в английском переводе — «a culture».
- ²⁴ *Lévi-Strauss C. Structural Anthropology / Translated from the French by Claire Jacobson and B.G. Schoepf. Harmondsworth (Penguin books), 1977. P. 295.* Ср. иной перевод в книге: *Леву-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 263.*
- ²⁵ *Kroeber A.L. A Roster of Civilizations and Culture. New York, 1962. P. 9.* Следует иметь в виду, что во французском языке слово «civilisation» употребляется шире, более свободно, чем в английском, и нередко употребляется скорее в том же смысле, что и английское «culture». В немецком языке сложились особые отношения между словами «Kultur» и «Zivilisation»: первое ассоциируется в основном с «духовной» стороной жизни, второе — с «материальной». Поэтому, например, английское «civilisation» на немецкий язык чаще переводят как «Hochkultur» («высокая культура»).
- ²⁶ См. одно из последних переизданий этой книги: *Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 6-е изд. СПб., 1995.* См. также: *Пивоваров Ю.С. Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке // Мир России: Научно-публицистический журнал. М., 1992. Т. 1, № 1. С. 163—216.*

- 27 См. русские переводы: *Шпенглер О. Закат Европы*. Т. 1. М.; Пр., 1923 (перезд.: Новосибирск, 1993); *Шпенглер О. Закат Европы*. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993; Т. 2. М., 1998. См. также: *Аверинцев С.С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии: Ежегодник Философского общества СССР*. 1991. М., 1991.
- 28 Непереводимый неопределенный артикль в названии труда подчеркивает, что это лишь одно из возможных исследований истории, один из возможных подходов к ней. Русский том выжимок из труда А. Тойнби озаглавлен неудачно: *Тойнби А.Дж. Постигание истории: Сборник*. М., 1991.
- 29 См., например, критические комментарии: *Тойнби А.Дж. Указ. соч.*
- 30 См. о нем подробнее в одной из лекций А.Я. Гуревича в настоящем издании.
- 31 *Braudel F. Grammaire des civilisations*. Paris, 1987. Учебник (изданный в 1963 г.), частью которого был этот труд, во Франции успеха не имел, но сама книга Ф. Броделя была не только переиздана во Франции, но и переведена на испанский, итальянский, румынский и английский (*Braudel F. History of Civilizations*. New York, 1994). Хорошо было бы когда-нибудь перевести ее и на русский язык (хотя в том, что касается России и СССР, эта книга, разумеется, устарела).
- 32 Об этом понятии также см. лекцию А.Я. Гуревича.
- 33 См. русский перевод: *Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис*. 1994. № 1.
- 34 *Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, 1996.
- 35 Автор сомневается, считать ли «латино-американскую цивилизацию» отдельной или частью «западной цивилизации». Остальные «цивилизации» в его списке таковы: 1) африканская (южнее Сахары), 2) исламская, 3) китайская, 4) индийская, 5) православная, 6) буддийская, 7) японская.
- 36 Подобное значение слова «история» хорошо чувствуется в немецком «Geschichte», связанном с глаголом «geschehen» — «происходить», «случаться».
- 37 Поэтому, в частности, ныне выглядят очень наивными претензии некоторых мыслителей XIX в. (и их более поздних эпигонов) на то, что им ведомы некие «законы истории».
- 38 *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München; Zürich, 1983. S. 44. Ср.: *Ясперс К. Смысл и назначение истории*. 2-е изд. М., 1994. С. 52. К сожалению, на русский язык книга К. Ясперса переведена не очень удачно.
- 39 Современный американский историк Уильям Макнил (William McNeill) написал книгу (изданную в 1963 г. издательством Чикагского университета и ставшую университетским учебником), в которой попытался изложить всю историю человечества как единое целое, но «сложенное» из различных (более или менее взаимосвязанных) «цивилизаций». Книга (явно в пику О. Шпенглеру) называется «The Rise of the West. A History of the Human Community» («Подъем Запада. История человеческого сообщества»). Это одна из наиболее известных и наиболее удачных попыток второй половины XX в. написать краткую «всемирную историю».
- 40 Цит. по: *Копелев Л. Гёте: художественные переводы и «мировая литература» // Мастерство перевода: Сборник девятый*. М., 1973. С. 31. Ср. иной перевод: *Эккерман И.П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни / Пер. с нем. Н. Ман. М., 1981. С. 219*. Интересно, что «Оксфорд-

ский словарь английского языка» в качестве иллюстрации к словосочетанию «world culture» приводит цитату из журнала «Listener» («Слушатель», от 22 марта 1962 г.), в которой Гёте приписывается (по-видимому, ошибочно) и авторство слова «Weltkultur»: «Гёте, как мы помним, говорил о Weltkultur... Великая русская составляющая мировой культуры столь же индивидуальна, как наша собственная или французская» (The Oxford English Dictionary. Second edition. Vol. 20. Oxford, 1989. P. 559).

- 41 Вот, например, еще одна цитата из «Оксфордского словаря» (взятая из журнала «Mind» за 1936 г.), отражающая такое понимание: «В современном мире с его все возрастающими возможностями для культурных контактов идет процесс формирования мировой культуры» (The Oxford English Dictionary. Vol. 4. P. 122).
- 42 У этого журнала было параллельное название на французском языке: «Revue d'histoire de la civilisation mondiale».
- 43 В 60-е гг. шеститомник под таким названием был издан ЮНЕСКО на нескольких языках; см., например, англоязычную версию: History of Mankind. Cultural and Scientific Development. Vol. 1–6. 1963–1966.
- 44 «Вестник истории мировой культуры» (за пять лет, с 1957-го по 1961 г., вышло тридцать номеров) — интересный источник по истории советской культуры и как таковой заслуживает специального исследования.
- 45 Как и журнал, о котором речь шла выше, эта книга — интересный источник по истории советской культуры, в данном случае — на ее бесславном излете.
- 46 Отсюда и термин — «историческая антропология». См. об этом подробнее в лекциях А.Я. Гуревича в настоящем издании.
- 47 Таким образом, прилагательное «современные» подменяет пространственную (точнее — «цивилизационную») характеристику временной. Скажем, конфуцианская ученость в странах Восточной Азии, или изучение санскритской грамматики Панини в Индии, или толкование мусульманского права в странах ислама существуют и в наши дни, но мы не прилагаем к этим занятиям эпитет «современные», именно потому, что «современное» для нас — это то, что создано в рамках новоевропейской культуры.
- 48 *Вакенродер В.Г.* Сердечные излияния отшельника — любителя искусств // *Вакенродер В.Г.* Фантазии об искусстве. М., 1977. С. 58.
- 49 Метафора «высокая горная вершина» красива, но не вполне удачна: выходит, что выше уже не подняться. Наверно, лучше было бы говорить не о стоянии на некоей вершине, а о **движении** — например, движении каравана по пересеченной местности или (сохраняя образ горы) о (бесконечном?) **восхождении** путника извилистой тропой по лесистым склонам горы. С каждой точки маршрута действительно может открыться новая перспектива, но всякий раз что-то может и уйти из поля зрения из-за тех или иных преград для взгляда.
- 50 Курс «Введение в историю мировой культуры» в РГГУ первоначально имел исключительно «европоцентристский» характер: по полсеместра на античность, средневековье, Возрождение, на XVII в. («эпоха барокко») и т. д. В 1992 или 1993 г. востоковеды предложили все же как-то сбалансировать этот перекося. Один из коллег «западников» (т. е. специалистов по культуре Запада) сказал: «Ну, хорошо, прочтите пару лекций по культуре Востока». В конце концов удалось выкроить один (первый) семестр для обзорных лекций по «незападным культурам».
- 51 Происхождение и природа этой «науки» требуют специального исследования. Вкратце ситуацию можно описать следующим образом. Само слово «культурология» постепенно вошло у нас в обиход как неологизм

в 1970-х гг. и использовалось в основном гуманитариями-нонконформистами (С.С. Аверинцевым, Л.М. Баткиным, Ю.М. Лотманом, Б.А. Успенским и др.). Однако в «постсоветские» годы это слово взяли на вооружение бывшие вузовские преподаватели различных «марксистско-ленинских» дисциплин («истмата», «диамата», «научного коммунизма» и т. д.) — преимущественно в негуманитарных и/или периферийных вузах, чтобы «легитимизироваться» в новых условиях. Предпринимаются попытки, в основном довольно неуклюжие, создать некую новую гуманитарную «супернауку» по образцу прежнего «марксизма-ленинизма». Но сия «супернаука» обнаруживает слишком явные «родимые пятна» этого «изма».

- 52 См., например: *Культурология: История мировой культуры* / Под ред. А.Н. Марковой. М. (издательство «Культура и спорт»), 1995; *Культурология* / Под науч. ред. Г.В. Драча. Ростов н/Д., 1995.
- 53 По своей форме наши слова «Запад» и «Восток» — «исконно» русские. Но очевидно, что те смыслы (или по крайней мере часть смыслов) этих слов, о которых сейчас идет речь, пришли к нам из Западной Европы.
- 54 Применительно к эпохе поздней Римской империи С.С. Аверинцев писал о «греко-сирийско-коптском Востоке» и «латино-кельто-германском Западе». См.: *Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения*. М., 1976. С. 17.
- 55 Полная история взаимосвязанного развития этих трех слов в европейских языках, по-видимому, еще не написана.
- 56 Под «схизматиками» Эразм, очевидно, имел в виду православных, «отколовшихся» от «истинной церкви».
- 57 *Эразм Роттердамский. Разговоры запросто* / Пер. с лат. С. Маркиша. М., 1969. С. 377.
- 58 Ср. замечание современных американских авторов: «Запад» — это западный термин; это современный способ обозначить часть — а в некоторых контекстах и целое — той культурной общности, которая прежде, в разные времена по-разному, определялась как «Христианский мир» или «Европа». Оба последних термина, унаследованные от прошлого, теперь слишком узки. Выражение «Христианский мир» не учитывает произошедшего обмирщения культуры, а также роли постхристианских и нехристианских граждан Запада (westerners); а слово «Европа» уже не может адекватно представлять заморские земли, первоначально заселенные и колонизованные европейцами-христианами, но теперь уже не определяемые адекватно ни одним из двух названных терминов» (As Others See Us. Mutual Perceptions, East and West / Ed. by B. Lewis a.o. New York, 1985. P.VIII).
Примечательно, однако, что Латинская Америка, хотя и была колонизована в основном выходцами из Западной Европы, обычно не включается в понятие «Запад». Стоит также заметить, что в наши дни вновь приобретает актуальность идея «Европы» как особой культурной общности, отличной от «Запада» в широком смысле.
- 59 Проблемы соотношения России и русской культуры с Западной Европой, а также соотношение России с Европой как целым — сложные проблемы, которые не могут быть рассмотрены в рамках данного введения. По этим проблемам существует обширная научная и еще более обширная ненаучная литература. В качестве свежего (и доброжелательного) «взгляда со стороны» можно порекомендовать статью современного швейцарского философа: *Холеништайн Э. Россия — страна, преодолевающая пределы Европы* // Материалы Конгресса, посвященного столетию со дня рождения Р.О. Якобсона. (В печати.)

- 60 В эпоху «холодной войны» в политическом лексиконе появилось противопоставление «Восток» — «Запад», обозначающее конфронтацию между СССР и его союзниками, с одной стороны, и странами Западной Европы и Северной Америки (т. е. Запада в более традиционном понимании), с другой. Эта конфронтация как бы воспроизводила в новых исторических условиях отчасти старое противопоставление православного мира римско-католическо-протестантскому, а отчасти даже противопоставление азиатского «Востока» европейскому «Западу», но не совпадала, разумеется, полностью ни с тем, ни с другим. Наконец, как и в случае многих других «интернациональных» слов, в семантике пары «Восток» — «Запад» в различных европейских языках могут возникать те или иные «местные» особенности. Так, например, во Франции существует Институт восточных языков, основанный еще в XVII в. Ж.Б. Кольбером. Там к «восточным» традиционно относятся языки, распространенные восточнее немецкого: например, чешский и, конечно, русский.
- 61 *Romein J. De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon* (1952) // *Romein J. Historische lijnen en patronen*. Amsterdam, 1971.
- 62 Австрийский еврей по происхождению, Э. Гомбрих в 1930-х гг. эмигрировал в Англию и с тех пор известен как «английский искусствовед» (поэтому его фамилию иногда произносят как «Гомбрич»). Поистине он «гражданин Европы». См. русский перевод едва ли не самой известной его книги: *Гомбрих Э. История искусства*: Пер. с англ. М., 1998.
- 63 Традиция делить историю Западной Европы на три части: античность (древность), средневековье и новое время — складывалась постепенно. Окончательно она утвердилась лишь в XVIII в. В XIX в. к этой триаде было добавлено четвертое понятие: Возрождение (Ренессанс) — то ли как рубеж между средневековьем и новым временем, то ли как своего рода «пролог» к новому времени. Такая периодизация западноевропейской истории, привычная и удобная, во многом, разумеется, условна. См., например: *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада*: Пер. с фр. М., 1992. С. 5-6.
- 64 О понятии «Возрождение (Ренессанс)», помимо лекций М.Л. Андреева и приводимой там литературы, см. также: *Косминский Е. Возрождение: История термина и общая характеристика* // Большая советская энциклопедия [1-е изд.]. М., 1928. Т. 12. С. 486-490.
- 65 Следовало бы добавить по крайней мере: «а также французским и голландским».
- 66 В английском оригинале — русское слово: «sputnik». Как известно, в 1957 г. в СССР был запущен первый искусственный спутник земли. В результате русское слово «спутник» и даже русский суффикс «-ник» получили всемирное распространение.
- 67 *Gombrich E.H. The Tradition of General Knowledge* (Oration delivered at the London School of Economics and Political Science on 8 December 1961) // *Gombrich E.H. Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art*. London, 1994. P. 22-23.

ОСНОВЫ общей теории культуры. Методы науки о культуре и ее актуальные проблемы

Лекция первая

Двуединство культуры

В СЕРЕДИНЕ ныне истекающего столетия в западном общественно-историческом познании вообще и в науке о культуре в частности распространилось увлечение точными и объективными математическими методами. Возникло стремление дать любому изучаемому явлению четкое однозначное определение. На его основе выделялись конститутивные свойства явления, они сводились в бинарные оппозиции, образывавшие определенную структуру, после чего и эти оппозиции, и составлявшие их характеристики должны были быть описаны сколь возможно полно и строго. Вскоре, однако, выяснилось, что при всех очевидных достоинствах такого подхода недоступными ему остаются основополагающие, глубинные и главные понятия духовного бытия человечества — солидарность и вера, любовь и ненависть, самоотвержение и подвиг, потребность в деятельности и потребность в самоуглубленном созерцании. Попробуйте дать строгое и однозначное определение любви или подвигу и у вас не останется ни любви, ни подвига. Они рождаются в тех глубинах сознания, где сливаются воедино разум и страсть, знание и переживание, сознательное воздействие на действительность и интуитивные предпочтения или отталкивания. Именно поэтому они сопровождают человечество на всем протяжении его

истории, составляют кровь и плоть его социальной жизни, и мы не можем о них не думать, не пытаться проникнуть в их сущность, ясно понимая при этом, что подобное проникновение не может быть осуществлено в рамках однозначных определений и чисто рационального анализа.

Культура относится к числу таких вечных слагаемых исторического бытия человечества. Она тоже всегда есть — в нас и вокруг нас, также не поддается точному и однозначному исчерпывающему определению и также должна тем не менее быть познана, если мы хотим жить в окружающем нас социальном мире не вслепую, а сознательно, с ясными и открытыми глазами. Известные к настоящему времени многочисленные определения культуры, при всем остроумии и важности некоторых из них, мало что дают для постижения ее сущности именно потому, что стремятся свести культуру к некоторой ограниченной однозначности, в рамки которой она в принципе не вмещается. В этих условиях, по-видимому, перед нами встают две задачи. Во-первых, не претендуя на точность определений, надо указать на некоторые главные, структурные свойства культуры, повлиявшие и продолжающие влиять на ее роль и характер в истории человечества. И надо, во-вторых, задуматься над тем, как эти общие и более или менее неизменные свойства преобразуются на каждом этапе исторического развития, принимают тот или иной облик в атмосфере данного, а не иного общества. Изучение истории мировой культуры предполагает, к какой бы эпохе Вы ни обратились, постоянный учет этих задач и в их своеобразии, и в их взаимодействии. Во-первых, из наиболее общих, устойчивых особенностей культуры нам будет важно остановиться на двух — на **двуединстве культуры** и на **соотношении в ней личности, т. е. существа общественного и своей принадлежности к обществу исчерпывающегося, и индивидуальности** — существа неповторимого, экзистенциального. Во втором намеченном выше круге проблем главное заключается в том, чтобы постараться выяснить, как взаимодействуют **время истории** — объективное бытие культуры в каждую эпоху, и **время историка**, т. е. направленность исследовательского взгляда, обусловленная той эпохой, к которой историк принадлежит.

Два лика культуры

Культура есть характеристика человеческого общества; природа как таковая, природа без человека лежит вне культуры и ее не знает. Как характеристика человеческого общества культура обусловлена фундаментальным свойством этого общества — нераздельностью и неслиянностью человека (отдельного, индивидуального, частного начала действительности) и общественного целого, т. е. родового, совокупного, коллективного начала. Каждый из нас — неповторимая индиви-

дуальность, каждый живет в мире своих вкусов, симпатий и антипатий, обеспечивает условия своего существования, создает в меру сил свое материальное окружение и свою микросреду. И в то же время все, что мы делаем, знаем, говорим, думаем, мы делаем и знаем, думаем и говорим как члены общества, на основе того, что нам дало оно. На языке общества, к которому принадлежим, формулируем мы наши мысли и обмениваемся ими, в ходе взаимодействия с обществом растем и взрослеем, из него черпаем наши представления о мире, в нем реализуем себя в труде. Лишь вместе, во взаимообусловленности и взаимоопосредовании, составляют оба эти начала общественную реальность. Культура отражает это двуединство общества, охватывая мир человека, воспроизводящего себя в процессе повседневной практики. Воспринимая целиком обе эти сферы, культура знает как бы два движения — движение «вверх», к отвлечению от повседневных забот каждого, к обобщению жизненной практики людей в идеях и образах, в науке, искусстве и просвещении, в теоретическом познании, и движение «вниз», к самой этой практике, к регуляторам повседневного существования — привычкам, вкусам, устойчивым стереотипам поведения, моде, быту.

В пределах первого из указанных типов движения культура воспринимает себя и воспринимается обществом как Культура с большой буквы. Отвлеченная от эмпирии повседневного существования и бесконечности индивидуального многообразия, она тяготеет к закреплению традиции и к респектабельности, к профессионализации деятелей, ее создающих, к восприятию более или менее подготовленной аудиторией и в этом смысле к элитарности. В пределах второго типа культура растворяется в повседневном существовании и его эмпирии, в материально-пространственной и предметной среде, окружающей человека, не воспринимает себя как Культуру в первом, респектабельном, смысле и тяготеет к тому представлению о себе, в соответствии с которым употребляется слово «культура» в археологии — как совокупность характеристик практической, производственной и бытовой жизни людей данного общества в данную эпоху.

Существовала — а в какой-то мере и кое-где существует до сих пор — весьма широкая полоса исторического развития, где описанные два регистра еще не разделились. Ее составляют так называемые архаические общества и соответственно архаические культуры. Суть архаического мировосприятия заключается в том, что любые существенные события и действия, составляющие человеческую жизнь, — рождение, брак, смерть, основание города, дома или храма, запашка земли, прием пищи и т. д. — имеют значение и ценность не столько сами по себе, сколько как повторение мифологического, идеального образца, как воспроизведение некоторого прайдействия. Средством такого повторения служит ритуал. В результате между основными моментами трудового и повседневно-бытового обихода, с одной стороны, и об-

разами коллективно-трудовой и космически-мировой жизни, с другой, т. е. между двумя намеченными выше регистрами культуры, устанавливаются отношения параллелизма, внутренней связи и взаимобусловленности.

В большинстве мифологий, например, существует представление об отделении богами тверди от хляби и о выделении упорядоченного, организованного пространства из первозданного хаоса как изначальном акте творения. Поэтому овладение новой землей — будь то на основе военного ее захвата, будь то в результате открытия — становилось подлинно реальным в переживании каждого, только если с помощью точно исполненного ритуала в этом акте обнаруживалось повторение изначального мифологического акта творения. Так, в частности, объяснялись обряды закладки городов у древних римлян. Проведя ночь у костра, основатели будущего города втыкали в землю шест (или копье), следя за тем, чтобы он стоял строго вертикально, и когда шест, озаренный первым лучом восходящего солнца, отбрасывал на землю длинную тень, по ней поспешно проводили плугом борозду, определявшую направление первой из двух главных улиц будущего города — декумануса. На нее опускался перпендикуляр, становившийся второй главной улицей — кардином. У скрещения их возникало ядро будущего города, одновременно деловой, общественный и сакральный центр, с сосредоточенными здесь храмами, базиликой, рынком. Происходил исходный, архетипический акт культуры — зачатие неупорядоченной первозданной природы: на ее хаотическую пустоту, повторив начальный акт творения, оказывалась наложенной четкая геометрия порядка и воли.

Точно так же в качестве повторения божественного исходного образца мыслилось изготовление вещей. В 25-й главе библейской Книги Исхода рассказывается, как Бог давал Моисею на горе Синай повеления о постройке святилища, скинии, ковчега, стола, светильника, неизменно добавляя: «Все, как я показываю тебе, и образец скинии, и образец всех составов ее, так и сделайте», или: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе». Из такой двуединой природы своего труда, в котором вполне земное, практическое личное мастерство при изготовлении данной вещи соединялось с сакральным актом воспроизведения божественного образца, исходил и средневековый ремесленник. Об этом подробно рассказал немецкий ювелир и мастер по металлу, а впоследствии монах Теофил в своем сочинении «Краткое изложение различных искусств» (конец XI — начало XII в.).

Архаическое единство обоих регистров культуры оказалось изжитым в связи со значительным ростом имущественной дифференциации. Именно тогда произошло отделение интересов общественного целого и его идеологической санкции от интересов и быта, труда и жизни простых людей. Первые стали тяготеть к обособлению от повседневности, к величию и официальности, вторые — искать себе

форм более жизненных. Противоречие между ними характеризует культуру на всем протяжении истории вплоть до XIX в. Это противоречие нашло себе выражение, в частности, в обособленном языке культуры, в принципе риторики, в протесте против высокой Культуры — сначала мифологическом, позже социально-классовом.

Рассмотрим кратко эти черты культурно-исторического процесса. Они продолжают сказываться в современной культуре и подлежат учету при изучении культуры прошлого.

Обособление языка Культуры отмечается на протяжении почти всей ее истории. Обнаруживается ясное стремление высокой Культуры замкнуться в социально ограниченном кругу и выражать себя на особом языке, доступном этому кругу, но непонятном остальным. Самый близкий к нам по времени пример — использование французского языка дворянским обществом пушкинской поры. Пример, однако, наиболее показательный и значительный — латинский язык и его роль в европейской культуре вплоть до конца прошлого века. Перед рубежом новой эры обнаруживаются признаки усугубляющегося расхождения между живым латинским языком как средством общения римского населения и тем же языком, остановившимся в своем развитии, приуроченным к определенным литературным жанрам и обслуживающим государственную документацию, право и культ. Уже Цицерон говорил, что он пользуется одним латинским языком в суде или сенате и совсем другим у себя дома. Дальнейшее развитие народного латинского языка привело к образованию отдельных романских языков (французского, итальянского, испанского и др.), долго существовавших в виде различных диалектов, но над этим пестрым многообразием местных и повседневных средств общения от Лиссабона до Кракова и от Стокгольма до Сицилии царил единый и неизменный грамматически упорядоченный, искусственно восстановленный и тщательно охраняемый латинский язык, ценный в глазах носителей его — юристов и священников, врачей и философов, естествоиспытателей и студентов — именно тем, что в своей отвлеченности от всего местного, частного, непосредственно жизненного он наиболее полно соответствовал величию и характеру Культуры. Такая логика была чрезвычайно распространена и действовала далеко за пределами приведенных примеров. Говорят, что Николай I однажды спросил своего министра просвещения С.С. Уварова, зачем нужна в русском языке буква ять. «А для того, Ваше Величество, — отвечал министр, — чтобы отличать грамотных от безграмотных».

Риторика. Внутренняя потребность Культуры замкнуться в сфере всеобщего порождает определенные формы искусства, служащие для выражения исторического бытия как целого в его величии и опускающиеся до всего частного, отдельного, личного и в этом смысле случайного. Великий мыслитель античной эпохи Аристотель (384—322 гг. до н. э.) оставил теоретический трактат «Об искусстве поэзии» (иногда

его называют также «Поэтика»), где высказано убеждение в том, что «поэзия философичнее и серьезней истории: поэзия говорит более об общем, история — о единичном». На этом основании Аристотель делил все жанры словесного искусства на высокие и низкие, противопоставляя эпос, трагедию, героическую поэму комедии, сатире, легкой поэзии, и такое деление сохранило свое значение в европейской культуре на протяжении тысячелетий вплоть до XIX в. Исходя из тех же потребностей Культуры, выработалось и особое отношение к организации языкового материала, которое тогда же, в античную эпоху, породило понятие риторики. В Риме Цицерон (106—43 гг. до н. э.) определял ее как «особый вид искусного красноречия», выражая смысл выделенного нами прилагательного латинским словом *artificiosa*, соединявшего в себе значения «умелый», «художественный» и «искусственный». И в античную эпоху, и в течение последующих столетий риторика означала, во-первых, расчленение и организацию мысли по пунктам, по разделам, с выделением главного, с четкой постановкой вопроса и четкими выводами, во-вторых, — использование для выражения мыслей и чувств ранее уже удачно найденных и закрепившихся в практике клишированных словесных блоков. Общий культурный смысл риторики состоял и состоит в создании текста, обеспечивающего яркость, силу и эстетическую убедительность выражения путем апелляции к логике, культурному опыту языкового коллектива, его исторической и образной памяти в несравненно большей мере, чем к непосредственному индивидуальному переживанию.

В этих условиях очень многое в повседневной жизни людей, в их верованиях, надеждах, взглядах не могло найти себе ни воплощения, ни удовлетворения в сфере высокой Культуры. Такие взгляды, чувства и чаяния искали самостоятельную возможность выразить себя и порождали особый модус общественного сознания, альтернативный по отношению к высокой Culture. На протяжении истории он обнаруживал себя в двух формах. Первая была характерна для развития классовых обществ, представлена низовой культурой народных масс и соотносена с так называемым плебейским протестом против Культуры.

Карнавальное начало культуры. В преданиях многих народов центральную роль играет героический персонаж, ценой жертв и подвигов одолевающий царивший в мире первоначальный хаос, побеждающий и изгоняющий чудовищ, которые ранее владели миром, и закладывающий основы цивилизации. Таков у древних греков Прометей. Он достал с неба огонь и научил людей им пользоваться, за что был страшно наказан ревнивыми богами. Таков у германцев Тор — бог плодородия и грозы, орошающей землю, защитник богов, создавших в мире порядок, и защитник людей от великанов, что связаны с чудовищами и несут хаос. Подобные персонажи получили в науке наименование «культурный герой». Они действительно «устраивают» мир, вносят в жизнь знания и труд, ответственность и справедливую кару, строй и порядок,

т. е. закладывают основы культуры. Но одна из важнейших особенностей культуры состоит в том, что знания и труд, строй и порядок, «устроенное» и упорядоченное общественное бытие, воспринимаемые с самого начала как безусловное благо, тут же обнаруживаются как нечто отличное от непосредственности существования и потому несущее в себе элемент отчужденности и принуждения. В тех же мифах и преданиях проявляется потребность человечества периодически восставать против упорядоченности и устроенности, т. е. против Культуры. В качестве носителя этого протеста рядом с культурным героем встает его диалектически отрицательная ипостась, ему враждебная и от него неотделимая. В науке такой «антигерой» получил название трикстера (от позднелатинского слова, позже заимствованного английским языком со значением «трюкач», «обманщик»). Типичный трикстер, например, — один из персонажей древней скандинавской, дохристианской мифологии по имени Локи. По некоторым версиям мифа, Локи — брат верховного бога мудрого Одина и спутник упомянутого выше Тора, изобретатель рыболовной сети. Он, таким образом, явно входит в круг культуры как двойник культурного героя. Но место его в культуре особое. Он переживает бесконечные превращения — становится то соколом, то лососем; его стихия — обман, воровство и какой-то демонический комизм, жалкий и наглый вместе. Кончает он скандалом: на пиру богов поносит их всех, разоблачает их трусость и распутство, как бы выворачивая наизнанку их устоявшиеся величественные образы и претерпевает за это от них мучительное наказание. Локи не одинок. Подобные озорники и плуты, демонически-комические дублиеры культурного героя, отмечаются в мифологии разных народов. Очевидно, потребность увидеть в культуре и организованном миропорядке не только благо, но и стеснение, принуждение каждого во имя целого, и идущая отсюда привлекательность и важность противоположного, как бы самоотрицающего, начала культуры — одна из универсальных характеристик общественного сознания. В позднейшие эпохи роль трикстера берут на себя шуты, «дураки», столь распространенные на Руси скоморохи. Принцип «наизнанку» продолжает жить и во всей так называемой смеховой культуре, столь подробно исследованной одним из зачинателей современной теории культуры М.М. Бахтиным. Импульсы антикультуры живут в культуре. Без них немислимо ее бытие, а без учета их немислимо ее познание.

Потребность дать свободу силам жизни, не получающим выхода в мироупорядочивающей и гармонизирующей Культуре, проявлялась на ранних стадиях развития особенно отчетливо в присущих многим народам обрядах и празднествах карнавального типа. Изначальная суть «карнавала» состояла в том, что в определенные моменты года (обычно после сбора урожая или при открытии кладовых с новым урожаем) на несколько дней социальная структура, культурные нормы и моральные заповеди как бы переворачивались вверх дном. В древнем

Вавилоне на место царя избирался раб, как позже, в средние века, в Европе избирался карнавальный король шутов; в конце карнавала короля шутов судили, приговаривали к смертной казни и торжественно сжигали его чучело, но до того он оглашал заветные, в котором красноречиво разоблачал грехи «приличного общества». В античной Греции по завершении сбора урожая устраивались Кронии — праздник, аналогичный римским Сатурналиям. Последние, пожалуй, выражали сущность карнавала полнее всего. Неделя с 17 по 23 декабря посвящалась Сатурну — богу обильных урожаев и олицетворению «золотых» — доцивилизованных и докультурных — времен. В память о легендарных временах хозяева усаживали рабов за свой стол, угощали их и сами им прислуживали, женщины надевали мужскую тогу, которая в этих условиях становилась символом распущенности, налагалось табу на все виды деятельности, связанные с насилием, принуждением, наказанием: судопроизводство и исполнение приговоров, проведение народных собраний и военных наборов, установление границ земельных участков и огораживание их, подведение быков под ярмо, стрижка овец. Неделя проходила в веселых застольях, во время которых люди делали друг другу подарки. Смысл этих празднеств состоял в том, что «золотой век», олицетворенный Сатурном, воспринимался народом как «время до времени», не знавшее благ, но зато не знавшее и тягот общественной организации, цивилизации и культуры.

Иную реакцию на описанные выше особенности высокой Культуры представляет так называемый плебейский протест против нее. Ярко проявился он, например, во многих ересьях средневековья. Независимо от конкретного содержания каждой почти все они противопоставляли регламентированной вере, которую насаждала и жестко контролировала церковь, непосредственное общение с Богом, служение ему душой и образом жизни, а не непонятными обрядами. Поскольку же церковь ко времени развитого средневековья (XIII–XIV вв.), а тем более к началу Возрождения (XIV–XV вв.) накопила огромные богатства и в немалой доле расходовала их на украшение храмов, покровительство искусству, собирание и переписку старинных рукописей, то протест еретиков принимал форму критики именно этой деятельности церкви, выражался в требовании простоты веры, образа жизни, в апелляции к религиозному переживанию больше, чем к знанию священных текстов, в требовании братских отношений между верующими и их равенства во Христе вместо общественной иерархии, в основе которой лежало признание благополучных и прикосновенных к учености лучшими христианами, нежели «простецов», т. е. нищих, неблагополучных и неученых. Один из самых ярких носителей этого умонастроения, Франциск Ассизский (1182–1226), так наставлял своих братьев, отправляя их в мир для проповеди покаяния и возвращения к чистому евангельскому христианству: «Не опасайтесь, что мы кажемся малыми и неучеными, но без опасений и попросту возвещай-

те покаяние. Бог, покоривший мир, да вложит вам в душу уверенность, что в вас и через вас раздается его голос»¹. Такого рода плебейский протест мог быть оправдан как требование социальной справедливости и потому мог нести в себе определенное положительное историческое содержание. При последовательном проведении его в жизнь, однако, культура начинала восприниматься исключительно как «дело сытых», искусство — как легкомысленная «суета сует», и то и другое становились знаком греховного отпадения от простоты веры. Везде, где берет верх эта логика, плебейский протест принимает антикультурный характер и, как во всех антикультурных движениях, в нем — независимо от чистоты помыслов инициаторов и многих участников — обнаруживаются, а потом и реализуются разрушительные потенции. Так случилось в Италии, сначала во втором и третьем десятилетиях XIV в., в движении францисканца Дольчино, а позже, в конце XV столетия, в той же Италии в движении, возглавленном доминиканским монахом Джироламо Савонаролой.

Личность и индивидуальность²

Соотношение этих двух величин образует еще одну структурную характеристику культуры — устойчивую, представленную практически на всех этапах ее развития, но в то же время принимающую на каждом из таких этапов свой особенный облик. Вернемся к определению обоих указанных понятий, данному в предварительном порядке в начале настоящей лекции. «Личность» есть характеристика человека с точки зрения его участия в общественной жизни и значительности роли, которую он в этой жизни играет. «Индивидуальность» определяет внутренний мир человека, его духовный потенциал, выражающийся обычно в формах, не имеющих прямого и непосредственного общественного содержания. Граница между «личностью» и «индивидуальностью» одновременно и непостоянна, условна, и дана объективно, закреплена в традиции. Условность такой границы явствует из того, что историческое поведение людей, в котором непосредственно реализуются исторические процессы, зависит от идейной позиции человека по отношению к обществу, от его, этого человека, интересов и политических убеждений; такая «личная» позиция всегда и глубоко опосредована «индивидуальностью» — особенностями характера, эмоционально-психологическим складом и т. д. Анализ личности Наполеона, данный Л. Н. Толстым в романе «Война и мир», наглядно показывает взаимосвязь этих двух сторон человека и сохраняет во многом значение образца, эталона для ее понимания. В то же время сознание устойчивой раздельности «личности» и «индивидуальности» сопровождает европейского человека на всем протяжении его истории. Общественная семантика слова «личность» закреплена в его контекстах как

в современном русском языке («выдающаяся личность», «межличностные отношения», «удостоверение личности», «личное дело» как совокупность документов и т. д.), так и в его иноязычных аналогах: фр. *personne* (и еще отчетливее *personalité*), англ. *personality*, исп. *personaje* означают именно личность в аспекте ее общественных проявлений и достижений. Вся эта семья слов восходит к латинскому слову древне-го, этрусского, происхождения *persona*, изначально означавшему «маска актера», «личина», «совокупность внешних, общественных проявлений человека». Напротив, слово «индивидуальность» состоит из основы латинского глагола *divido* «разделяю» и отрицательного префикса и этимологизируется, таким образом, как «не-раздельность», т. е. не поддающееся дальнейшему делению ядро, оставшееся после всех внешних манифестаций и характеризующее человека в его неповторимости, интимной сущности.

Развитие рассматриваемого противоречия во многом определяет историческую эволюцию культуры, воплощаясь в двух формах. Первая представляет собой цикл от преобладания «личности» до преобладания «индивидуальности» в рамках каждой отдельной эпохи. Вторая форма — линейно поступательная, охватывающая всю историю человечества (по крайней мере европейского), озаменованная неуклонным, «сквозным» нарастанием роли «индивидуальности». Так, для древнего Рима наилучшим источником при характеристике указанного соотношения являются эпитафии, а позже — выросшие из них литературные портреты в надгробных хвалебных речах или в составе исторических сочинений. В III, а во многом еще и во II в. до н. э. эпитафии и надгробные речи строились по единой схеме: имя, род, общая оценка, деяния на службе государству. Так строились эпитафии полководцев и государственных деятелей — Сципионов, например. В конце республики (середина I в. до н. э.) Цицерон уже убеждал знакомого, вознамерившегося написать историю времени, им пережитого, сосредоточить рассказ на отдельных конкретных людях, показав своеобразие каждого. «Ведь самый порядок летописей, — писал Цицерон, — не особенно удерживает наше внимание — это как бы перечисление должностных лиц, но изменчивая и пестрая жизнь человека, тем более человека выдающегося, вызывает изумление, чувство ожидания, радость, огорчение, надежду, страх»³. Столетием позже философ Сенека (ок. 5 г. до н. э. — 65 г. н. э.) делает следующий шаг. Одно из основных и самых популярных его сочинений, созданных уже в конце жизни, — собрание писем к другу Луцилию. Первое же письмо начинается словами: «Отвоюй себя для себя самого»⁴. Все последующие письма развивают ту же тему недоверия к внешним признакам человека, в том числе карьере и государственным наградам, и выдвигают на первый план внутреннюю жизнь. Движение из сферы «личности» в сторону «индивидуальности» видно здесь совершенно отчетливо. Столь же заметно, однако, и сохранение, даже на заключительных стадиях описанного

процесса, определяющей, хотя подчас фоновой, роли общественно-государственной ответственности. Последнее слово все же остается за ней. Тот же Сенека, писавший о преимуществах доблести внутренней, душевной перед доблестью, направленной на достижение внешних целей, считал, что и она естественной всего проявляется в сражениях за отчизну, и сам большую часть жизни с рвением занимался государственными делами. Фактически открытая им для Рима стоическая мораль, ориентированная на внутренние ценности, увлекла его младших современников, составивших в сенате 60-70-х гг. так называемую стоическую оппозицию. Но расхождение их с императорами не в последнюю очередь было вызвано различиями в понимании роли государства и власти.

Тот же цикл повторяется в следующую культурную эпоху, в средние века. Для архаических институтов и для архаического искусства человек не существует вне общественного целого, которому он не столько служит, сколько принадлежит, естественно и без рефлексии. В развитом эпосе типа «Песни о Роланде» или «Песни о Нибелунгах» появляются индивидуальные характеристики персонажей. В германских или провансальских лирических песнях XII–XIII вв. показаны уже люди с весьма сложным внутренним духовным миром. Этот духовный мир обнаруживает более высокую степень «индивидуальности», чем у людей, завершавших античный культурный цикл, но и здесь последнее слово остается не за неповторимо индивидуальной экзистенцией, а за целокупными ценностями, объемлющими все христианское человечество. Чтобы в этом убедиться, достаточно перечитать хотя бы переписку Абельяра и Элоизы. То же впечатление создается при переходе в рамках культуры Возрождения от людей типа Петрарки или Леонардо Бруни к персонажам Макьявелли или, в следующем барочно-классицистическом цикле, от героев Корнеля, в которых личная страсть борется с государственным долгом, к герою, представленному в «Исповеди» Руссо, и к его современникам. Процесс этот завершается революцией, произведенной в первой половине XIX в. романтиками, и появлением экзистенциального человека, полной перестройкой всей системы отношений между «личностью» и «индивидуальностью». Из этой революции рождается в широком смысле слова наше время, о чем подробно пойдет речь в следующей лекции.

Подведем итоги.

Культура двуедина. Она представляет собой систему диалектических противоречий, производных от одного, центрального противоречия — между индивидом и родом. В основе культуры лежит непрестанное взаимодействие обобщающих тенденций и форм — с тенденциями и формами, направленными на самовыражение человека в его неповторимости. Эти тенденции нераздельны и неслиянны. Нельзя выразить себя, не обращаясь к обществу, не пользуясь его опытом и его языком, т. е. не отвлекаясь от себя в собственной неповторимости, как

нельзя построить общество, которое бы не состояло из индивидов, другими словами, не выражало бы себя через отдельных людей и существовало бы как целое вне образующих его личностей.

Культура существует в истории, но ей не тождественна. Она длится, меняется и живет в означенных выше противоречиях, неотделима от них. В истории действуют силы, постоянно стремящиеся к преодолению этих противоречий силовым путем, за счет уничтожения одного из полюсов. Такие стремления бесконечно реализовывались и реализуются в истории, образуя значительную долю ее содержания, но культура в подобных ситуациях прекращается. Борьба католической ортодоксии (где главное — поклонение вне нас объективно существующему Богу) и реформации (где особенно важна ответственность перед Богом, живущим не только объективно, но прежде всего в нашей душе), все споры вокруг этого противоречия — безусловные факты культуры, но ни Варфоломеевская ночь, ни отмена Нантского эдикта фактами культуры не являются, хотя они вполне очевидно представляют собой факты истории. Действия, подобные Варфоломеевской ночи или отмене Нантского эдикта, имеют целью разрушение диалектически противоречивой структуры духовного бытия, утверждение одной цельной, всеобщей и непротиворечивой истины и именно поэтому находятся вне культуры, ибо ее смысл не в разрушении жизненных противоречий и не в пассивном приятии их, а в «снятии» противоречий жизни и истории, в познании, в духе и слове. Отсюда — следующая особенность культуры.

Культура диалогична. Оглянемся на факты и обстоятельства, описанные выше. Латинский язык противостоит национальным диалектам, но в каждом национальном языке Европы огромный лексический массив восходит к латыни. Трикстер — антагонист, но и двойник культурного героя. Ересиархи враждуют с церковью, ибо считают, что последняя забыла и исказила христианское вероучение, которое и они и она равно исповедуют. Культура не разрывает ткань диалога, а несет ее в себе. Культура как диалог утверждает, что каждое из столкнувшихся начал представляет одну из возможных перспектив развития, тем самым — одну из сторон истины, и только в диалоге может раскрыться ее становящееся, новое содержание. Культура как диалог предполагает сознательное или бессознательное убеждение антагонистов в существовании объективной истины и в своей ответственности перед ней, что заставляет в конечном итоге слышать противника, участвовать в воссоздании диалектической истины целого и тем самым — в культуре.

Культура существует во времени. Задача данной лекции состояла в выявлении устойчивых, структурных свойств культуры. Но приведенный материал говорил также о модификации культуры во времени. Изучение этих модификаций имеет свои особенности и свои требования, характеризующие науку о культуре, пути и методы исторического

познания. В ходе такого познания культура раскрывается по-разному в зависимости не только от своих исторических особенностей в каждый период, но и от восприятия ее изучающим и тем временем, к которому он принадлежит. Этот круг проблем составит содержание следующей лекции.

Лекция вторая

Культура и история.

Время истории и время историка

НАЧНЕМ с примера. В истории России и ее культуры Петербург — не просто город, хозяйственный и административный центр, но еще и культурный символ. Роль его как средоточия двухвековой Российской империи, как окна в Европу, традиционное, вошедшее в народное сознание противопоставление его Москве делают Петербург важнейшим явлением культурной истории России. Соответственно дело историка культуры — исследовать это явление, проанализировать его, поставить объективный диагноз. И здесь начинаются трудности. Выясняется, что Петербург живет в истории страны в нескольких образах, и если мы попытаемся от них отвлечься, выделить чисто объективные характеристики, определить город в том его качестве, в котором он остается на протяжении трех веков равным самому себе, то в поле нашего зрения попадет совокупность исторических событий, социально-экономических или политико-административных процессов, в крайнем случае, перечень или суммарные описания созданных здесь произведений искусства, но живая душа культуры в том ее смысле, о котором было рассказано в предыдущей лекции, останется за пределами рассмотрения, испарится.

Судите сами.

Во второй половине XVIII и первой трети XIX в. Петербург живет в литературе времени как воплощенное торжество государственного разума, организации и порядка, преодолевающих первозданный хаос природы и стихийное движение истории. Так видели город А.П. Сумароков, Г.Р. Державин, К.И. Росси, таким описал его К.М. Батюшков в своей «Прогулке в Академию художеств», таким он пережил свой апофеоз во вступлении к «Медному всаднику» А.С. Пушкина. Определяющие черты образа Петербурга во всей очерченной выше эпохе прекрасно обозначены Г.П. Федотовым в статье «Певец империи и свобо-

ды»: «Русская жизнь и русская государственность — непрерывное и мучительное преодоление хаоса началом разума и воли. В этом и заключается для Пушкина смысл Империи. <...> Империя, как и ее столица, для Пушкина с эстетической точки зрения это прежде всего лад и строй, окрыленная тяжесть, одухотворенная мощь. <...> Все волшебство северной петербургской красоты заключается в примирении двух противоположных начал: тяжести и строя»⁵.

Очень важно, что такой Петербург — не плод поэтической фантазии или фикция, созданная идеологами. В данную эпоху, действительно, геометрическая планировка ядра города распространяется и за его пределы: создается ансамбль центральных улиц и площадей, где каждое здание, каждый монумент, от захаровского Адмиралтейства до арки Генерального штаба, ориентированы на архитектурные образцы Римской империи. Эта архитектура и эта планировка сохранились и в последующий период — во второй половине XIX столетия; сохранились они и дальше — в первые годы XX столетия. Они и в это время воспринимались физическим зрением, но зрение культуры перестало их видеть или во всяком случае перестало их видеть так, как видело их державинское или пушкинское поколение. Римски классический центр города уже и тогда был окружен застройкой совсем иного рода — скромными обиталищами чиновного и торгового люда, меньше всего говорившими о торжестве державной воли над китайским хаосом, но тогда, при Державине и Пушкине, зрение культуры замечало не столько их, сколько «Петра творенье» и его «строгий стройный вид». Обиталища эти попали в поле ее внимания и вышли в нем на первый план в 1840—1880-е гг. Полная перемена декораций произошла на протяжении жизни одного поколения. Н.И. Надеждин (в речи на торжественном собрании Московского университета 6 июля 1833 г., т. е. в год создания «Медного всадника!»), Н.В. Гоголь (в статье «Об архитектуре нынешнего времени», в «Шинели»), Н.В. Кукольник (в статье, опубликованной в 1840 г. в «Художественной газете») и многие их современники⁶ воспринимали классический образ Петербурга как царство казенного единообразия, бесчеловечности и скуки. Те самые «стройные громады дворцов и башен», воплощавшие для Пушкина величие империи, историческое свершение России и красоту ее столицы, обрели иной, прямо противоположный смысл. Именно на них «может быть раз сто» глядел, возвращаясь из университета в свою каморку, студент Родион Раскольников и каждый раз «необъяснимым холодом веяло на него от этой великолепной панорамы; духом немым и глухим полна была для него эта пышная картина»⁷. И опять-таки дело здесь не в материальной реальности изменившегося образа. И классическое великолепие маленького центра, и бытовая застройка дальних линий Васильевского острова, Коломны, Песков если и изменились, то изменились незначительно. Изменился взгляд и порожденный им культурный смысл.

Можно было бы проследить и дальнейшую эволюцию культурного смысла города на Неве. Поколение Блока и Белого, Лукомского и Бунуа, Остроумовой-Лебедевой и Добужинского увидело еще один город, совсем новый — вернее, новый в его старых формах. Тот факт, что культура живет в истории именно таким образом, характеризует и самое бытие культуры, и особенности ее восприятия, усвоения, а следовательно, и науки о ней. В силу своих свойств, описанных в первой лекции, культура создается из жизни людей, живет ими, для них и — главное — в них. К ней больше всего приложим известный афоризм — «быть — значит быть для сознания». Факты культуры существуют как факты культуры только в акте восприятия и историческое их существование представляет собой каждый раз сумму предшествующих ее восприятий. Культура поэтому в принципе не может быть познана извне, как чистый объект, независимый от воспринимающего ее и ее переживающего. Вне восприятия и переживания нам может быть дан только материальный факт; он становится фактом культуры, лишь прорастая теми смыслами, которые заложены в нем как потенция, но реализуются в смене смыслов, вкладываемых в него каждой последующей эпохой или — синхронно — каждой социокультурной группой. Статуя Венеры, даже скульптурно, с точки зрения мастерства, самая совершенная, — не более чем изделие из камня или бронзы, которому приданы специфические черты женской фигуры. Она становится фактом античной культуры, когда грек или римлянин «читают» ее как воплощение плодоносящей силы жизни, непобедимой, вечно привлекательной и потому прекрасной. И она же становится фактом культуры с противоположным знаком, когда средневековый человек переживает ее как воплощение бесовской прелести, манящей, губительной и страшной.

Факты культуры, таким образом, преломляются в сознании человека, но человека, который каждый раз живет в определенное время и принадлежит ему, смотрит на мир его глазами. Усвоение культуры и реакция на нее обусловлены характером усваивающего времени, его картиной мира, его ценностями и теми потребностями, которые из этой картины и из этих ценностей вырастают.

Римский государственный деятель и полководец Марк Юний Брут (85—42 гг. до н. э.) участвовал как защитник республиканского строя в убийстве Юлия Цезаря, установившего в Риме режим личной диктатуры; в то время и позже существовало мнение, что Брут был незаконным сыном Цезаря; независимо от этой версии бесспорно, что Брут был другом Цезаря. Эти обстоятельства породили в разные эпохи разные образы Брута, каждый раз удовлетворявшие потребности времени и оказывавшие на него значительное влияние. Приемный сын Цезаря Октавиан, ведший гражданскую войну ради продолжения его дела, добился победы над республиканской партией не в последнюю очередь потому, что общественное мнение видело в Бруте прежде всего чело-

века, изменившего законам дружбы, которые в римском сознании были незыблемы и определяли поведение каждого, а в Октавиане — мстителя за отца, что полностью соответствовало римской шкале ценностей. На исходе средневековья Данте в «Божественной комедии» поместил Брута в последнем, самом страшном девятом круге ада вместе с Иудой. Речь уже не шла ни о мести Октавиана за отца, ни о нарушении Брутом обязанностей сына и друга. Жертвы девятого круга терпели кару за предательства величия божеского — Иуда, и величия земного — Брут, т. е. тех двух властей, которые согласно распространенному мировоззрению эпохи должны были в лице папы или в лице императора соединиться для преодоления распри, раздиравших Европу в течение нескольких веков, и обеспечить движение общества к миру и гармонии. Вся эта сторона дела оказалась забытой и просто незамеченной в эпоху Французской революции и русского декабризма. В эту пору Брут стал героем, принесшим себя в жертву: он преодолел собственные чувства ради сокрушения самодержавной диктатуры и утверждения исконной ценности Рима — республиканской свободы. Изнеженным и вялым, безразличным к судьбам родины потомкам К. Рылеев грозил тем, что «Они раскаются, когда народ, восстав, // Застанет их в объятьях праздной неги // И в буйном мятеже, ища свободных прав, // В них не найдет ни Брута, ни Риэги»⁸.

Как видно из сказанного, во всех трех случаях перед нами не личные, произвольные и субъективные, мнения Октавиана, Данте или Рылеева, а нашедшее себе выражение в их оценках мировоззрение времени и круга. Культура живет в исторической смене своих образов и смыслов и познается в меру способности познающего увидеть ту или иную ее сторону. Другое дело, что история и теория культуры есть наука, что она, как всякая наука, не исчерпывается сменяющимися друг друга обликами изучаемой реальности, а суммирует их, добиваясь познания объективного смысла исторических процессов. Об этом у нас подробно пойдет речь в одной из следующих лекций. Пока что мы вынуждены признать, что эти процессы окрашены теми отсветами прошлого, которые особенно ясно различала та или иная эпоха. Каждое поколение переживает в истории то, чего предшествующие поколения не переживали. Соответственно историк наших дней несет в себе иной культурный опыт, нежели наши научные отцы и деды. Ведь за счет этого и осуществляется развитие науки — историко-культурный материал сам по себе остается в основе своей неизменным. Поэтому, приступая к изучению истории культуры, мы обязаны прежде всего отдать себе отчет в том, какими глазами смотрит на нее наше время, а значит, смотрим и мы, его дети.

«Наше время». Где оно начинается, где кончается, каково его содержание (понимая под содержанием характер культуры в том ее смысле, который был определен в первой лекции)? Главная сложность

при ответе на этот вопрос состоит в том, что оно, наше время, состоит из двух эпох, но сопряженных необходимой внутренней связью и потому образующих культурно-историческое единство.

Начальный рубеж «нашего времени» — вторая четверть XIX столетия. Со смертью Гегеля (1831), Гёте (1832), Пушкина (1837) исчерпанной оказалась возможность мыслить общество и его культуру как сферу высоких государственно и исторически значимых актов, идей и образов, человеческое их содержание — как неотделимое от этой сферы, а отражения в искусстве — как подчиненные законам эстетического совершенства, завещанным еще античностью и всей классической традицией. В 1836 г. Шеллинг переосмысляет старинный термин средневековой философии — «экзистенция», и придает ему новое значение, обусловленное переживаемым временем: невыговариваемое и рационально непознаваемое ядро человеческой личности, ее судьба в мире и страх перед ним, напряжение повседневного выживания и угроза его трагического обрыва, утрата и обретение смысла жизни, потребность Я в совокупном Не-Я-бытии и невозможность найти себя в нем. В 1825 г. Пушкин создал гимн царству разума, бессмертному солнцу — уму, в 1833-м он ощутил, сколь угрожаемо и незащищено это царство: «Не дай мне Бог сойти с ума». В 1835 г. Гоголь публикует повесть о человеке, который в этом царстве уже жить не смог — «Записки сумасшедшего». В 1832 г. — в год своей смерти — Гёте публикует вторую часть «Фауста», кончающуюся грандиозным апофеозом творческого труда. Труд предстает здесь как стихия созидательного бытия человечества, грандиозная, почти космическая — и иллюзорная. На протяжении нескольких последующих десятилетий Маркс исследует природу труда и его роль в общественном развитии, раскрывая его повседневно прозаический, внутренне необходимый характер, становящийся постепенно внешне принудительным; труд — юдоль современного человечества, редко творческая и отнюдь не иллюзорная. Перечень таких слов легко было бы продолжить. Они заполняли время, создавали ощущение небывалого рубежа. «В литературе, в обществе, в борьбе религиозных партий, в волнениях философских мнений — одним словом, в целом нравственном быте просвещенной Европы заметно присутствие какого-то нового, какого-то недавнего убеждения», — писал И. Киреевский в 1831 г. в статье «Деятельный век»⁹. Когда в середине века рубежные десятилетия миновали, глазам современников предстала новая Европа. В области социально-экономической в ней теперь преобладали отношения буржуазно-капиталистические, в области искусства — реализм, но наиболее глубоким и универсальным оказался переворот в характере и смысле культуры.

На протяжении веков в двуединстве культуры ведущим был первый, родовой элемент. В культуре определяющими и главными являлись отражения действительности в мировоззрениях, теориях и нормах, в сфере государства и права, в высоком искусстве; вера в бога тре-

бовала санкции церкви, ценность человека утверждалась подвигом во имя идеала, родины или свободы. Живой, отдельный, конкретный человек, разумеется, оставался реальной основой всех этих процессов, но как таковой, в его повседневном быту, с его характером и особенностями, он либо стоял в тени, в точке перемирия искусства и культуры, либо не был представлен в них совсем и во всяком случае не на него ориентировалась, не им была окрашена культура как целое. Нельзя представить Джульетту, которая вышла замуж за Ромео и готовит ему суп. Быт и повседневность если и существуют, то лишь как неаппетитная изнанка исторически значительных проявлений жизни. В документах Французской революции конца XVIII в. фигурирует сопоставление (и противопоставление) «человека» и «гражданина» — здесь завершалась эпоха, где второй абсолютно преобладал над первым.

После описанного рубежа жизнь предстает как прозаическое и деловое существование, искусство как отражение такого существования, человек как его участник, находящийся с ним в противоречивых, сложно и индивидуально переживаемых отношениях. В первые годы XIX в. Наполеон увековечивал себя в горностаевой мантии и с римским скипетром в руке. В сороковые годы новый король Франции Луи Филипп предпочитал запечатлеть себя в сознании современников не со скипетром, а с зонтиком в руке. Романтическая и историческая живопись, заполняющая первую половину века, в семидесятые годы уступает место импрессионистической поэзии простых вещей и передвижнической прозе русской обыденной жизни. Ось европейской культуры сместилась. Определяющим ее стал второй по нашему счету регистр — движение «вниз» к жизни как она есть, материальным заботам, труду, повседневным бедам и радостям. «Наше время» началось.

Первая же фаза этого движения, охватившая примерно столетие с, условно говоря, 1850-го до, условно говоря, 1950 г., выявила некий принцип культуры, который, уйдя впоследствии с поверхности, не смог исчезнуть до конца, оказался конститутивным; и, познавая сегодня культуру и ее свойства, мы вынуждены с ним считаться. Стоило реальной жизни и реальному человеку утвердиться в их непосредственности и повседневности в качестве самостоятельных ценностей и самостоятельной субстанции, самостоятельного объекта культуры, как тут же выяснилось, что культура без Культуры существовать не может, что ценность жизни не может исчерпываться ею самой, но предполагает постоянное соотнесение ее с нормой и идеалом, что высшие ценности человеческого существования в жизни непосредственной и повседневной не даны раз и навсегда, а требуют коррекции как нормы, так и идеала.

Одними из первых, кто еще в сороковые годы особенно много сделал для низведения самосознания человечества с небес гражданского долга, высокой классики и объективного искусства на землю труда,

повседневного переживания бога, народно-национальной субстанции истории были К. Маркс, С. Кьеркегор и русские славянофилы — в первую очередь И. Киреевский. Но показав, что, перед тем как думать о высоких идеалах и общественном долге, человек должен есть и пить, создавать вещи, а непотребленные обменивать, Маркс тут же признал, что существующие формы жизни не отвечают ее «подлинной» цели и высшему смыслу, а потому должны быть приведены с ними в соответствие и революционно переустроены. С. Кьеркегор всю жизнь страстно полемизировал с Гегелем, разоблачая логическую абстрактность его понимания человека и настаивая на том, что главное в реальном человеке — чувство одиночества, которое он несет в себе. Но владеющее человеком чувство одиночества Кьеркегор объяснял тем, что в его душе постоянно живет Бог, определяющий норму поведения и нравственный идеал, до которого человек не в состоянии дотянуться и именно потому находится во власти одиночества и отчаяния. И. Киреевский критиковал западноевропейскую цивилизацию за ее излишне рациональный характер, за то, что интимная внутренняя вера постоянно осложнялась в ней абстрактным научным знанием. Преимущество же русской культурной традиции виделось Киреевскому в том, что она не отрывалась от естественного изначального инстинкта жизни. Но под естественным и изначальным инстинктом жизни он понимал прежде всего веру в высшее начало, в Бога.

Едва обретенная новая высшая ценность культуры — реальная жизнь — с самого начала расслаивалась, и чем дальше, тем больше. Расслаивалась на непосредственно данное существование, данное в его повседневности, которое выступило как стихия буржуазной или чиновничье-бюрократической прозы, мелочной борьбы за то, чтобы выжить, и на жизнь как преодоление искусственных условностей и барьеров сословного общества, как на форму реализации заложенных в ней изначально потенций свободы и творчества. Ницше, постоянно воспевавший Жизнь как буйную освободительную силу, цветущую в душе народа, посвятил в «Сумерках идолов» гневный пассаж вещам и материально-бытовому окружению, в котором протекает повседневное существование современного человека. Для Толстого жизнь Ивана Ильича — светская, комфортно устроенная — не жизнь. Подлинная жизнь — та, что открылась ему перед смертью и которой живет народ, которой живет не отказавшийся от народных традиций и ценностей простой крестьянин — его камердинер. Прерафаэлиты в Англии и художники талашкинского круга в России пытались восстановить формы жизни и творчества старых ремесленных мастеров, возродить ремесленный быт, некогда, как им казалось, насыщенный искусством, и начали с проклятий по адресу быта реального, окружавшего их каждый день как слишком стандартизованного, зависимого от городских условий, фабрично обезличенного.

К середине XX в. взгляд на культуру и соответствовавшая этому взгляду практика культуры раскрыли свою внутреннюю уязвимость. Новооткрытая ценность, жизнь, стремительно превращалась в Жизнь, которую можно было сконструировать, признать ценностью абсолютной и в жертву которой поэтому могла и должна была быть принесена жизнь реальная, подлинно повседневная, житейская, протекавшая среди банальных вещей и заурядных интересов. Она не достигала до Жизни и должна была быть переделана, если надо, насильственно, до основания, а затем переплавлена в Жизнь идеальную, светлую, чистую, — светлую и чистую, как выяснилось, до безжизненности, до самоотрицания. В художественном своем отражении ситуация предстала тогда же в пьесе Маяковского «Клоп». Вопреки замыслу автора и императиву времени пьяненький, неаппетитный и бестолковый Присылкин, воплощавший низменную мещанскую бытовую прозу изловских лет, оказывался, по мере обнаружения только что названного противоречия, все же более человечным, чем стерильно чистая, как раствор борной кислоты, фосфорическая женщина, призванная олицетворять Идеальную Жизнь Грядущую. В политике же подчинение жизненной реальности жизненному идеалу неуклонно вело к тому, что последний уничтожал первую, вело к формированию тотальных идеологий и тоталитарного строя.

На этом первая фаза эпохи, которую можно назвать «нашим временем», завершилась. В самосознании современной культуры она оставила глубокий, неизгладимый след. Именно в эти годы стало ясно, что оба представленных в первой лекции регистра культуры не просто сосуществуют, а находятся в неразрывной связи, напряженном противоречии, постоянном наступлении друг на друга. Стало ясно, что общее движение происходит в сторону неуклонной «демократизации» культуры — возобладания непосредственно человеческого и непосредственно жизненного, частного ее содержания над обобщающим, растворяющим человека в человечестве, а его существование — в истории. Стало ясно, что каждое из столкнувшихся в культуре начал тяготеет к самоабсолютизации: первое, «высокое» и обобщающее начало — к отрыву от жизни, к мертвому ритуалу или академической абстракции, к престижно-идеологическому насилию над действительностью, второе, экзистенциальное, — к погружению в стихию бездуховного практицизма и в отрицание ценностей родового общественного бытия и ответственности перед ними. Стало ясно, что и историческая и актуальная плоть культуры находятся в постоянном взаимодействии и неустойчивом равновесии. Вторая, собственно современная, фаза пережитой и переживаемой нами эпохи, та, которую мы реально несем в себе и которая определяет непосредственно наш взгляд на культуру былых эпох, определяет наши оценки и интересы, в иных условиях и на ином материале подтвердила сформулированные выше выводы, обогатив их новым содержанием, расцветив новыми тонами и красками.

Наше время в собственном, ограниченном смысле слова наступило после Второй мировой войны, в шестидесятые годы XX в., когда мир в целом, а Европа в первую очередь, пережили подлинный переворот. В ходе послевоенной реконструкции народного хозяйства был достигнут подъем производительных сил, дотоле невиданный. Впервые за всю свою историю Европа стала более или менее универсально сытой. Пришедшие к власти в большинстве стран социал-демократические правительства провели ряд реформ, которые положили начало созданию так называемого общества социальной защиты. Для основной части населения труд, сохраняя, разумеется, свое значение и для общества и для человека, перестал быть принудительно неизбежным и постоянным. Это существенно раздвинуло рамки оплаченного досуга, который отныне мог использоваться для потребления культуры и, в первую очередь, для туризма, ставшего поистине массовым. Демографическая реальность оказалась насыщена интенсивными процессами горизонтальной и вертикальной социальной подвижности, в числе которых перемещение огромных масс населения из бывших колоний в бывшие метрополии, из деревень в города, трудящихся — из постоянных мест проживания в места, где работа более выгодна, приглашение на работу в страны старой европейской культуры людей из «третьего мира», интернационализация студенчества. История перестала выступать как парящая над обыденной жизнью чуждая и грозная сила. Она вошла в каждый дом, растворилась в быте, благодаря успехам информатики смяла границы, изолировавшие друг от друга разные национальные культуры, благодаря успехам техники тиражирования и репродуцирования сделала расхожими уникальные ценности старого искусства, иными словами — стала повседневностью и в культуре повседневности нашла свое наиболее адекватное отображение.

Особую окраску перечисленным процессам придавала молодежь. В большинстве стран, принимавших участие во Второй мировой войне, первые годы после установления мира и демобилизации отмечены небывало высокой рождаемостью. «Демографический взрыв» привел к тому, что значительная часть общества (в некоторых странах до 30—40%) на рубеже 1950—1960-х гг. состояла из подростков и молодежи тринадцати-девятнадцати лет. Множество обстоятельств способствовало превращению их в самостоятельную общественную и культурную силу. Молодых людей объединяло разочарование в организованно коллективистских ценностях довоенной эры, в соответствующих им нравственных постулатах, в возвышенных — а подчас и напыщенных — словесно-идеологических формах их выражения; объединяло стремление выразить свое разочарование и свой протест на принципиально новом языке, без скомпрометировавших себя штампов — языке бытового поведения, вкусов, вещей, способов проведения досуга и переживания материально-пространственной среды. Специфически молодежный привкус этого мировоззрения вскоре исчез или во

всяком случае перестал быть определяющим. Не для той или иной группы, а в целом для времени кардинальной проблемой осталось соотношение, с одной стороны, былого строя существования с его уважением к Культуре, к жизни же — только если она, даже расходясь с Культурой, ей тем не менее продолжала соответствовать и нести ее в себе, и, с другой стороны, — реальной, низовой, текущей жизни с рас творенными в ней своими особыми культурными смыслами. Переворот, наступивший после Второй мировой войны, если смотреть в корень, состоял в том, что обнаруженная мыслителями XIX в. «жизнь» перестала быть императивом и тезисом, перестала быть изнанкой Культуры, эстетически сублимированной реальностью и стала реальностью просто, воплотилась в осязаемой технико-экономической и политико-демографической фактуре существования, в практическом повседневном бытии миллионов людей из плоти и крови. Безграничные технические возможности послевоенного мира, его способность репродуцировать и популяризировать искусство, создавать непрофессиональные и в то же время художественно значимые его формы, насыщать культурой среду обитания убеждали, казалось, в том, что в конкретной, действительной повседневности заложено сильнейшее тяготение к собственному, особому культурному состоянию, таящему в себе огромные резервы самовыражения каждого на языке простых вещей. Возникало впечатление, что тут-то и снималось, наконец, противоречие экзистенции и макростории, переживания и знания, злобы дня и традиции, личной свободы и общественной ответственности — словом, противоречие главных действующих лиц европейской философской драмы прошлого столетия: жизни и Культуры. Казалось, что это противоречие растворялось в обновленной альтернативной культуре «с маленькой буквы», человеческой и демократичной. Сложившееся таким образом новое, альтернативное культурное состояние характеризовалось двумя ключевыми словами-понятиями: словом «истеблишмент», воплощавшим отрицательную социокультурную силу, объект преодоления, и словом «повседневность», суммировавшим положительные, подлежащие утверждению смыслы такого состояния. Истеблишмент — это эмоционально окрашенное представление о социальной среде; в этом представлении слиты воедино жесткая государственность, послушная вписанность граждан в существующий порядок, «правильный», определяемый школьными программами образ национальной истории и культурной традиции, официальный патриотизм, респектабельность как критерий человеческой ценности, умение жить «как все, так и я», и убеждение, что «все нормально». Иными словами, истеблишмент есть эмоционально пережитое воплощение отчужденных общественного бытия и культуры, — отчужденных и именно поэтому не соответствующих доминирующей, внутренней, исторически обусловленной тенденции развития и вызвавших протест. Напротив, повседневность явилась главной ценностью послево-

енного культурного состояния именно потому, что была воспринята как царство неотчужденной духовности — духовности, растворенной в быте, пронизывавшей его и «снимавшей» его практицизм. Использование материальной среды для выражения духовного самоощущения личности и масс, насыщение жизненного пространства знаниями и искусством, распространение эстетической и научной информации в их непрофессиональных формах — все это в силу своей тиражируемости и приобретаемости, соотнесенности с техникой, ориентации на групповое переживание противопоставляло культуру повседневности отчужденной Культуре, как бы утверждало их диалектическое, противоречивое единство, но такое единство, где первая насыщала, оживляла и демократизировала вторую.

В культуре повседневности и в действительности, ею окрашенной, на первый план выступили черты, мало привычные для первой фазы «нашего времени» и совсем уж непривычные для более ранних периодов истории культуры. Ознакомиться с ними, научиться читать язык культуры повседневности, пережить через него духовный опыт первых послевоенных десятилетий и на этой основе открыть для себя нечто новое в старой культуре — задача следующих лекций.

Лекция третья

Объекты и методы

культурно-исторического познания.

Знак и семиотика культуры.

Общественные мифы

и социально-историческая мифология

ЯВЛЕНИЯ, о которых мы будем говорить в данной лекции, были известны бесконечно давно, но приобрели новый актуальный смысл в рамках специфического модуса культуры, называемого нами культурой повседневности. Через них раскрываются важные стороны традиционной культуры, культуры былых исторических эпох: они начинают выглядеть по новому в свете того опыта, который нам дано было пережить после Второй мировой войны.

Знак есть акт и результат обнаружения в данном материальном объекте — природном или (чаще) созданном человеком — важного для переживаемого момента социокультурного смысла, внятного данной общественно-исторической среде. Соответственно такой смысл называется знаковым или семиотиче-

ским (от греческого слова «semeion» — знак, отличительный признак, эмблема), а наука о знаковых смыслах — семиотикой. Носителями знаковых смыслов являются материальные объекты не только в виде физических тел, вещей или изделий, но и обретшие материальную форму в виде слова, художественного образа, продукта интеллектуальной деятельности. Так, на известном портрете С.Т. Аксакова, написанном в 1878 г. И.Н. Крамским по прижизненной фотографии, многое в облике писателя — не полагавшаяся дворянам борода, куртка, покроем напоминавшая крестьянский зипун, палка вместо трости — не исчерпывается своим прямым смыслом или назначением: биологического признака мужчины, одежды, защищающей тело от жары или холода, опоры при ходьбе, но призвано показать верность русскому народно-крестьянскому корню, враждебность оформлению жизни, принятому в европеизированном сановном обществе, и именно в силу этого носит подчеркнuto знаковый характер. Подтверждая запрещение дворянам носить бороды и крестьянское платье начальник III отделения граф А.Ф. Орлов так и мотивировал свой приказ: «Бороды — знак, вывеска определенного образа мыслей»¹⁰. Как показывает приведенный пример, знак возникает из взаимодействия материальной величины, которая носит название означающего (в данном случае — близость к народу и его традициям) и того духовного содержания, которое вкладывает в него воспринимающий. В отличие от прямого прагматического смысла материальных объектов знаковый их смысл может возникать, меняться или исчезать в зависимости от того, как видит его воспринимающая социокультурная среда.

Современное понятие знака имело свои предпосылки в истории философии. Уже у Платона (427–348 гг. до н. э.) понимание реальных вещей или явлений как не исчерпывающихся их физической природой и прямым эмпирическим смыслом, а отражающих идеальные образы-прототипы давало основания для восприятия фактов действительности как знаков трансцендентной реальности. При этом различие идеальных прообразов вещей и их фактического бытия носило у Платона иерархический, ценностный характер: знак выступал как реализация связи между миром высших идеальных сущностей и жизненным миром материальных явлений. Такие предпосылки понятия знака были особым образом развиты в неоплатонизме и, в частности, у Прокла (412–485 гг. н. э.). Идеальное высшее бытие как Единое эмануирует из себя все многообразие окружающего мира, причем «всякая эманация совершается посредством уподобления [вещей] первичным»¹¹. Поэтому в вещах окружающего мира, в продуктах человеческой деятельности, особенно в произведениях искусства, сохраняется отсвет породившего их высшего начала, заложена, другими словами, определенная знаковость, по которой отразившееся в них высшее начало может быть воспринято — «прочитано». Представление о знаке, понятом таким образом, выражено в византийском и особенно глубоко-

ко пережитом на Руси учении об иконе. Здесь означающее, т. е. само по себе иконное изображение и его материальная основа, вступает во взаимодействие с означаемым — религиозным чувством верующего, в результате чего икона выступает как знак, через который актуализируется в душе верующего переживание Бога.

Теории знака, усиленно разрабатывавшиеся раннехристианскими мыслителями, в частности Оригеном (185—254 гг. н. э.) и Августином (354—430 гг. н. э.), и восходящие к ним воззрения на знак в рамках средневекового номинализма, в первую очередь у Уильяма Оккама (ок. 1285—1349), включать в историю семиотики культуры оснований нет. Знак рассматривается ими в рамках философии имени, т. е. обусловлен проблемой связи между словесным обозначением предмета и его природным смыслом. Знак поэтому входил здесь в лингвистический и гносеологический, а не в культурологический контекст. Отражение в знаке непрестанно меняющегося культурного мировоззрения социально-исторического коллектива, которое для нас сегодня образует суть семиотики культуры, при данном к нему подходе не учитывается.

XX век отмечен резкой актуализацией проблемы знака; семиотика стала одной из ведущих отраслей языкознания и теории культуры. Она существует в двух разновидностях — семиотики текста и семиотики культуры. Эти две разновидности образуют прежде всего два этапа, две эпохи семиотической мысли, но в то же время предстают сегодня и как два разных типа научного знания. Нас будет интересовать семиотика культуры, воспринятой как культура повседневности. Однако, чтобы понять семиотику культуры в том смысле, в каком этот термин будет употребляться нами в дальнейшем, необходимо вспомнить основные положения семиотики текста, разрабатываемой в 1910—1960-е гг. в русской (преимущественно ленинградской) формальной школе 1920-х гг. и в трудах таких выдающихся ученых, как Ф. де Соссюр, М. С. Пирс, Л. Ельмслев, Р. О. Якобсон, Ю. М. Лотман. Воззрения этих исследователей сближает ряд общих черт:

1. Рассмотрение знаковых систем на основе первичной, исходной среди них — языка, естественного или искусственного.

2. Признание существования, помимо первичной знаковой системы — языка, вторичных знаковых (моделирующих) систем: искусства, культуры и истории, с преимущественным вниманием к первой среди них — искусству.

3. Признание в качестве признака, объединяющего все эти системы, системного характера подведомственного семиотике бытия. Такое бытие представляет собой текст.

4. Все связи между означающим и означаемым, все отсылки от первого ко второму, существуют в пределах текста. Именно системность отношений в пределах текста дает возможность вскрыть неочевидные глубинные структуры, в нем живущие. Тем самым достигается подлинная объективность, высокая и строгая научность интерпре-

таций текста, их верифицируемость. Отсюда особая общественная аура, окружавшая семиотические исследования, особенно в условиях тоталитарных идеологий, — их противостояние любым спекуляциям, любым политико-идеологическим диктатам и фальсификациям.

5. Среди текстов, наиболее адекватных семиотическим интерпретациям, оказались выделенными, помимо собственно языковых, тексты, связанные с ритуалами, а среди художественных — с поэзией и кино, т. е. тексты, поддающиеся рассмотрению как замкнутые в своей системе: исследуется в первую очередь, как создается значение, а не в чем оно состоит. Примерами могут служить некоторые разборы кинофильмов, проведенные Р.О. Якобсоном¹², или анализы стихотворений, приложенные к книге Ю.М. Лотмана «Анализ поэтического текста» (М., 1969).

Семиотика такого рода, ориентированная на текст как замкнутую систему бинарных оппозиций, начиная с 1960-х гг. оказалась в противоречии с культурной атмосферой, сложившейся, как было сказано в предыдущей лекции, в эту эпоху. Время требовало переключить внимание с ограниченного набора текстов, характерных для традиционной культуры и зафиксированных в памятниках прошлого, на семиотическую интерпретацию явлений окружающей повседневности, на обнаружение их культурного смысла. Но такой подход делал связь означающего с означаемым неочевидной, а само означаемое — расплывчатым и трудноуловимым порождением общественных и личных умонастроений. Это требование создавало новую семиотическую парадигму, менее строгую, чем в семиотике текста, но зато способную стать инструментом исследования культуры в том ее значении, которое утвердилось новой фазой «нашего времени». На первый план выдвинулись ученые, оказавшиеся способными откликнуться на требование времени, — француз Р. Барт (1915–1980) в таких работах последнего периода, как «Удовольствие от текста» или «Стрекотение языка» (русский перевод названия — «Гул языка» — неточен), итальянец У. Эко (род. в 1932 г.), русский — Ю.М. Лотман (1922–1994) начиная с семидесятых годов и особенно выразительно в последних работах — «Культура и взрыв» и интервью, посвященном Петербургу¹³.

Если попытаться суммировать то из накопленного в обеих фазах семиотических исследований нашего века, что может помочь семиотическому анализу культуры повседневности, мы сможем сформулировать по крайней мере три основополагающих свойства знака.

Первое: знаковая семантика всегда исторична — как потому, что знак возникает из системы оппозиций, актуальных для данного, порой весьма краткого исторического периода, так и потому, что эти оппозиции строятся на соотношении имеющегося с бывшим, т. е. обращаются к памяти культуры.

Российская империя, созданная Петром, была, как известно, ориентирована в оформлении материально-пространственной среды на

образцы Западной Европы. Отсюда — особое, отличное от народного, дворянское платье, классицистическая, чуждая русской традиции архитектура и т. д. Однако правительство не могло себе позволить полный разрыв с привычками народной жизни и в ряде случаев обращалось к формам подчеркнуто национальным, старинным, апеллировавшим к народному сознанию. В силу такой своей задачи подобные формы должны были быть — и реально были! — подчеркнуто знаковыми. Таков был обряд коронации, проводимый не в столице империи Петербурге, а в первопрестольной Москве. Кремль, его соборы, Красная площадь, терема над кремлевскими стенами переставали быть просто архитектурными сооружениями или элементами городской топографии и становились означающими, в которые народное сознание вкладывало свои означаемые — вековую традицию царской власти, ее преемственность по отношению к власти старинной, великокняжеской, народно-национальный характер обеих, солидарность на этой почве царя и народа. Все это были знаки, которые читались присутствовавшим на коронации населением.

Второе свойство знака состоит в том, что он, по крайней мере изначально, существует лишь для ограниченной социокультурной группы, объединенной совместно пережитым общественным опытом, подчас кратковременным, приуроченным к определенной исторической ситуации. Знак подвижен, локален, изменчив. Продолжая разбор приведенного выше примера, отметим, что русское платье московских славянофилов 1840-х гг. за пределами их узкого круга воспринималось как чудачество и было лишено своего демонстративно-принципиального, т. е. знакового смысла. «К. Аксаков, — писал А.И. Герцен, — оделся так национально, что народ на улицах принимал его за персианина»¹⁴. Ту же мысль высказывал и другой современник, иной идеологической ориентации, Б.Н. Чичерин. «Константин Аксаков, — вспоминал он, — первый в сороковых годах надел терлик и мурмолку и в высоких мужицких сапогах разъезжал по московским гостиным, очаровывая дам своим патристическим красноречием <...>. Вне литературного круга на них смотрели как на чудаков, которые хотят играть маленькую роль и отличаться от других оригинальными костюмами»¹⁵. Семиотический анализ есть средство проникновения в культурно-исторический процесс на уровне непосредственного переживания его окружением или социальной группой.

Третье свойство знака состоит в следующем. Поскольку знак воспринимается на основе локального внутреннего пережитого опыта ограниченной группы, он апеллирует к объединяющим эту группу местным, интимно ассоциативным механизмам сознания. В нем всегда есть нечто, не исчерпывающееся всеобщей и потому рациональной логикой, нечто не до конца формулируемое. Идеологическое выступает здесь как пережитое эмоционально и образно. Свое упорное стремление одеваться по-крестьянски С.Т. Аксаков мотивировал не идеоло-

гически, а как «желание, потребность русского сердца носить свою родную, русскую одежду»¹⁶. Это свойство знака особенно важно для истории культуры, говоря точнее — для культурно-антропологической интерпретации исторического процесса. Человек — атом истории, все собственно человеческое обусловлено в нем социально и культурно. И его вкусы, подчас немотивированный выбор и немотивированные поступки обусловлены той же заложенной в нем историей, тем же социокультурным опытом, но только опыт истории и культуры здесь еще не отпочковался, не абстрагировался от опыта житейского и заполняющей его эмоциональной, не до конца проясненной ауры. На своем языке знаки рассказывают о всей той сфере, где повседневный поступок, предпочтение, реакция — еще не факт вкуса и быта и в то же время — уже порождение и выражение истории и культуры. Они отмечают момент, когда тягучая магия жизни только-только схватывается, обретает форму, облик и проясненный смысл, т. е. превращается в культуру и историю как таковые. Гуманитарное знание, строящееся на семиотической основе, располагается на той грани, где объективный, фиксированный факт истории, культуры или искусства, став означающим, делается единым целым со своим означаемым, т. е. с непрерывно обновляющимся герменевтическим фондом личности, группы, общества, сливаясь в ту антропологическую реальность, воссоздание которой и является задачей культурно-исторического познания сегодня.

Динамический характер семиотических смыслов, постоянное обновление означаемых под влиянием вырождающегося опыта истории и культуры создает то дополнительное свойство знака, которое Р. Барт назвал его «воображением»¹⁷. Оно состоит в том, что нарастание новых смыслов означаемого, тем самым нового смысла знака в целом происходит непрерывно — так же непрерывно, как движется сама историческая действительность и, следовательно, ее переживание современниками. Мы, разумеется, можем сказать, что ампирные интерьеры в первые два десятилетия XIX в. имели один знаковый смысл, ориентируя восприятие на образ жизни, в котором нет места быту, его удобствам и человеческим слабостям, где все призвано напоминать о параде, долге и ответственности перед государственным делом и императором, перед историей. Отсюда увеличение размеров комнат, порой превращающихся в залы, ограниченное количество в них мебели, сосредоточивающее внимание на жестких гладких блестящих поверхностях стен и паркетного пола, антично-римская орнаментика как в бронзовых накладках на столах, креслах и диванах, так и в архитектурном декоре. Можно со столь же вескими основаниями утверждать, что воссоздание такого рода интерьеров несколькими десятилетиями спустя, например, в Зимнем дворце при реставрации его после пожара 1837 г. или имении С.С. Уварова в Поречье меняет знаковый смысл подобного оформления помещений: контрастируя с повсеместно распространенными уже к этому времени уютными интерьерами средней

руки, реставрированный ампир становился демонстративно консервативным отрицанием и осуждением лезущего изо всех пор буржуазно-комфортного стиля жизни. Но культура первой половины XIX столетия не сводится к сопоставлению этих двух состояний. Историк культуры особенно важно понять и показать, как происходило движение от первого из них ко второму, как неприметно менялись знаковые смыслы жилой Среды, как выглядело соотношение указанных смыслов в каждый промежуточный момент. Вот это-то трудноуловимое обновление знака Р. Барт и назвал его «воображением». Ранний бидермейер с его насыщением ампирных форм несвойственным им уютом, представленный, например, музеем Кирмс-Краков в Веймаре, продолжение этого процесса, так ярко выраженное в обстановке дома Гёте на площади Фрауенплан там же в Веймаре, новая фаза того же движения, запечатленная интерьерами дома купцов Золотаревых в Калуге — все это вехи на пути, который совершает «воображение знака» между намеченными выше крайними состояниями. Можно постараться сделать промежутки между вехами еще короче, приблизить прослеживаемый процесс к его реальной непрерывности, тем самым приближаясь к выполнению задачи, поставленной перед наукой об истории культуры нашим временем. Такого рода исследование, писал Барт, «предполагает образ глубины; оно переживает мир как отношение формы, лежащей на поверхности, и некоей многоликой, могучей, бездонной пучины, причем образ этот увенчивается представлением о ярко выраженной динамике: отношение между содержанием и формой непрестанно обновляется, благодаря течению времени (истории) инфраструктура как бы переполняет края суперструктуры»¹⁸.

Знак в семиотике культуры отличается от таких знаковых форм, как символ и аллегория. Принадлежность последних к числу знаков сомнений вызвать не может: и рог изобилия как символ материального процветания, и аллегория Мудрого правления на гравюрах петровского или екатерининского времени служат для того, чтобы вызвать в сознании зрителя нечто иное, непосредственно с данным изображением не связанное. Отличие здесь явствует из сказанного выше и состоит в следующем. В семиотике культуры равно важны все стороны знака: означающее во всей его материальной конкретности и детальности; означаемое — во всей насыщенности его индивидуальным переживанием, во всей нераздельности эмоциональной и идейной сторон; обновление означаемых — во всей живой изменчивости смысла, обретаемого знаком в колебаниях от личности к личности, от группы к группе, от момента к моменту; воображение знака — в непрерывности обновления его смысла, неуловимого континуально, но уловимо-го дискретно. В символе, особенно поэтическом, выбор означающего во многом произволен, обусловлен творческой фантазией художника; важным и решающим является лишь то, к чему этот символ отсылает. В строке «Дождь идет над столицей, дождь и в сердце моем» дождь как

таковой не виден. Он может быть частым и редким, налетевшим или обложным. Упоминание о нем призвано лишь дать читателю возможность пережить внутреннее состояние поэта. Точно так же обстоит дело в официальной символической. Широкая красная полоса на римской тунике — символ сенатского достоинства, или две узкие полосы — символ достоинства всаднического, могли быть самого разного размера и оттенков красного (собственно — пурпурного) цвета; могли, по видимому, быть вотканы в материал туники или нашиваться на нее. Это никак не отражалось на ясности символа и потому никого не смущало. Лишь в III в., когда разноразмерность достиг таких размеров, что грозил сделать невнятным сам смысл символа, император Александр Север вынужден был принять меры по упорядочению размеров и цвета сенаторской и всаднических полос. В гербе СССР пшеничные колосья в большинстве случаев нельзя было отличить от ржаных и это тоже на всем понятный смысл символа никакого влияния не оказывало.

Аллегория, напротив, предельно сужает сферу означаемого, как это явствует уже из того, что у аллегории, как правило, есть название, однозначно задающее смысл: аллегория Клеветы, аллегория Справедливости и т. д. Абстрактное понятие, моральное, философское или правовое, иллюстрируется фигуративными изображениями, не оставляя места для индивидуальности восприятия, следовательно — для индивидуального переживания знака и отразившегося в нем состояния культуры.

В силу перечисленных свойств знак охватывает историческую жизнь необычайно широко, характеризуя самые разные ее сферы. К их числу относятся прежде всего стереотипы поведения, вкусы и общественные инстинкты, мода, быт — все характеристики общественного состояния и исторического человека, входящие в сферу культуры «с маленькой буквы» и ставшие столь важными для нас в свете нашего общественно-исторического и культурного опыта. Остановимся в заключение на одном примере, иллюстрирующем сказанное. Во Второй речи против Катилины Цицерон говорит об особом внешнем виде сторонников мятежного патриция: «Вы видите их, тщательно причесанных, выщеленных, либо безбородых, либо с холеными бородаками, в туниках с рукавами и до пят, закутанных в целые паруса вместо tog». Перечисленные здесь внешние признаки молодых римских аристократов носили отчетливо знаковый характер и легко прочитывались слушающей Цицерона народной аудиторией. Все эти признаки должны были создать образ человека, отказавшегося от привычек римской народной старины, тем самым — человека, прикосновенного к модным восточным и эллинистическим формам жизни. Раскрывая эту сторону дела, Цицерон подчеркивает чуждость людей этого типа традициям римского народа. Он, с одной стороны, характеризует движение Катилины как антиримское, с другой — вызывает у аудитории презрение и ненависть к ренегатам, но апеллируя в обоих случаях не

к политико-правовому сознанию слушателей, а к их патристическому инстинкту, общественно-исторической памяти и привычке делить мир на своих и чужих. Знаковое видение ситуации мобилизует народ Рима на борьбу против заговорщиков поверх юридической или политической аргументации, в глазах римской толпы всегда сомнительной, а нам, потомкам, позволяет пережить один из ключевых эпизодов римской истории до применения абстрагирующего категориального анализа, на уровне обогащающей такой анализ непосредственно человеческой достоверности.

Общественно-исторический миф представляет собой характеристику культурного процесса, сегодня столь же актуальную, как и семиотика повседневности. Как и семиотика, миф входит в число глубинных механизмов общественной жизни. Как и она, он сказывается в конечном счете на историческом поведении личностей и масс, но за внешними рационально объяснимыми мотивами такого поведения — мотивами социально-экономического или политико-идеологического порядка — здесь раскрываются мотивы более глубокие, живущие в недрах общественного сознания, объясняющие многое в традиционной Культуре, но не сводящиеся к ней.

Общественно-исторические мифы — это особая универсальная реальность истории. Они возникают оттого, что никакое общество не может существовать, если основная масса его граждан не готова выступить на его защиту, спокойно подчиняться его законам, следовать его нормам, традициям и обычаям, если граждане не испытывают удовлетворения от осознания этого общества своим. И, с другой стороны, общество сохраняет жизнеспособность лишь там, где у граждан есть убеждение в осмысленности его норм, в наличии у него своих ценностей и потенциальной их осуществимости, в значительности его традиций. Между тем эмпирическая действительность как она есть никогда не дает для такого убеждения непосредственно очевидных и бесспорных оснований, поскольку она никогда не совпадает с той действительностью, какую хотелось бы видеть, и интересы каждого никогда не смогут просто и целиком совпадать с общими интересами. неизбежно возникающий зазор если не исчезает, то отступает на задний план лишь там, где человек способен верить в свое общество и его ценности, разумеется, учитывая жизненные обстоятельства, но в конечном счете как бы и поверх них. Не менее, а может быть, и более типичен случай, когда в роли такой мифологизированной действительности выступает не современное общество, а действительность, принадлежащая либо идеализированному прошлому, своему или инокультурному, либо идеализированному будущему. Миф, таким образом, вплетен в культурно-историческое самосознание общества, есть часть его культуры, ибо содержание описанной веры «поверх жизненных обстоятельств» — веры в свое общество или в общество, осмыс-

ленное как образец для данного и проецируемое на него, — и есть миф. Содержание же мифа всегда сводится к одному: увидеть именно в этом обществе — или в имеющем быть созданным на его месте, лучшим, — живое равновесие личности и общественного целого, их единство.

Коренное свойство общественно-исторического мифа состоит в том, что такой миф никогда не представляет собой ни чистой фикции, отвлеченной от данного общества и возникающей утопически и произвольно, ни чистой констатации непосредственно данных реально существующих условий. Миф укоренен в действительности, выражает ее потенции и чаяния, окрашивает культуру и потому оказывает значительное обратное воздействие на общественную практику. Обратимся за примером еще раз к античности и, в частности, к Древнему Риму.

Античный мир принадлежал к тому этапу исторического развития человечества, на котором у общества еще не было возможности выйти в своем развитии за пределы такого простого общественного организма, как гражданская община. Община поэтому постоянно в том или ином виде сохранялась, а нормы, на которых она была основана, играли роль сложившегося в прошлом, но неизменно актуального и непреложного образца. Хозяйственное и социально-политическое развитие, однако, как бы оно ни было ограничено, происходило неизбежно в любых условиях, и именно оно вело к обогащению и усложнению общества, требовало выхода за пределы общины, разлагало ее и подрывало ее нормы. В результате общество и община выступали одновременно и как ускользающая из жизни сила, и как сила, постоянно в ней присутствующая и ее формирующая, — т. е. как миф. Культурно-историческая действительность античного мира существует лишь в качестве живого неустойчивого противоречия эмпирии и мифа, их пластического, осязаемого, непосредственного единства.

Так, важным слагаемым общественно-исторического мифа в древнем Риме были ориентированные на архаическую общину идеализация бедности и осуждение богатства. В государстве, ведшем непрерывные войны, накопившем неслыханные сокровища и ставившем общественное продвижение человека в прямую зависимость от его ценза, т. е. его умения обогащаться, осуждение стяжательства должно было выглядеть противоестественным вздором. Должно было — на наш взгляд, но, по-видимому, выглядело не совсем так на взгляд самих римлян. Высокий ценз был не только преимуществом, но и обязанностью взысканного судьбой человека больше отдавать государству — отказы от весьма разорительных выборных магистратур встречались лишь начиная с конца I в. н. э. Пока Рим был Римом, честь служения общине расценивалась выше, чем возможность сэкономить деньги. С того момента, как богатство Рима стало очевидным фактором государственной жизни, и до самого конца республики периодически принимались законы, делавшие обязательным ограничение

личных расходов. Такая повторяемость показывает, что законы не исполнялись, но ведь что-то заставляло их систематически принимать. Моралисты и историки прославляли древних героев Рима за бедность; в доказательство принято было говорить, что их земельный надел составлял семь югеров (примерно 385х500 м). На фоне имений, занимавших тысячи югеров, это выглядело не более чем назидательной басней. Но при выводе колоний размер предоставляемых участков, как выясняется, был действительно ориентирован на те же семь югеров, т. е. цифра эта не выдумана, она отражала некоторую норму — психологическую и в то же время реальную. По-видимому, бесспорны неоднократно засвидетельствованные демонстративные отказы полководцев использовать военную добычу для личного обогащения — бессребреничество могло, следовательно, играть роль не только идеала, но в определенных случаях также и регулятора практического поведения — одно было неотделимо от другого.

С точки зрения методологической подобные примеры — а число их можно было бы бесконечно множить (некоторые будут приведены ниже) — подтверждают актуальность анализа общественно-исторических мифов для понимания культуры в свете требований сегодняшнего гуманитарного знания. В социально-экономическом и политико-идеологическом обобщении решающую важность для исторической картины Рима имеют те процессы истории, которые принято называть «объективными и магистральными»: постоянные грабительские войны, углубляющаяся имущественная дифференциация, разорение значительной части крестьянства, появление эстетики сверхпотребления. Все это, действительно, непреложные факты, образующие одну из очевидных тенденций общественного развития античного мира в целом и Древнего Рима в первую очередь. Для аналитической науки XIX и первой половины XX в. это и есть единственная подлинная объективно доказуемая реальность истории, обстоятельства же и факты, приведенные нами выше, маргинальны и несущественны; они в лучшем случае заслуживают нескольких строк петитом после подробной характеристики «магистральных процессов». Такой взгляд во многом явился реакцией на идеалистически завершенное либеральное восприятие истории античного мира в эпоху классицизма и Просвещения, когда, опираясь в основном на самооценку греков и римлян, почти не привлекая контрольный материал, был создан образ, отражавший не столько эмпирическую реальность античного мира, сколько его миф — спокойное равновесие личности и общества, гражданскую доблесть и пламенный патриотизм, классическое величавое искусство. Ради торжества положительной науки и научно выверенной истины историки XIX в. потребовали отказаться от учета мифологизированных самооценок греков и римлян и увидеть единственную цель исторических реконструкций в том, чтобы установить, по словам знаменитого немецкого историка середины прошлого века Л. фон Ранке,

«как оно было на самом деле». Это требование предполагало предметность, строгость и доказательность исторического исследования. И реализация его стала большим прогрессом исторической науки; без результатов, полученных ею, мы не смогли бы сегодня работать. Только очень важно понять, что строгость и точность обеспечиваются не умением пройти сквозь сознание времени, сквозь его образ и мифы и не умением выводить исторических деятелей прошлого «на чистую воду», изымая их для этого из атмосферы мифа, а верным пониманием самой этой атмосферы, способностью увидеть в ней людей и события, ибо лишь так-то ведь и «было на самом деле». «На самом деле» были не только неистовая социальная рознь между земельной аристократией и ремесленным людом в городах древней Эллады, но и преданное служение полководцев, вышедших из той же аристократии, своему городу «поверх жизненных обстоятельств», т. е. одновременно и реальному городу и его мифу. «На самом деле» были не только установление военной диктатуры императора Августа, основателя империи Рима, но и преданность его институтам, опиравшимся на традиции общины и на мифологизированные представления о власти как защитнице народа. Недаром историки римского права пишут о взаимном наложении в Риме правовых норм и архаических социальных представлений, «так что две системы не поддаются строгому различению даже по форме применения»¹⁹. В области общественно-исторической эмпирии акцент лежит на дисгармонии практики и идеала, в сфере культуры — на их опосредовании в общественно-историческом мифе.

Лекция четвертая

Объекты и методы культурно-исторического познания. Общественные мифы и социально-историческая мифология (окончание).

Текст, его интерпретация и ее пределы

ВОЗВЫШАЯСЬ над частными интересами отдельных людей и групп и рассматривая их всегда лишь в соотношении с целым, а самое это целое — в его сублимированной, идеализированной и тем самым нормативной форме, миф выступает как сила, гармонизирующая общественные противоречия. На этом основана связь социально-исторического мифа с культурой: как мы пом-

ним из первой лекции, назначение культуры как раз и состоит в осмыслении общественно-исторических противоречий, т. е. в «снятии» их в познании, в духе и слове. Культура, другими словами, как и общественно-исторический миф, несет в себе гармонизирующее начало социального бытия, взаимодействуя с мифом и вбирая его в себя как составную часть. Взаимодействие и поглощение происходит тем естественнее, что дело в таких случаях касается культуры как сферы общественных отношений и общественного поведения, как сферы народной ментальности, в которой и живут общественно-исторические мифы. Выступая в качестве гармонизирующего регулятора общественной жизни, миф как культурная сила оказывается в сфере интересов и в сфере воздействия государства: задача последнего состоит в обеспечении успешной жизнедеятельности гражданского коллектива, следовательно — не только в использовании, но и в преодолении его общественных противоречий, в подчинении их задачам выживания и развития государственного целого.

Можно выделить несколько типов взаимоотношений между социальным мифом как культурно-исторической силой и государством. Эти типы отношений важно учитывать при конкретном анализе культурных ситуаций в разного рода обществах и на разных этапах исторического развития.

Истории известны культуры, целиком ориентированные на общественно-исторический миф данного общества или соответственно данного государства. Таковой является прежде всего античная культура. «Субстанция государственной жизни, — писал Гегель во втором томе своей "Эстетики", — была столь же погружена в индивидов, как и последние искали свою собственную свободу только во всеобщих задачах целого»²⁰. Слова эти были сказаны о Греции, но в равной (если не в большей) степени приложимы и к Риму. Они ориентированы на миф античного мира, но, как мы убедились, на тот миф, который, не совпадая с общественной практикой и идеализируя ее, постоянно на нее воздействовал, был ее частью. Иллюстрацией и подтверждением слов Гегеля в обоих указанных смыслах могла бы служить речь правителя Афин Перикла (ок. 490—429 гг. до н. э.) над телами погибших афинских воинов (Фукидид)²¹ и строки римского поэта Луцилия (ок. 180—102 гг. до н. э.):

«Надо сначала о благе отчизны подумать,
После о благе семьи и потом уже толь о нашем».

Подобную же ситуацию отражает и античная скульптура, особенно в том ее варианте, который был ориентирован на передачу индивидуальных черт человека, но всегда в обобщенно-идеализированном аспекте. Примечательно, что в рамках этой мифологизированной системы и индивидуальные, частные интересы и особенности, сам принцип индивидуальности всегда опосредованы бытием целого, либо диалек-

тически противоречиво, как в трагедии, либо демонстративно противопоставляя себя ему, как в условной анакреонтике, — настолько демонстративно, что внутренняя непреложность мифологизированной нормы целого может не ощущаться.

Если античный человек, в значительной мере еще погруженный в общинно-родовые связи, мог воспринимать норму мифологизированной коллективности как нечто от себя отличное, но и от себя неотделимое, то возрождение подобной нормы в XX столетии происходило совсем в иной социокультурной ситуации. Многообразные мифы XX столетия порождены все той же общей дихотомией всех социально-исторических мифов, но выступающей здесь в особенных условиях. Личность и целое деполяризованы, разведены; экзистенциальный, замкнутый в своей субъективности, ревниво оберегающий свои «права человека» индивид и отчужденный в своей всеобщности социально-политический мир вечно противостоят друг другу, в то же время остро сознавая недопустимость этого противостояния и стремясь его преодолеть. В первой половине XX в. сплоченность, радость преодоления собственной единичности, коллективное напряжение во имя идеала образовывали ту тональность общественного бытия, которая отвечала этим ценностям, обуславливала проникновение их в жизнь и в то же время стремилась подавить то, что на этой стадии уже подавлено быть не могло, — автономную индивидуальность, самостоятельность нравственного и жизненного выбора. Идеал требует «наступить на горло собственной песне», но делает это человек охотно, из сознания собственной исторической ответственности, и потому соотносит с идеалом свое практическое поведение — одновременно и добровольно, и вопреки себе. Это и есть классическая ситуация мифа. Если говорить сейчас не о социально-экономических или политико-идеологических факторах, а о массовой психологии и культуре, то именно отсюда возникают в первой половине XX в. тоталитарные мифы и соответствующая им жизненная практика.

В истории культуры прослеживаются и другие варианты общественных мифов. Во всех случаях они остаются мощными регуляторами исторического поведения, формируют модели высокой Культуры, сказываются в искусстве и в то же время пронизывают повседневность, быт. Без выявления их, раскрытия их общих черт, делающих социальный миф социальным мифом, и специфических черт, присущих каждой отдельной его форме, историк культуры вряд ли может выполнить задачи, стоящие перед ним сегодня.

Текст. В теории и истории культуры словом «текст» обозначается любая относительно упорядоченная и относительно замкнутая знаковая система независимо от ее материальной природы: стихотворение есть в такой же мере текст, как придворный этикет определенной страны и эпохи или набор сигналов светофора. Одну из коренных проблем современной теории и истории культуры составляют отноше-

ния между так понятым текстом и внетекстовой реальностью, или, другими словами, проблема истолкования текста, или, как она иногда еще обозначается, проблема герменевтики текста.

Исходная суть проблемы станет ясной из следующего примера.

«Гамлет» Шекспира был написан в 1601 г. и отражал духовную проблематику Позднего Возрождения в ее специфически английском варианте. Несмотря на позднейшие филологические и палеографические уточнения, текст трагедии в основном не менялся. При всех последующих прочтениях он именно в таком виде мог быть принят за исходный пункт семиотического анализа — означающее. Этот в общем постоянный текст был прочитан Гёте в 1796 г. в романе «Годы учения Вильгельма Мейстера» глазами своего поколения, несшего в себе совсем иной исторический опыт, нежели поколение Шекспира, — опыт конца XVIII в., с его революционными потрясениями, этикой и эстетикой героической ответственности за ход истории. «Мне ясно, — говорит герой романа, — что хотел изобразить Шекспир: великое деяние, возложенное на душу, которой это деяние не под силу. В этом смысле, по-моему, пьеса и разработана на всем протяжении своем. Здесь дуб посажен в драгоценный сосуд, которому годится принять в свое лоно лишь нежные цветы, корни распирают сосуд, и он гибнет»²². Обратим внимание на начальные слова: через два века герою раскрылось содержание текста, остававшегося неизменным все это время, но подобному толкованию, кажется, никогда не подвергавшегося.

Миновали два поколения, и в 1860 г. И.С. Тургенев выступает со своей знаменитой речью «Гамлет и Дон Кихот». Верный опыту своего поколения, опыту людей сороковых годов, и складывающимся традициям русской интеллигенции, он выше всего ценит служение «идее» — свободе, народу, просвещению. Все тот же образ принца датского приобретает совершенно другой смысл. «Дон Кихот энтузиаст, служитель идеи и поэтому обвеян ее сиянием. Что же представляет собой Гамлет? Анализ прежде всего и эгоизм, а потому безверие. Он весь живет для самого себя, он эгоист; <...> он скептик — и вечно возится и носится сам с собою; он постоянно занят не своей обязанностью, а своим положением». Проходит еще три поколения, меняется страна, меняется мир, меняется взгляд на прошлое и на его великое искусство. 1964 год. Советский режиссер Г. Козинцев снимает фильм «Гамлет». Атмосфера времени сосредоточена вокруг проблемы духовной независимости, способности человека отстоять свою внутреннюю свободу и самостоятельность поведения и под чудовишным прессом тоталитарно-тюремной государственности. «Дания — тюрьма». «Тюрьма» отстроена из тяжелого грубого камня, заполняющего декоративный фон фильма. В контрасте с ним стихией Гамлета оказывается вода — легкая морская влага, солнечными брызгами взлетающая над тяжелыми утесами. Именно так, на фоне летучей пены свободного моря произносит Гамлет свой монолог «Быть или не быть».

Если речь идет об одном и том же произведении — трагедии, написанной Вильямом Шекспиром в Англии в 1601 г. то что же менялось на протяжении четырех столетий? Менялось, вполне очевидно, сознание воспринимающего времени. Значит, говоря семиотически, менялись означаемые. Но может ли при столь радикальных изменениях означаемого остаться неизменным само означающее? Ведь оно — часть знака, а следовательно, часть смысла и не может быть сведено к орфографически-типографской приемственности изданий. Как слагаемое смысла оно тоже включено в жизнь культуры, т. е. в ее развитие, в ее обновление. Ну, а тогда один и тот же ли текст (не только как типографскую реальность, но и как реальность культуры) читали Гёте, Тургенев и Смоктуновский? И остается ли такой текст в истории культуры равным самому себе — одним и тем же текстом?

Возникающую таким образом проблему М.М. Бахтин обозначил в свое время как *проблему границ текста*. Для ее постановки и решения наибольшее значение имеют работы самого М.М. Бахтина (в первую очередь «Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках» и «К методологии литературоведения»)²³ и Р. Барта (в первую очередь «От произведения к тексту»²⁴). Для постановки и решения проблемы границ текста существенную роль играет также давняя, относящаяся еще к тридцатым годам работа В. Беньямина «Произведение искусства в век его технической воспроизводимости»²⁵.

Из приведенного выше примера с «Гамлетом» следуют по крайней мере два вывода, важные для теории текста и проблемы его границ, и один требующий ответа вопрос. Первый вывод — знаковая система (в данном случае произведение искусства) не остается раз и навсегда тем, чем оно было при своем создании; в дальнейшем движении культуры оно оживает всякий раз заново в смене своих интерпретаций, каждая из которых обнаруживает в нем новые смыслы и тем самым порождает новые и новые его облики. И второй вывод — между первоначально оформившимся произведением и позднейшими его обликами прелегает принципиальная грань. До нее произведение дано нам таким, каким оно задумано и создано автором, замысел запечатлен в самой плоти произведения, явствуя из высказанного или растворенного в тексте авторского комментария к нему, из реакции современников. В таком облике произведение несет в себе всю неповторимость места и времени своего возникновения. Совокупность этих признаков образует то, что В. Беньямин в упомянутой выше работе назвал *аурой* произведения — свидетельством и залогом его исходной доподлинности, исторической однократности. В дальнейших же фазах своего существования произведение насыщается новыми смыслами, вложенными воспринимающим временем и тем самым более или менее отходящими от того, который отразился в его ауре; эти смыслы не просто обнаруживаются в произведении каждый раз интерпретирующим его временем, но в какой-то мере создаются этим временем. Отсюда не-

избежно вытекает вопрос: где проходит граница, отделяющая порожденные культурно-историческим воздействием облики и смыслы **данного** произведения от тех его обликов и смыслов, в которых это произведение уже перестает быть данным и которые уже целиком порождены интерпретирующим временем и высказываются скорее по поводу произведения, чем о нем. Если мы ощущаем толкования Гёте, Тургенева и Смоктуновского как толкования **шекспировского «Гамлета»**, то готовы ли мы признать таковыми же фрейдистские интерпретации, полагающие суть трагедии в противоестественном влечении принца к матери? Соответственно до какого момента исследование остается предметным и историческим, а выводы из него — доказуемыми и верифицируемыми, другими словами, остается в сфере науки, а с какого момента становится **проекцией** сегодняшних веяний, забот и ассоциаций на более или менее случайно приуроченный к ним исторический материал, т. е. в лучшем случае становится эссеистикой, а в худшем — просто фантазией?

Для разрешения описанной ситуации необходимо прежде всего различать «произведение» и «Текст» (с большой буквы)²⁶. «В противовес произведению, — писал Р. Барт в статье «От произведения к тексту», — традиционному понятию, которое издавна и по сей день мыслится, так сказать, по-ньютоновски, возникает потребность в новом объекте, полученном в результате сдвига или преобразования прежних категорий. Таким объектом является Текст <...> Различие здесь вот в чем: произведение есть вещественный фрагмент, занимающий определенную часть книжного пространства (например, в библиотеке), а Текст — поле методологических операций (т. е. операций сознания и восприятия, связанных с философией и культурой. — Г. К.) <...> Произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому. Этому означаемому можно приписывать два вида значимости: либо мы полагаем его явным, и тогда произведение служит объектом науки о буквальных значениях (филологии), либо мы считаем это означаемое тайным, глубинным, его нужно искать, и тогда произведение подлежит ведению герменевтики, интерпретации <...> Тексту присуща множественность. Это значит, что у него не просто несколько смыслов, но что в нем осуществляется сама множественность смысла как таковая — множественность неустраимая, а не просто допустимая (в своей множественности заложенное в тексте означаемое оказывает обратное влияние на означающее, насыщая его новыми смыслами, меняя его. — Г. К.)». «Порождение означающего в поле Текста происходит вечно»²⁷.

Изложенная здесь схема: произведение с его аурой, реализующее замысел автора и непосредственно данное своему времени — последующие его восприятия сменяющимися друг друга культурными слоями — изменение связанных с произведением означаемых в процессе последовательных восприятий — изменение под их воздействием также и представленных в произведении означающих — переплавка в резуль-

тате всех этих изменений «произведения» в «Текст» — постоянное обновление Текста и порождение новых смыслов как выражение его принципиальной сущности характеризует жизнь культуры в целом и приложима не только к произведениям литературы и искусства, но и к историческим персонажам и ситуациям. Цицерон для итальянских гуманистов XV в., например, есть прежде всего воплощенная норма языка и стиля, для французских революционеров конца XVIII в. — борец с произволом, беззаконием и жестокостью (главным образом в лице Катилины и Антония), для идеологов складывающегося и развитого империализма конца XIX — начала XX столетия — болтун, воплощающий слабость, наивность и неумелое приспособленчество либералов. Каждый, кто много и внимательно читал Цицерона, не мог не заметить, что любая из этих трактовок имеет основания в его жизни и сочинениях; лишь в своей совокупности складываются они в целостный, хотя и противоречивый образ, подводящий итог предшествующим интерпретациям и открытый взгляду нашего времени. Так же обстоит дело с историческими понятиями и величинами вроде, например, империи как типа государственной организации или цезаризма как политического режима и типа исторического поведения.

Заложенное в схеме Барта противопоставление филологии и культурологической герменевтики чревато опасностью, которую автор недооценивал и которая широко реализовалась в последующие годы. Подобное противопоставление таило в себе угрозу признать филологический анализ областью основанного на объективных фактах и потому ответственного научного знания, с его установкой на посильное обнаружение истины, а герменевтику культуры — сферой тотальной относительности, зыбкой игры возникающих и ускользающих смыслов, где наука, в сущности, перестает быть собственно наукой, а понятие истины предстает как рецидив старомодного догматизма. Практика культурологических исследований доказывает, что угроза эта действительно реальна, но преодолима. Есть по крайней мере два обстоятельства, позволяющие ее преодолеть — принцип системности и принцип ненарушимости связи «произведения» с «Текстом».

Воспользуемся в качестве примера повестью И. С. Тургенева «Вешние воды» (1871). В основе ее лежит автобиографический материал. Главный персонаж повести Санин приезжает во Франкфурт весной 1840 г. на обратном пути из Италии в Россию, знакомится с местной девушкой, попросившей его помочь ей привести в чувство неожиданно упавшего в обморок брата, влюбляется и обручается с ней, но вскоре переживает неожиданно охватившую его страсть к другой женщине и покорно следует за ней в ее дальнейших разъездах. Все (или почти все) эти события точно повторяют обстоятельства жизни Тургенева. Есть свидетельства самого автора и его современников, подтверждающие именно такой характер повести, есть свидетельства критики и прессы, увидевшей в ней лишь любовную фабулу, психологический

эпюд и не усмотревшей никакого иного содержания. Это безусловно «произведение» в бартовском смысле слова. Соответственно мы можем с полными документальными основаниями, оставаясь в пределах бесспорно доказуемой истины, утверждать, что перед нами воспоминания немолодого писателя о своей молодости и ее времени, т. е. о сороковых годах прошлого века, и видеть в Санине типичного представителя той эпохи.

Но повесть создавалась в 1871-1872 гг. в совершенно иной общественной и культурной атмосфере, когда на первый план выдвинулась в качестве научно-исторической проблема, в сороковые годы еще жившая скорее в виде умонастроения в интеллигентских кружках, — проблема самобытности русского пути развития и русского национального психологического типа в их сопоставлении с западным путем развития и западным психологическим типом. У Тургенева об этой проблеме не говорится ни слова, и если бы мы, исходя лишь из времени написания и его атмосферы, стали утверждать, что именно данное содержание образует Текст повести и на этом основании искать «новые означающие в поле Текста», то рисковали бы впасть в субъективность и произвол. Но впадать в них необязательно, если учесть, во-первых, что каждую из героинь характеризуют те черты, которые Тургенев рассматривал как типично западные в первой из своих героинь, Джемме, и как типично русские во второй — Марии Николаевне Полозовой. В системе новых означаемых — идейных контрверз 1870-х гг. — эти черты и их контраст начинают действительно читаться как обновленные означающие, но означающие, не возникшие в Тексте, а заложенные в «произведении» и очевидно, наглядно, осязаемо развившиеся из означенных конрверз времени. Субъективности и произвола при переводе «произведения» в Текст можно избежать, во-вторых, если выяснить, опирается ли новое прочтение на единичные (и в этом смысле случайные) элементы повествования, на единичные (и в этом смысле также случайные) факты окружающей культурной атмосферы или и эти элементы и эти факты взаимосвязаны, подтверждают друг друга, т. е. образуют систему. И в плане означающих и в плане означаемых системный характер обнаруживается весьма отчетливо: о порядливости, честности и чистоте Джеммы и ее семьи, неотделимых от практицизма, материальных интересов и деловитости, говорится столь же подробно и многократно, как и о прекраснодушии, мягкости и благородстве Санина или о страстности и безудержности, помноженных на хитрость и полуварварское коварство, о простонародном происхождении его второй любви — Полозовой. Точно так же и трактовка этой противоположности — с данным содержанием, с иным или даже обратным — представлена в культуре времени не единичными суждениями, а влиятельными и популярными сочинениями Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.А. Некрасова, Ф.М. Достоевского, Н.С. Лескова. Перед нами, таким образом, Текст: повесть вступила в ассоциативную

связь с новой культурно-исторической системой; при учете данной стороны дела содержание ее определенным образом обновляется, а значит в какой-то мере иной стала в акте восприятия и сама повесть. Указанная связь не документируется: бесспорных доказательств зависимости так понятого сюжета от так понятой атмосферы времени нет; Тургенев ее не комментирует; никто из перечисленных авторов на нее не ссылается. И тем не менее насилия над текстом тоже нет — ни над его прямыми реалиями, ни над диагнозом времени, подтвержденным столь многими данными философии, литературы и искусства тех лет. Есть обнаружение жизни того же сочинения сквозь поколения.

Однако при культурологическом анализе можно столкнуться с еще одной, дальнейшей фазой движения текста: в повести явно ощутимы античные реминисценции. В образе Джеммы они заключены в постоянных сравнениях ее с античной скульптурой, в образе Полозовой — в прямых цитатных переключках той сцены, где она выступает главным действующим лицом, в полный рост, с одним из эпизодов IV песни «Энеиды» Вергилия. Реминисценции эти в тексте еще более разрежены и локальны, еще менее очевидны и прощупываются с трудом. Но они «читаются» на фоне воззрений на античность как на царство «дионисийских» страстей и инстинктов, «дионисийского» отрицания всякой устойчивости и трезвой жизнедеятельности тех воззрений, которые в годы, когда Тургенев работал над «Вешними водами», исподволь складывались и нашли себе одно из первых, особенно ярких проявлений в «Происхождении трагедии из духа музыки» Ницше (1871). Тургенев Ницше не знал, но он жил в свое время и своим временем. Можем ли мы связывать дальнейшее движение текста повести со столь зыбкими, только еще рождающимися веяниями времени, читать их как новые означаемые и обнаруживать в означющих их проекцию, их воздействие? Да, можем, раз античные блики очевидно лежат на страницах повести; они не часты, но в высшей степени содержательны, раз они нет-нет да и отождествляются с конкретными произведениями римской литературы, раз в биографии Тургенева документируются постоянный интерес к античности, к римской литературе и обширные познания в этой области, раз интуиция дионисийства выражена у Ницше и может быть с достаточными основаниями угадана у Тургенева. И в то же время — нет, не можем, ибо ни одного слова об этом у Тургенева нет, никто из современников эту тему не увидел, совпадение взглядов Ницше и Тургенева носит общий характер, не опирается на конкретные реалии текста и скорее ощутимо, нежели доказуемо.

Перед нами столь частый и столь важный для культурно-исторических исследований, для всей теории культуры пограничный случай. Живое движение постоянно возникающих и постоянно обновляющихся смыслов, резонирующих с новыми веяниями времени, внятно, но нетвердо, не отлившись в форму, тяготеет к выходу за пределы

строго научного познания, ставит перед наукой о культуре задачи и создает в ней тупики, которые характеризуют ее сегодняшнее состояние.

О них — наша следующая лекция.

Лекция пятая

Коренное противоречие культурно-исторического познания и перспективы его преодоления

НА ПРОТЯЖЕНИИ всего XX столетия в центре философской рефлексии находилось противоречие между жизнью как предметом познания и наукой как средством познания. Если понимать культуру в том смысле, в каком она предстает сегодня и рассматривается в настоящих лекциях, т. е. как отражение исторической жизни во всей ее непосредственности в сознании участников, то противоречие это становится свойственным и познанию культуры, и отношениям ее с наукой, по крайней мере с наукой классической. Основной методологический вывод из всех многочисленных дискуссий на эту тему сформулировал в 1979 г. итальянский историк К. Гинзбург: «Направление, которое приобрели естественные науки со времен Галилея, поставило гуманитарные науки перед неприятной дилеммой: либо принять слабый научный статус, чтобы прийти к значительным результатам, либо принять сильный научный статус, чтобы прийти к результатам малозначительным»²⁸. Противоречие, здесь констатированное, состоит в том, что «галилеевская» парадигма познания обеспечивает сильный научный статус, т. е. является наукой в собственном смысле слова, предполагающей самостоятельность выводов и их верификацию, тогда как гуманитарное, культурно-историческое познание тяготеет к постижению действительности в непосредственной данности, в непрестанном течении и бесконечном многообразии, причем переживание этой действительности, составляющее содержание культуры, отражает ее на неповторимо личном, эмоциональном и экзистенциальном уровне. Вполне очевидно, что здесь остается мало места четкому логическому анализу, широкому обобщению строго однородных фактов и основанной на такой однородности их верификации. Вопрос, другими словами, ставится так: может ли историк, и если да, то как, согласовать в своей ра-

боте те два взаимоисключающих императива, перед которыми он оказался? Один — верность научно доказуемой истине, ориентированной на структурированный, т. е. единственный доступный науке и, следовательно, отвлеченный от живой многоликости образ действительности. Другой — верность установке на улавливание процессов культурно-исторического развития в их непосредственной данности, изменчивости, опосредованности индивидуальным или групповым переживанием, значит — в их неструктурированности и, по этой причине, галилеевской науке «сильного статуса» неподведомственной.

Следующий пример разъяснит суть описанной ситуации. Отмена крепостного права в России в 1861 г. положила конец относительной социальной устойчивости, присущей русской деревне на протяжении XVI, XVII, XVIII вв., и знаменовала начало значительной неустойчивости социального положения большинства крестьян, т. е. значительной социальной подвижности. Этот процесс был описан квалифицированными профессиональными историками в рамках вполне «галилеевской парадигмы». «До конца 50-х гг. XIX в. структура характеризовалась сравнительно устойчивым соотношением социальных слоев крестьянства: богатые — 10-16%, средние — 48-54%, бедные — 30-42%». В течение десятилетий, последовавших за реформой, средняя прослойка «размылась» и составляла всего около 23% всех крестьян, на долю бедной и богатой групп приходилось соответственно 59 и 18% всех крестьян. Одновременно со снижением доли крестьян-средняков в пореформенное время наблюдались пролетаризация одной части крестьянства и обуржуазивание другой, т. е. происходила социальная дифференциация деревни, рост богатства на одном полюсе и бедности — на другом. Имущественная неоднородность крестьянства за вторую половину XIX в. возросла примерно вдвое, в то время как в течение XVI — первой половины XIX в. она практически не изменилась»²⁹. Вполне очевидно, во-первых, что в рамках чисто научного «галилеевского» анализа (при условии, что он был проведен корректно, в чем, в данном случае, сомневаться, кажется, не приходится) получены надежные, верифицируемые результаты. Не менее очевидно, во-вторых, что несмотря на это (или, вернее, именно в силу этого) они практически ничего не дают для понимания того, что означал данный процесс для каждого крестьянина, что чувствовал крестьянин, привыкнув к относительно стабильному существованию, а теперь, утратив эту опору, как переживал он свалившуюся на него «волю».

Другими словами, как был пережит описанный процесс его участниками, как отразился он на их видении мира, стереотипах поведения, повседневном существовании — короче говоря, каково было культурно-антропологическое слагаемое исторических перемен, а тем самым — реальный ход истории? Значительное, неоднократно подтвержденное сопротивление реформе не только сверху, но и снизу, со стороны крестьян, придает этому вопросу всю его весомость.

Книга Б. Миронова, видного отечественного историка, из которой заимствован приведенный анализ, появилась в то время, когда стало ясно, что гуманитарное познание в его теперешнем состоянии требует ответа на перечисленные вопросы, т. е. не может исчерпываться «галилеевской парадигмой», хотя не может от нее и отказаться до тех пор, пока целью научного исследования остается установление объективной проверяемой истины. Чувствуя это противоречие, автор вводит понятие «скрытой информации», которую историк должен вычитывать из источников, если он хочет ввести в свое исследование элемент, названный нами культурно-антропологическим, хотя ясно, что это лишь движение в сторону решения задачи, а не самое решение, которое в полном объеме, по-видимому, в рамках «галилеевской парадигмы» в принципе найдено быть не может. Так же обстоит дело с апелляцией автора к социологии, под которой он понимает не так называемую понимающую социологию (она могла бы дать ему гораздо больше для разрешения трудностей, его занимающих), а опять-таки дисциплину все того же «галилеевского» типа. Полюса противоречия здесь осознаны, обозначены, но попытка это противоречие «снять», оставаясь в рамках традиционной науки с ее набором требований, путем слияния нескольких равно «галилеевских» научных подходов могла лишь подтвердить существование противоречия и его на этом пути неустранимость.

Дело в том, что означенное противоречие между научным в собственном смысле слова характером познания и его предметом, которым стало то общественное и духовное состояние, что мы условились называть культурой повседневности, родилось не в сфере познания, а в сфере культурно-исторического бытия и коренится в самом состоянии культуры и общества конца XX столетия, в той эволюции, которую они пережили после 1960-х гг.

Перечитаем заключительные, относящиеся к шестидесятым годам, страницы второй лекции настоящего раздела. Это время было заполнено протестами против всех форм социума и культуры, которые подчиняли человека вне его лежащим, коллективистским нормам. Отныне требовались: не государственный истеблишмент, а маргинальное сообщество; не брак, разрешенный мэрией и скрепленный ее свидетельством, а свободное сожителство, пресловутая сексуальная революция; не профессиональное искусство, престижный статус которого удостоверен дипломом консерватории или художественной академии, а искусство самодеятельное — от рок музыки до прославленных фильмов «новой волны», снятых кем угодно ручной любительской камерой. В том же русле шли и изменения, пережитые наукой того времени. Хорошее представление о них дает описанный нами в третьей лекции переход от семиотики текста к семиотике повседневности. Общий их смысл опять-таки состоял в перенесении акцента в исследуемой картине мира и общества со структурируемой действительности, под-

чиненной четко выявляемым закономерностям на действительность в ее неустойчивости, локальном многообразии и неструктурированности.

Этот общий смысл происшедших изменений был не так давно хорошо описан знаменитым химиком, нобелевским лауреатом, И. Пригожиным. «Обратимость и жесткий детерминизм в окружающем нас мире применимы только в простых предельных случаях. Необратимость и случайность отныне рассматриваются не как исключение, а как общее правило»³⁰. «Лишь искусственное может быть детерминированным и обратимым. Естественное же непременно содержит случайности и необратимости»³¹. «Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже историей»³².

У всех описанных перемен, из которых и родилась наука о культуре в ее теперешнем понимании, был общий знаменатель. Он основывался на том, что рациональное, структурное и в этом смысле устойчивое начало жизни и культуры дано непреложно всякому здоровому сознанию, а потому объединяет социум, утверждает общую для его членов норму. Случайное же, текучее и неуловимое воспринимается каждым индивидуальным сознанием по-своему, опирается на его неповторимые особенности и общественно-культурный опыт личности и потому, утверждая индивидуальный принцип, противопоставляет личность общественному целому, усиливает центробежные тенденции в социуме. «Дважды два — четыре» повторялось миллионы раз потому, что оно фактически верно и едино для всех; «Я Вас люблю» тоже повторялось миллионы раз, но это утверждение не посто о факте, а о переживании и потому каждый раз значит нечто неповторимое, иное, необщее. Общественный и культурный этос, возникший из потребности уйти из безнадежно скомпрометировавшего себя коллективизма, рационально общезначимых объяснений всего, что происходит в природе и обществе, был не просто характеристикой определенного культурного состояния. Он отражал назревший в течение по крайней мере двух столетий полный и универсальный разрыв между индивидом и общественным целым, который Маркс вслед за Гегелем называл отчуждением, современные социологи вслед за Дюркгеймом — аномией, философствующие политологи — абстракцией, а писатели — заброшенностью человека в современном обществе³³.

Отличительная особенность шестидесятых годов состояла в том, что то была последняя на памяти ныне живущих поколений эпоха, когда этот разрыв был очевиден, сказывался в системе ценностей и атмосфере времени, но представлял еще в компенсированном виде. Отрицание идеалов и норм предполагало поиск других идеалов и норм, неприязнь к макроколлективному бытию уравнивалась этикой и эстетикой бытия микрогруппового, недоверие к «сциентизму», т. е. к науке как области общезначимых, следовательно, всеобщих, а значит, догматических истин, — стремлением построить новые научные пара-

дигмы, способные научно же проникнуть и в деструктурированную реальность. Короче, контркультура реализовалась еще в рамках культуры, одинокий человек — еще в рамках идеализированно мыслимого социума. Отсюда такие черты и процессы эпохи, как поиски «социализма с человеческим лицом» во Франции и России, в Польше и Чехословакии; построение гуманитарной науки, объектом которой стали социальная психология, сексуальное поведение, «глубинная социальная реальность» и «историческая повседневность»; музейный бум — бесконечные очереди к прославленным мировым шедеврам старого искусства, — созданный главным образом все отрицающими бородастыми маргиналами в свитерах и джинсах; тяготение становищ хиппи к наиболее престижным вековым заповедным местам традиционной культуры — площади Испании в Риме, Дубровнику в тогдашней Югославии, Трафальгарской площади в Лондоне; всемирная популярность фильмов и шлягеров, прославлявших свободную, но культуру, маргинально-молодежную, но солидарность: «А теперь все вместе» Дж. Леннона или «Возьмемся за руки, друзья» Б. Окуджавы.

Наука о культуре с равным ударением на обоих словах, которую мы изучаем сегодня, в «наше время», родилась из этого исходного состояния — из перспективы соединения вроде бы несоединимого: верности реальной жизни в повседневной непосредственной данности и верности научной истине как залого ценности и смысла ее познания. Соединению этому пришлось почти тут же подвергнуться тяжелейшему испытанию, длящемуся до сих пор. Окружающая действительность, наступившая после шестидесятых годов и того относительного равновесного состояния, что они несли в себе, основанного и на общественно-исторической эмпирии тех лет, и на коррекции ее мифами времени, во многом вернулась к фундаментальному разрыву личности и целого, который всегда, на протяжении всего XX в. образовывал его подспудную реальность. Свидетельством этого являются заполняющие последние десятилетия века тенденции, которые принято обозначать именем постмодернизма с его абсолютизацией личной независимости и отрицанием всего, что воссоздает коллективные связи и объединяет людей, в том числе — рациональность логики доказуемой истины, т. е. науки в собственном, прямом смысле слова, и, в качестве их изнанки, — тенденции ко всякого рода фундаментализму, требующему вернуться к растворению личности в канонах веры, традиции, нации, государства. Столь распространенное сегодня и обрисованное нами ранее ощущение невозможности последовательного соединения общезначимости научных выводов и абсолютной индивидуальности изучаемого материала культуры растет отсюда, представляет собой частное проявление фундаментального характера эпохи. В результате те жизненные предпосылки научной методологии, которые обусловлены временем и живут в каждом чутком к нему исследователе, выступают в виде противоречия. Они дают основания полагать, что в соответст-

вии с природой человеческого общества, всегда представляющего собой арену противоречивого равновесия личности и общественного целого существует необходимость — и возможность — рационального (т. е. общезначимого) познания любой действительности, в том числе и индивидуально дифференцированной, необщезначимой. И они же, жизненные предпосылки, дают основание полагать, что в соответствии с доминирующей тенденцией непосредственно переживаемого общественного состояния и радикального расхождения в нем всего лично человеческого и общезначимого, т. е. антропологической реальности и науки, такое познание, если и не исключено, то всегда остается искусственным, поверхностным.

Каждый, кто приступает к изучению теории и истории культуры или ведет научную работу в данной области, вынужден считаться с обрисованной ситуацией и исходить из нее. Действительно, нельзя отказаться от главной сегодня цели — исследования культуры как переживания истории в ее повседневной и социально-психологической реальности, через которую воспринимаются, в которой живут и создания высокой Культуры. Такого рода подхода требует поступательное развитие науки, всегда движущейся от выявления закономерностей в их наиболее общем и потому абстрактном виде к обнаружению их в конкретности, дифференцированности, индивидуальности реальной действительности, и того же подхода требует культурно-исторический опыт современного исследователя, заданные временем общие параметры его сознания. Действительно, нельзя отказаться от объективной, доказуемой и верифицируемой истины как цели исследования и критерия его качества и отказаться от науки как единственного вида познания, ведущего к этой цели, ибо последовательной альтернативой являются только произвол или принуждение. Неслучайно безразличие к истине воспринималось как угроза нравственному бытию человечества на всем протяжении его истории. Манипуляции с истиной образуют неизбежную черту всех общественных катастроф, которые выпали на долю ныне действующих поколений. Объясняется это тем, что потребность целесообразно ориентироваться в мире и тем самым потребность в практически проверяемой достоверности своих знаний о нем есть коренная генетически заданная установка человеческого сознания, предпосылка выживания. В силу же имманентной коллективности человеческого бытия такая установка предполагает экспансию знаний, оправдавших себя как относительно адекватно отражающих реальность; предполагает, другими словами, интенцию истины. Выражение это меньше всего означает, будто выводы исследования в области наук о культуре могут быть только субъективными в том смысле, что они для одного человека значимы, а для другого нет, но лишь указывает на необходимость убежденности в истине, убежденности, основанной на экзистенциально пережитом лично — и в то же время субъективном — опыте. И наконец, действительно нельзя, в силу все-

го неоднократно повторенного выше, сохранить верность одновременно обоим императивам. Ситуация точнее всего обозначается греческим словом «апория» — «недоумение, безвыходное положение, тупик».

Апория нам задана сегодня объективно, воздействие ее чувствуется на каждом шагу, но не менее объективно задано нам (самим интенсивным развитием гуманитарных наук вообще и науки о культуре в частности) и смягчение апории. Оно обусловлено тем, что сама апория неустранима, как неустранимо противоречие между ее полюсами, но полюса эти могут быть сближены. «Сильный научный статус» не обречен на малозначительность результатов, как не обречена на «слабый научный статус» их значительность: в той мере, в какой и тот и другой «статусы» несут в себе живую умственную энергию, они, не теряя своего принципа, своего существа, обнаруживают способность модифицироваться в поле культуры по ее, культуры, требованиям. Именно такими плодотворными модификациями явились научные подходы, о которых мы говорили в предыдущих лекциях, — семиотика культуры, социально-историческая мифология культуры, герменевтика текста. К ним могут быть добавлены и некоторые более локальные способы сближения полюсов апории — психология малых групп, демография поведения (в особенности сексуального), устная история. Важно также, что ученый, осознавший апорию современного культурно-исторического познания и готовый учитывать порожденные ею требования, может добиться сближения ее полюсов и работа традиционными методами. Такова, например, сравнительно недавно появившаяся итоговая работа по проблеме дуэли и гибели Пушкина³⁴. Она представляет собой собрание только документальных, тщательно выверенных текстов и в этом смысле — работу абсолютно «галилеевскую», верную самым строгим канонам академической науки. Но собраны тексты так, что охватывают все стороны жизни поэта, тем самым давая ясное представление о том, как вырастала трагическая развязка из сдвигов в культуре времени, из трудно формулируемых, но явственно осязаемых изменений самого воздуха времени, его красок и запахов. Они не принадлежат к фактам биографии Пушкина, но складываются в экзистенциальный ее фон. Именно он порождал ощущение изжитости той фазы русской (и европейской) истории, той системы культурных представлений и ценностей, того человеческого типа, которыми Пушкин жил и которые нес в себе. Культурологическая задача исследования явлений культуры в описанном выше смысле термина выполнена здесь полностью и выполнена лишь с теми уступками «слабому научному статусу», которые неизбежны и о которых у нас вскоре пойдет речь. Работы такого типа появляются в последнее время — не часто, но и не слишком редко.

Означает ли все сказанное, что апория современного культурно-исторического познания может быть «преодолена», в смысле — «отме-

нена», что, работая в области истории культуры или приступая к ее познанию, проблему можно просто игнорировать? Нет, не означает. Предопределенная характером времени, историей и состоянием культуры описанная апория сказывается в работе современного историка постоянно, задавая не меньше чем два ее параметра решающей важности.

Во-первых, в той мере, в какой наука о культуре остается современной (т. е. исследует антропологическую реальность истории, ее жизнь) и остается наукой (т. е. призвана гарантировать надежную доказательность выводов), она не может не показывать свое принципиальное несовершенство. Упомянутая только что книга о Пушкине подводит читателя к выводам, которые мы попытались сформулировать выше, и делает их убедительными, но не делает и в принципе не может их сделать полностью доказательными в силу того зазора, который всегда остается между теоретическим познанием и жизнью как таковой. «Теория, мой друг, суха // Но зеленеет жизни древо», — сказано в «Фаусте». Теория, о которой мы толкуем, может и не быть «суха», но стать жизнью и она не может. Абсолютно совершенным исследованием является, например, «Римское государственное право» Т. Моммзена (1876—1887) — совершенным потому, что не выходит за пределы правовой структуры римского государства и мало учитывает, как эта структура корректировалась реальной атмосферой повседневной жизни римлян. Достижение такого совершенства сегодня невозможно, если исследование того же материала стремится решить задачи, вставшие перед ним в наше время. В этом смысле — но только в этом — замечание К. Гинзбурга о неизбежности «слабого научного статуса» остается справедливым. И второе. В описанных условиях традиционные регуляторы исследовательского поведения во многом перестают «работать». Осознав и приняв принципиальное несовершенство того, что он делает, человек лишается стимула стремиться к совершенству. Массовое появление книг и статей, где научная аргументация заменена субъективным мнением автора («кажется»), где сближения и параллели навеяны личными впечатлениями или ассоциациями, а выводы не верифицируются ни на каком уровне и должны приниматься (или не приниматься) на веру, является накладными расходами на работу в условиях апории. Мера таких расходов, однако, не задана этими условиями и зависит от особого параметра научной деятельности, который ранее не был предметом рефлексии и подразумевался в качестве чего-то само собой разумеющегося, а в описанной ситуации становится необходимым и почти решающим: интенция истины как нравственный императив, как свидетельство и залог научной (именно научной!) порядочности, как критерий профессиональной пригодности. Компенсацией разрыва между целью и методом культурно-антропологического исследования, компенсацией его, этого исследования, принципиального несовершенства, оказывается не лично и субъек-

тивно, а содержательно и научно необходимый моральный корректив научной работы. Порожденный центральной апорией общественно-исторического познания кризис научной ответственности, доказуемости истины и профессиональной компетенции делает важнейшим условием дальнейшего положительного развития науки о культуре не логически, а нравственно мотивированную стоическую установку на преодоление этой непреодолимой апории: строго научное, «галилеевское» исследование культурно-исторической жизни как жизни невозможно, но я должен и готов сделать все, чтобы его осуществить, максимально приблизившись к идеалу верифицируемого научного знания, хотя я понимаю, что достичь его мне не удастся, но только сократить разрыв. Это я должен сделать. А иначе зачем я пришел в науку?

Черты культуры, ее нынешняя ситуация, влияние этой ситуации на подход к историческому материалу, методы работы, соответствующие вставшим сегодня целям, пути и условия преодоления возникших трудностей — все это должно облегчить и (надемся) сделать более плодотворным исследование отдельных периодов истории европейской культуры — античности, средневековья, Возрождения.

Примечания

- 1 Слова эти приведены в жизнеописании святого Франциска, называемом «Легенда трех спутников» (1246 г.). Цит. по: *Sabatier P. Vie de S. Fransais d'Assize*. 40-e édition. P., [s. d.] P. 94—95.
- 2 Проблема соотношения этих двух сторон человека была предметом оживленной дискуссии среди историков. См.: *Одиссей: Человек в истории: Личность и общество*. М., 1990.
- 3 *Цицерон. Письма к близким*. V, 12.
- 4 *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию*. I, 1.
- 5 *Федотов Г.П. Певец империи и свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России*. СПб., 1992. Т. 2. С. 146—148.
- 6 См.: *Пукин А.Л. Архитектура Петербурга середины XIX века*. Л., 1990. С. 17.
- 7 *Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.* Л., 1973. Т. 6, ч. 2, гл. 11. С. 90.
- 8 *Рылеев К.Ф. Я ль буду в роковое время... // Декабристы: Антология: В 2 т.* Л., 1975. Т. 1. С. 271.
- 9 *Киреевский И.В. Избранные статьи*. М., 1984. С. 62.
- 10 *Венгеров С.А. Передовой боец славянофильства Константин Аксаков // Венгеров С.А. Собр. соч.* СПб., 1912. Т. 3. С. 49.
- 11 *Прокл. Первоосновы теологии // Прокл. Первоосновы теологии: Гимны*. М., 1993. § 29. С. 33.
- 12 См. их анализ и точную характеристику: *Eco U. Der Einfluß Roman Jakobsons auf die Entwicklung der Semiotik // Die Welt als Zeichen: Klassiker der modernen Semiotik*. Berlin, 1981. S. 190—191. Там же даны указания на соответствующие публикации Якобсона.
- 13 *Лотман Ю.М. Город и время // Метафизика Петербурга — I*. СПб., 1993. С. 84—94.
- 14 *Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т.* М., 1956. Т. 9, ч. 4. С. 148.

- 15 Воспоминания Б.Н. Чичерина: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 239–240.
- 16 Цит. по: Венгеров С.А. Собр. соч. Т. 3. С. 49.
- 17 См. Барт Р. Воображение знака // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 246–252.
- 18 Барт Р. Указ. соч. С. 251.
- 19 Дождев Д.В. Римское частное право. М., 1996. С. 77.
- 20 Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., 1969. Т. 2. С. 149.
- 21 См.: Фукидид. История. II, 35–46.
- 22 Гёте И.В. Годы учения Вильгельма Мейстера // Гёте И.В. Собр. соч.: В 10 т. М., 1978. Т. 7. С. 199.
- 23 См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 281–307; 361–373.
- 24 Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы. С. 413–423.
- 25 Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Бенямин В. Избранные эссе. М., 1996. С. 15–65.
- 26 Терминология эта идет от Барта; Бахтин ею не пользуется, хотя исходит из той же дихотомии.
- 27 Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы. С. 414–417.
- 28 Гинзбург К. Примеры: Уликовая парадигма и ее корни // Новое литературное обозрение. 1994. № 8. С. 51.
- 29 Миронов Б.Н. История и социология. Л., 1984. С. 51–52.
- 30 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 48.
- 31 Там же. С. 50.
- 32 Там же. С. 48.
- 33 См.: Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7. С. 128.
- 34 См.: Абрамович С.Л. Пушкин: Последний год: Хроника: Январь 1836 – январь 1837. М., 1991.

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 Циципионов, 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 нерелексформируемое 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 сакрализировано: 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»¹.

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 безликие 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 Элладе и за пределами Греции: присоединение к дельфийской амфиктионии (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*: сгустком 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 эпик. 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, Веда, 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 примеры².

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»³.

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...»⁴. 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 аллегории⁵.

Позднее близкое аллегорическое истолкование Гомера предложили стоики, которые видели в гомеровских богах элементы природы или природные силы, действующие и на уровне «психики» отдельного 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»⁶.

Позднеллинистическое 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 образом *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 богом⁷. 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»⁸.

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»⁹. О Пиндаре ходила такая легенда: когда поэт был в Дельфах, его спросили, что у него есть для жертвы Аполлону, и поэт ответил: «Пean». 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 «Сивиллиных 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 Ливием¹⁰: перед отправлением в Африку (204 г. до н. э.) Сципион обращается к богам уже не по формуле, подсказанной понтификом, а своими словами. Подобная вольность 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 эпика, 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 эпосов 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»¹¹. 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 тайнств:

«... в иступленье Вакха
Пророческого духа скрыта мощь —
Своим наитьем необорным бог наш
Завесу тайн с грядущего срывает»¹².

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 оргазма как приобщения смертного к участи богов:

«О, как ты счастлив, смертный,
Если, в мире с богами,
Тайнства 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»¹³.

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 выйдет паредром Диониса, которого, по преданию, разорвали на части Титаны — таким образом, герой трагедии, становясь «жертвой», приобщается к «божественному». Подоплека прославления оргазма 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 подчеркнuto «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 Ливия¹⁴ 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»¹⁵. 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...»¹⁶.

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»¹⁷. 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»¹⁸. 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 сходов»¹⁹. 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 приобщался 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.)²⁰.

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»²¹.

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 смерти²².

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 происхождения²³.

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 мистерийной 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 Порфирием²⁴ и близкую таблице Аристотеля, представленной им в «Метафизике» (986 а 22 сл.), с надписями на орфических пластинках, найденных в Ольвии и датированных 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»²⁵. 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 умозрачительно. 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, вневещной 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»²⁶. 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»²⁷. 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»²⁸. 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*²⁹, тогда как пифагорейский способ «воспитания» основан именно на знании³⁰.

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 эуритмии, 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»³¹.

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»³².

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*, *arche*; 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)»³³.

«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»³⁴.

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 фронтонной 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 обнаруженных. 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»³⁵, — 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»³⁶: 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»³⁷.

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»³⁸.

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»³⁹.

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»⁴⁰. Таким образом, одновременно решалось несколько задач: во-первых, широкое строительство привлекало иностранцев, увеличивалась торговля Афин, повышался заработок ремесленников («строители, скульпторы, кузнецы, камнетесы, ювелиры по золоту и слоновой кости, живописцы, эмалировщики, резчики, ...купцы, матросы и лощманы, ...каретники, извозчики, погонщики мулов, ...канатные мастера, ткачи, седельщики, рабочие, занимающиеся прокладкой дорог, ...рудодокопы»⁴⁰), 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»⁴¹.

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»⁴².

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

улицы под прямыми углами. Однако рациональность проекта нового города, выразившаяся 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 —
Благодеяния первый и высший залог.
Не дерзайте ж заветы богов преступать!
А надменных речей беспощадная спесь,
Беспощадным ударом спесивцу воздав,
Хоть на старости долгу научит»⁴³.

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»⁴⁴.

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 Креонта, 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»⁴⁵. 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»⁴⁶. Здесь мы снова сталкиваемся с проявлением отмеченного нами парадоксального смешения 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 мировоззрение этих «простых» афинян, по-видимому, не «умещался» анаксагоровский 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; недостойное 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 гелиэи 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 умозрения 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 предвзятостей 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 возможность 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»⁴⁷. 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»⁴⁸.

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»⁴⁹.

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 нервозностью 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 социальное «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»⁵⁰.

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 неизбывный 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...»⁵¹. 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»⁵². 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 слабость 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»⁵³. 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 риториков 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»⁵⁴. 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 вдохновенному 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...»⁵⁵.

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»⁵⁶.

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»⁵⁷.

«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»⁵⁸. 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»⁵⁹. Слово для Исократа — та предпосылка, которая дала людям возможность объединиться в общество, установить законы и осознать себя в качестве индивидуумов, благодаря этому «речь у Исократа 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»⁵⁹.

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»⁶⁰. Таким образом, в риторической концепции образования центральное место занимает не «предмет», изображаемый словом, а сам «люгос» — 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»⁶¹, 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 вожделевой части души, находящейся «ниже пояса»; воины — аффективной (яростной), расположенной в области сердца; философы — разумной, помещенной в голове. Управление таким государством — то же самое, что управление собственной душой, которая должна под началом разума обуздывать вождельные 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»⁶². В связи с необходимостью «нынешним царям» быть философами возникает парадокс: Платон, всячески порицающий 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»⁶³.

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 пойдет 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»⁶⁴.

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»⁶⁵.

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»⁶⁶ 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»⁶⁷. 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 пантегирик 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»⁶⁸. 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. Дройзен⁶⁹.

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»⁷⁰. Своего ближайшего друга Гефестиона Александр считает Патроком, 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 воспроизвели 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...»⁷¹.

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...»⁷².

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»⁷³. 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 Александром⁷⁴. В другой раз Александр якобы устроил подражание вакхической процессии Диониса, возлежа на повозке в качестве самого бога (этому рассказу Арриан не доверяет)⁷⁵. 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»⁷⁶. 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...»⁷⁷.

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 богам. Жена его, Роксана, увидела, что он уходит, и удержала его; Александр же со стоном сказал, что она отняла от него непреходящую славу: стать богом»⁷⁸.

Арриан двойственно относится к обожествлению и самообоожествлению 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»⁷⁹.

Итак, здесь снова на сцене появляется софист в роли защитника прав сильной личности, — однако теперь эти права непомерно расширялись, 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»⁸⁰.

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 копье, 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 ниц, ибо он нес в себе неодолимый «божественный порыв»⁸¹.

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»⁸². 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 Иссе (301 г. до н. э.) держава Александра распалась на три больших монархии с македонскими династиями: царство Птолемея 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 эллино-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 жизни⁸³. Это была *культура противоречий*, пронизывающих 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»⁸⁴.

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»⁸⁵. 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 бесцеремонно вмешивались в повседневную жизнь городов, пытаясь скрупулезно ее регламентировать⁸⁶.

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»⁸⁷. 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»⁸⁸. Другую его сентенцию приводит Плутарх: «Решения царя следует считать прекрасными, справедливыми и полезными»⁸⁹.

«Кто должен управлять людьми, человек со своей мерой разумения 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»

обожествен 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. Триумvir официально принял титул «Новый Дионис» и въехал в Александрию, увенчанный плющом, с тирсом в руке и обутый в котурны, как настоящий 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»⁹⁰.

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 условиям 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»⁹¹. 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»⁹¹.

«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»⁹². 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 добро⁹³.

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 одевание» 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 благотворных 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...»⁹⁴

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»⁹⁵. 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-

лися 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»⁹⁶. 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»⁹⁷.

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»⁹⁸. 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»⁹⁹.

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 распространившимися в эпоху эллинизма фантастическими описаниями дальних стран¹⁰⁰. 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 Панхайа. 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 Панхайа 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»¹⁰¹.

Евгемер был родоначальником особого подхода к мифологии, получившего по его имени название «евгемеризм». Суть его обычно сводят к тому, что Евгемер *рационализирует 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. Упоминаемое 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 мифа¹⁰². 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, сплавляющий 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 зле и несправедливостях 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 — общеэллинистического 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 эллинизма¹⁰³. 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»¹⁰⁴. По мнению П. Левека, эти египетские «умозрительные рассуждения о слове близки рассуждениям греков о Логосе и александрийских евреев о Софии (Мудрости)»¹⁰⁵.

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, воспринимавших 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»¹⁰⁶. 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 качество¹⁰⁷. Чтение и истолкова-

ние посылаемых божеством знаков, дающее возможность узнать будущее, — одно из основных умений мага. Но оно же оказывается весьма желательным и для стойка: идея всеобщего Провидения, жестко «программирующего» любое, даже незначительнейшее событие, с необходимостью приводит к признанию пользы разного рода гаданий. Уже ранние стойки относятся к проблеме дивинации с большим интересом; Хрисипп, например, пишет по данному вопросу специальные трактаты и, кроме того, собирает сведения о случившихся оракулах и сновидениях¹⁰⁸. Помимо этого, стойки считают истинной наукой широко распространенную в эпоху эллинизма *астрологию*: влияние звезд и планет на судьбу человека — одно из проявлений вселенской «симпатии», объединяющей в соответствии с физикой стойков 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 место¹⁰⁹. 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...»¹¹⁰.

«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»¹¹¹. 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 разъединение 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 грамматики¹¹².

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, естественно-научные 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»¹¹³.

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 «ведамствам», 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»¹¹⁴.

Ученая поэзия: культурная рефлексия и искусство для искусства

Для эллинистического гуманитарного знания в высшей степени характерно своего рода «музейное» отношение к культуре, собрание, 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...»¹¹⁵. 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 традицией¹¹⁶. Действительно, литературное произведение адресовано теперь не гражданам родного полиса, а «всей рассеянной по миру читающей греческой публике»¹¹⁶; 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»¹¹⁶. 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»¹¹⁷, 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, внимательно 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»¹¹⁸.

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 ученость¹¹⁹. 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 дорбо́й
Той мне идти, где снует в разные стороны люд;
Ласк, расточаемых всем, избегаю я, брезгаю воду
Пить из колодца: претит общедоступное мне»¹²⁰.

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 «дикивинкам» 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 преобразует 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»¹²¹.

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 никакую терминологию 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...»¹²². 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»¹²³.

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 привели 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»¹²⁴. 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 достаточной 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»¹²⁵.

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»¹²⁶, 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 популярности 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, помешал 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 приехал 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 подвигам¹²⁷. Сохранение древнего идеала римлянина — доблестного воина и защитника отечества — воспринималось Катоном 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 перелагать «философа на сцене» Еврипида. В грекофильском кружке Сципиона Старшего формировался новый стиль человеческих отношений — это было дружеское отношение образованных людей, которых объединяло не социальное положение, а общие взгляды и культурные интересы.

С атмосферой подобных дружеских филэллинических 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»¹²⁸.

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»¹²⁹.

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 благом¹³⁰. 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»¹³¹. 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 мира¹³². 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. Побежденным 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 Цициона Эмилиана; он был прекрасно образован, знал греческий язык, литературу, философию; ему хорошо были известны умонастроения 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!»¹³³.

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 получишь», 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»¹³⁴. 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»¹³⁵. Все, что обычному человеку кажется ценным, преходяще: «Помни: все, что есть у смертных, не навеки нам дано...»¹³⁶. 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!»¹³⁷. А о себе говорит, что «добродетель из-под рабства освободил»¹³⁸.

Рабством для поэта оказываются и традиционные представления о богах, связанные с поклонением «идолам медным» и «бредовыми» суевериями¹³⁹. 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 умиловить, бояться 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 читавших 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 самых 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»¹⁴⁰. Распространенное мнение о том, что Нума учился у Пифагора, было опровергнуто в I в. до н. э., когда стали заниматься разработкой хронологии¹⁴¹, и Тит Ливий, следуя за Цицероном, отвергает это мнение как выдумку¹⁴². 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 людей¹⁴³.

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 отечеством¹⁴⁴. «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»¹⁴⁵.

В связи со взглядом римлян на «сильную личность» показательны их отношения 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 Титу Ливию. 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»¹⁴⁶. 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»¹⁴⁷.

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 италийских 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»¹⁴⁸. 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 (времененно 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 «Риторике 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»¹⁴⁹. 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 соблазна 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»¹⁴⁹.

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 доблестное¹⁵⁰ 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, упоительнее которого нет ничего для человека, привлекала к себе больше последователей, чем это было полезно для общего блага»¹⁵¹.

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»¹⁵¹. 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»¹⁵². Для Цицерона политика и красноречие неразрывно связаны, и он сетует, что Сократ «в своих рассуждениях раздвоил единую науку мудрой мысли и украшенной речи»¹⁵².

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»¹⁵³. 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»¹⁵⁵. 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...»¹⁵⁶.

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 садах», — 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!»¹⁵⁷.

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 обратный — 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»¹⁵⁸. 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 принятие 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»¹⁵⁹. 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 государству¹⁶⁰, 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 форуме¹⁶¹.

Действительно, массам необходимы были представления, которые могли бы обнадёжить 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»¹⁶².

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 жаждой власти, 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»¹⁶³. 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»¹⁶⁴. 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»¹⁶⁵.

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 распущенность 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 римлянок и стала безрассудной распутницей, порочащей традиции отцов и дедов. «Для того ли провел я воду, чтобы ты пользовалась ею в своем разврате?»¹⁶⁶ — 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 неотирики, 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 грехах 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.¹⁶⁷

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 пророкиц, приобшались 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»¹⁶⁸.

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...»¹⁶⁹. 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 пиекет 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»¹⁷⁰.

Однако на деле власть Августа с самого начала имела монархическую направленность. Уже Цезарь говорил, что «республика — ничто, пустое имя без тела и облика»¹⁷¹, и Август понимал, что навести порядок в государстве можно только с помощью твердого единоличного правления. Впоследствии историк III в. н. э. Дион Кассий нисколько не сомневался, что принципат с самого начала был монархией, так как вся власть перешла к Августу и образовалось в полном смысле слова единовластие¹⁷². 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»¹⁷³.

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...»¹⁷⁴. 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»¹⁷⁵. Ливий рассказывает о божественных знамениях, возвестивших о будущей силе великой державы¹⁷⁶; кроме того, он уверен, что Риму благоволит Фортуна, которая в некотором отношении сильнее олимпийцев¹⁷⁷. 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»¹⁷⁸.

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 спорю:
Римлянин! Ты научись народами править державно —
В этом искусство твое! — налагать условия мира,
Милость покорным являть и смирять войною надменных!»¹⁷⁹.

Пророчество о величии Рима оказывается серединой поэмы, а «римская миссия» — сердцевиной 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»¹⁸⁰.

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 и приключениям 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 принцепата Августа, отмечен тем, что поэзия становится любимым занятием элиты римского общества. В это время литература повернулась к эллинистическому «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, сплавляя 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...»¹⁸¹.

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 фео критовой 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 нормы 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 выяснялось, 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»¹⁸². 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 цари Агриппа Иудейский и Антиох Коммагенский спорили о знатности, Калигула воскликнул: «Единый да будет властитель, Царь да будет единый!». Прочитав слова Одиссея из «Илиады», Калигула показал, что он один достоин подлинной царской власти. «Немногого недоставало, чтобы он тут же принял диадему и видимость принципата обратил в царскую власть»¹⁸³. 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»¹⁸⁴.

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...”»¹⁸⁵. Сенека говорит, что этими словами Калигула обратился к небу, когда гроза по-

мешала ему досмотреть представление пантомимы¹⁸⁶. Дион Кассий утверждает, что в подкрепление своих слов Калигула вооружился театральными машинами, которые производили гром и молнию, и стал швырять камни в небо¹⁸⁷. 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 изголодые или в ногах, подпоясавшись полотном»¹⁸⁸. 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...»¹⁸⁹.

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!»¹⁹⁰. Он хотел, чтобы его искусством мог насладиться 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»¹⁹¹. 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 трагедиях¹⁹²: при этом черты масок, в которых он выступал, напоминали его лицо или лица женщин, которых он любил¹⁹³. Нерон оборачивал 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 Меценатовой башни, наслаждаясь, по его словам, великолепным пламенем, и в театральном одеянии пел «Крушение Трои»»¹⁹⁴.

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 двойится — это реальный Рим и одновременно, для глаз зрителя, настоящая Троя, искусственно «созданная» императором для «эстетического наслаждения», но реализовавшаяся вразравду. 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 «остраивается», 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”»¹⁹⁵. У Нерона конец далеко не такой благочестивый; 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”»¹⁹⁶, 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 предзнаменование¹⁹⁷. Думается, рухнувший театр можно было бы считать 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»¹⁹⁸.

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?»¹⁹⁹. 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...»²⁰⁰. Смерть Сенеки напоминает смерть Сократа в тюрьме, — тот тоже увещивал 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 стойка», 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 «эллинское 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»²⁰¹. 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 угасания античной культуры»²⁰².

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 пиру с философами, представителями разных учений; там были и стоики, и киники, и эпикурейцы, и платоники. Вели себя «мудрецы» крайне непристойно — «держали себя необузданно, бранились, объедались сверх всякой меры, кричали и лезли в драку»²⁰³. Закончилось все общей потасовкой, а Ликин сделал вывод, что «небезопасно человеку, не бывавшему в подобных переделках, обедать вместе со столь учеными людьми»²⁰⁴. 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 встречается 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»²⁰⁵. 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 (δόξα) 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 отличные учения на самом деле говорят «об одном и том же»; что Высочайшее Божество, на которое можно уповать в своих попытках избавиться

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, Исида 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»²⁰⁶. 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 Амоном, как египтяне, или Папайем, как скифы»²⁰⁷. 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 позднеязыческой квазифилософской мысли, парящей на границе между философией и мистицизмом»²⁰⁸. «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 позднееллинистического 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-

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

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»²¹⁰.

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»²¹¹. 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 мистерийных 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 страстями²¹². Тот же автор в своем описании мистерий делает упор на психологическое изменение посвящаемого, причем прохождение мистериальной инициации оказывается аналогией испытаний души страстями: посвященный становится «очищенным» от них и свободным и в конце пути попадает в «занебесную область»²¹³.

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 мистериальные метафоры для описания внутреннего восхождения души к самосозерцанию ума и слиянию с Единым²¹⁴. 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, мистериальное действие 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»²¹⁵; «...языческий философ мог бы признать все это повествование о Софии только забавной сказкой, только субъективной фантазией и только художественным романом»²¹⁶. 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 ересиологи²¹⁷, 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»²¹⁸. 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 страданий 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 преображения 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 трактовки 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

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

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

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

⁴ *Платон.* Государство. X. 606 е / Пер. А.Н. Егунова.

⁵ *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. Сергеев.
- 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. Слб., 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. Слб., 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 Колпинский 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: Авл 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 а-б.
- 49 *Diels*. 81 В 25 / Пер. С.Н. Трубецкого.
- 50 *Миллер Т.А.* Античная 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-д.
- 53 *Платон*. Критон. 54 б / 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 е, 601 а-с.
- 57 *Платон*. Софист. 234 б-с / Пер. С.А. Ананьиной.
- 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-д.
- 63 *Платон*. Законы. 711 б. / Пер. А.Н. Егунова.
- 64 *Аристотель*. Политика. II. 9. 1263 б / 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 *Ракович 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 Кошелев 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 Тотте 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 Гермесический свод. X. 14 // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., пер., коммент. К. Богущкого. Киев; М., 1998. С. 51.
- 107 См.: Богущкий К. Гермесическая 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. Поэзия 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. 11. 4-8 / Пер. Ф.Г. Мищенко.
- 129 Там же. XXXII. 11. 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. 1. 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. 1. 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. 1. С. 459.
- 181 *Гаспаров М.Л.* Поэт и поэзия в римской культуре // *Гаспаров М.Л.* Избранные труды. Т. 1. 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 *Ириней Лионский. Пять книг против ересей*. I. XXIII; *Ипполит. Философумы*. IV. 51; VI. 7–20; X. 12; *Епифаний. Против ересей*. XXI.
- 218 *Ириней Лионский. I. XXIII.*

Предуведомление

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.

КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ и историк конца XX века

Лекция первая

История и культура

[Часть первая]

ЧТО такое история? Я имею в виду: история как наука.

Не пытаюсь дать строгого и исчерпывающего определения, начну с такой мысли: история есть одна из форм общественного самосознания. Иначе говоря, это один из способов, которым общество осознает само себя. Но осознать самого себя, ни с чем и ни с кем не сопоставляя, по-видимому, невозможно. Мы познаем себя, выявляем свою специфичность, свои особенности только в сопоставлении с другими — это верно и для отдельной личности, и для социальной группы, и для общества, и для целой цивилизации. Поэтому издавна существовал интерес к тому, что мы теперь называем историей. Разумеется, люди не всегда и не везде имели представления, которые с нашей точки зрения заслуживают названия «исторических», но разные человеческие сообщества все же так или иначе проявляли интерес к своему прошлому, к происхождению человека и своего собственного коллектива. Возникали различные мифологии, предания, сказания, которые затем — в некоторых сообществах, в некоторых культурах — стали уступать место историческим описаниям, анналам (погодным записям), хроникам, историческим сочинениям и т. д. Однако история как научная дисциплина появилась сравнительно недавно и до сих пор находится, я бы сказал, в состоянии становления. Великий французский исто-

рик Марк Блок (1886—1944) не раз подчеркивал, что история — наука молодая, которая еще только ищет свои собственные методы, свое собственное «лицо».

Итак, история — это одна из форм общественного самосознания, один из способов познания себя через сравнение с другими. Само понятие «другой» представляется мне очень важным, может быть, даже центральным в историческом исследовании. Когда мы обращаемся к давнему или недавнему прошлому, то имеем дело с людьми, которые принадлежат к тому же роду человеческому, что и мы. В этом — несомненная общность между ними и нами. Но это лишь одна сторона дела. Вторая, особенно существенная для историка, заключается в том, что люди, жившие в других условиях, в другой культуре и имевшие свои представления о мире и о человеке, эти люди сами были **другими** — я подчеркиваю: не принципиально чужими, чуждыми для нас, но именно **иными**, нежели мы.

Почему я так настаиваю на, казалось бы, достаточно очевидной и малооригинальной мысли? Потому что, увы, очень многие историки, с давних времен и до сего времени, исходят, даже не осознавая этого, из совершенно противоположной предпосылки: они полагали и полагают, что человек всегда и везде был примерно таким же как «мы теперь» (разумеется, это «мы теперь» — несколько разное для разных историков), т. е. он мыслил по тем же «законам логики», руководствовался той же «системой ценностей», и поэтому понять человека, жившего в другую эпоху, в другой культуре, не представляет большой трудности, не составляет особой проблемы. Например, чтобы объяснить поступки какого-нибудь древнего властителя, или средневекового короля, или какого-нибудь полководца, жившего много столетий назад, достаточно прибегнуть к соображениям здравого смысла — и сразу станет ясно, чем мотивировались его поступки, чем он руководствовался, совершая те или иные действия или произнося те или иные речи.

Этот «здравый смысл» современного человека и современного историка оказал очень дурную услугу истории как науке. Ибо «здравый смысл», по известному определению, есть совокупность наших предубеждений. Не осознавая эти предубеждения, мы смело навязываем их людям, жившим в другие эпохи, в других культурах. Тем самым мы отказываем им в праве иметь свои собственные предубеждения, которые могли быть совершенно или хотя бы частично иными, чем наши.

Чтобы не быть голословным, приведу конкретные примеры.

Все, конечно, слышали про эпоху и походы викингов, скандинавских мореплавателей и пиратов, купцов и завоевателей, путешественников и первооткрывателей, которые на протяжении двух с лишним столетий беспокоили Европу, то нападая на соседние страны, то совершая дальние плавания и пролагая новые торговые пути. Эти жители скандинавского севера — нынешних Норвегии, Швеции, Дании — сыграли значительную роль в истории всей Европы раннего средне-

ковья. Начало эпохи викингов датируют рубежом VIII–IX вв., ее конец — серединой XI в. Таким образом, то, что называют «эпохой викингов», — это девятый, десятый и одиннадцатый века. О викингах существует довольно обширная научная литература¹.

Сейчас я хочу лишь обратить ваше внимание на один любопытный факт: в земле скандинавской остались огромные богатства; люди прятали награбленное добро, в основном в виде золотых и серебряных монет, прятали в разных местах — зарывали клады. И позже, в конце средневековья, в новое время, очень многие находили эти клады. Выходит человек покопаться в своем огороде — и натывается на какой-нибудь сундучок или кувшин, из которого высыпаются золотые или серебряные монеты. (Преобладало серебро: во времена викингов золота в Европе было мало и поэтому эпоху викингов в истории Скандинавии часто называют «серебряными веками».) Клады находили не только в огородах, но и в курганах, которые специально раскапывали археологи. Подобных кладов — или случайно найденных, или целеустремленно выисканных археологами — к настоящему времени открыто несколько десятков тысяч на территории Дании, Швеции, Норвегии, а также в сопредельных им районах других стран. В частности у нас, на севере России, в районе Ладожского озера и других местах, тоже были найдены подобные клады.

Богатства, собранные в таких кладах, идентифицировать, как правило, довольно легко. Я уже сказал, что клады обычно состояли из монет, а нумизмат и специалист по истории монетного дела без особого труда и довольно точно могут установить происхождение монет и время их чеканки. Так определяется и время, ранее которого клад не мог быть зарыт.

Что же касается происхождения монет, то скандинавской чеканки в кладах довольно мало, потому что скандинавские короли хотя и начали в XI–XII вв. чеканить свою монету, но это была монета не очень ценная, и вообще ее было немного. В кладах преобладают монеты, пришедшие либо с Востока, из Арабского халифата, либо из Англии: ведь скандинавы часто нападали на Англию, одно время у английских королей было наемное датское войско, а в XI в. датский король Кнут, известный под именем Кнут Великий, создал огромную по тому времени державу, в которую наряду с Данией входили Англия и Норвегия. Большое количество драгоценного металла перетекало из Англии в Скандинавию: или в виде контрибуции, или в виде платы за службу, или в виде налогов (так называемых «датских денег», которые тяжелым бременем легли на плечи англичан в начале XI в.), — и этот металл оседал в кладах, чтобы стать добычей археологов. Еще были монеты и драгоценности из Германии и других стран Европы.

Итак, десятки тысяч кладов, а в них — многие сотни тысяч монет. Не может не возникнуть вопрос: зачем все это прятали? В самых раз-

ных обществах и в самые разные исторические периоды люди закапывали клады, но в данном случае поражает необычайное их обилие.

Известный шведский археолог первой половины нашего столетия С. Булин высказывал мнение, что клады викингов были своего рода средневековыми сберегательными кассами или сберегательными банками. Шли войны, жизнь была беспокойная, и если у человека завелись деньги, кое-какое богатство, то он предпочитал запрятать их в кубышку, в кувшин, в сундучок и до поры до времени зарыть в землю, чтобы востребовать свой клад тогда, когда будет спокойно, когда потребуется купить землю, рабов или рабынь, заморские одежды, оружие и т. д. Тогда можно будет извлечь эти средства из «подземного банка» — и пустить их в оборот. Такова интерпретация, подсказываемая здравым смыслом европейца XX в.: мы привыкли хранить деньги (если они у нас имеются) в сберегательной кассе, получать проценты, а когда нужно, вклад изымать. Поэтому мы можем думать, что у викингов *mutatis mutandis* происходило то же самое: не было кассиров, но была земля, в которую прятали деньги. Однако вот что любопытно: у нас нет никаких, ни прямых, ни косвенных указаний на то, что на протяжении самой эпохи викингов кто-либо из тех, кто эти клады закапывал, или кто-либо из их родственников, потомков или наследников эти вклады востребовал, т. е. выкапывал. Таких указаний нет. Разумеется, молчание источников само по себе — еще не достаточный аргумент. Это, кстати, золотое правило историка. Иными словами, ссылки на молчание источников еще ничего не доказывают. Но есть и другие обстоятельства.

Я приведу рассказ о великом исландском скальде (скальдами назывались древнескандинавские поэты) по имени Эгиль Скаллагримссон (т. е. сын Скаллагрима, Лысого Грима). Эгиль — один из самых знаменитых исландских скальдов. Он жил в X в. и умер незадолго до христианизации Исландии, то есть до 1000 г. Одна из исландских саг, «Сага об Эгиле», рассказывает о его жизни, его подвигах и его поэзии². Брат Эгиля, Торольв, погиб в битве, будучи на службе у конунга (короля) Англии. Эгиль получил от этого короля возмещение («виру») за брата в виде двух сундуков с английским серебром. Это было большое богатство. В «Саге об Эгиле» рассказывается, что в конце жизни скальд жил в доме своей племянницы (и падчерицы) Тордис и ее мужа Грима. Эгиль чувствовал, что стал совсем стар и плох и никому не нужен; однажды служанка отогнала его от очага, когда он хотел согреть свои мерзнувшие ноги. Старый человек, он понимал, что скоро смерть придет. И вот в один прекрасный день (точнее, дело было вечером, когда все уже ложились спать) Эгиль позвал двух рабов своего зятя Грима (у любого исландца, который вел свое хозяйство, были рабы, слуги, зависимые люди), велел им привести лошадь и, взяв сундуки с серебром, на лошади и с этими двумя рабами (которые, очевидно, тащили сундуки) отправился в пустынную часть острова. Дело

в том, что Исландия — это огромный остров, который с конца IX в. заселяли выходцы из Норвегии и других скандинавских стран. Но до сих пор внутренняя часть страны остается необитаемой, непригодной для человеческого жилья: люди живут только на побережье, на кромке земли у океана. Так вот, Эгиль со своими сундуками отправился куда-то в пустынную часть острова, а потом вернулся — без сундуков и без рабов, ведя на поводу лошадь. В саге сказано, что Эгиль, по-видимому, убил рабов Грима, а серебро спрятал³. Замечу попутно, что даже в старости у Эгиля хватило сил, чтобы умертвить двух рабов (в молодости он вообще обладал необычайной физической силой), они же, конечно, были морально не в состоянии противиться ему как своему господину.

Спрашивается: зачем Эгиль спрятал свое серебро? Мы знаем, что два его любимых сына погибли — и он оплакал их в одной из своих знаменитых поэм⁴. Но у него были еще младший сын Торстейн (которого, правда, Эгиль не очень любил) и любимая племянница (она же приемная дочь) Тордис. Поэтому вряд ли Эгиль думал: «Я умру, а богатство останется чужим людям. Спрячу серебро — и пусть оно никому не достанется!». Нет, такие соображения вряд ли могли прийти ему в голову. Несомненно он спрятал свое серебро с какой-то целью, но явно не с целью самому когда-либо им воспользоваться, так как знал, что дни его сочтены.

Таков один пример, который заставляет нас задуматься. А вот другой пример, из другой исландской саги. В ней рассказывается о морской битве: один корабль брал другой корабль на абордаж. И в ходе этого боя один викинг получил смертельную рану, ему оставалось жить несколько минут. Что же делает этот человек перед лицом приближающейся смерти? Он хватает свой сундучок, который лежал где-то на корабле и был набит драгоценностями, той добычей, которую викинг скопил за время своих грабительских походов, — и вместе с ним прыгает за борт. Совершенно ясно, что он прыгнул в воду с этим сундучком вовсе не для того, чтобы добраться до берега и там распорядиться накопленным богатством. Он прыгнул, можно сказать, «на тот свет», он утонул вместе с сундучком — и спастись заведомо не мог, потому что был смертельно ранен. Опять задумаемся: что же все это значит?

И еще: археологи находят «клады викингов» не только близ домов или в таких местах, где их было бы более или менее легко выкопать, если человек знал, где они спрятаны, потому что сам и спрятал или кто-то ему сказал, — нет, такие клады находят и на дне рек, и на дне болот. Это значит, что люди прятали клады в таких местах, откуда их извлечь было невозможно.

И снова возникает вопрос: зачем они это делали? Очевидно, что «клады викингов» не были аналогами или предшественниками современных вкладов в сберегательные банки и люди прятали свое богатст-

во не для того, чтобы когда-нибудь потом, «в минуту жизни трудную», им воспользоваться. Прятали навсегда, прятали не только от других, но и от самих себя.

Следовательно, проблему кладов нельзя рассматривать как проблему чисто экономическую. Но так ее рассматривал не только шведский археолог С. Булин, о котором я уже говорил. Однажды мне случилось выступать оппонентом в тогдашнем Ленинграде на защите докторской диссертации одного питерского археолога, который тоже изучал эпоху викингов. Тогда я попал в довольно неловкое положение. Этот археолог опубликовал книгу и прислал ее мне. Я поставил книгу на полку, едва заглянув в нее. А через некоторое время автор решил представить свою книгу в качестве докторской диссертации. Он звонит мне и спрашивает: «Выступите оппонентом?» Я по доброте душевной согласился. Потом начал читать книгу — и у меня волосы дыбом встали.

Автор рассуждает о проблеме кладов и пишет, что, изучая этот массовый материал (а, как я вам уже сказал, речь идет о многих сотнях и даже тысячах монет, относящихся к IX–XI вв.), можно определить возможности развития феодализма, которые имелись тогда в скандинавских странах. Автор рассуждает так. С одной стороны, можно примерно подсчитать, сколько было населения в скандинавских странах (хотя, добавлю от себя, подсчеты тут могут быть лишь весьма приблизительные, так как никаких прямых указаний на этот счет у нас, конечно, нет; переписей населения в ту пору там никто не проводил). С другой стороны, можно примерно подсчитать, сколько по весу золота и серебра выкопано из земли. Затем этот археолог делит суммарный вес найденных драгоценных металлов на предполагаемое количество жителей (точнее, на предполагаемое число взрослых мужчин, т. е. самостоятельных хозяев; женщины и дети — не в счет). В результате этих подсчетов выясняется, что на каждую душу взрослого мужчины приходилось некоторое, так сказать, богатство. Вывод: в скандинавских странах эпохи викингов в результате грабительских походов и торговли сложился достаточный экономический потенциал для того, чтобы там стали развиваться феодальные отношения. Логика тут такая: у скандинавов были деньги, значит, они могли покупать землю, могли приобретать какие-то владения, т. е. мог развиваться феодализм. Думать, что феодализм возникает в результате некоего стихийного развития товарно-денежных отношений, — само по себе упрощение. Но дело не только в этом! Дело в том, что сам «потенциал» был закопан в землю! И вышел на свет божий не тогда, не в средние века, когда, по предположению питерского археолога, в Скандинавии якобы развивались какие-то феодальные отношения, а много столетий спустя. Следовательно, все рассуждения об экономическом потенциале скандинавов, из которого должно было воспоследовать некоторое социальное развитие, уведут нас от существа проблемы и представляют собой заблуждение, мистификацию, попросту говоря, глупость.

Зачем я все это рассказал? Не для того чтобы высмеять моего пиратского коллегу, — а для того, чтобы показать, как менталитет современного историка может предопределить его подход к некой исторической проблеме и помешать ее адекватному анализу.

Как же в действительности обстоит дело с этими кладами?

Прежде всего надо иметь в виду, что скандинавы эпохи викингов, будучи язычниками, относились к драгоценным металлам, к золоту и серебру (которые они, кстати, часто воспевали в своих скальдических песнях), очень своеобразно. Это обстоятельство сразу выводит нас за пределы чисто экономического анализа. Итак, что представляли собой золото и серебро для скандинавов той эпохи? Конечно, в определенных случаях, за пределами Скандинавии, на монеты, где-то и как-то добытые, можно было кое-что купить. Например, заморские одежды: импортные одежды тогда тоже очень высоко ценились; знатные люди любили шеголять в каких-нибудь роскошных иноземных плащах. Можно было купить оружие: лучшие мечи — каролингские — ковались во Франции и стоили больших денег. Покупали тогдашние скандинавы и еще кое-какие вещи, т. е. они знали земную покупательную стоимость денег.

Но были и другие представления, без учета которых мы в этой проблеме ничего не поймем: в драгоценных металлах, золоте и серебре, скандинавы видели воплощение удачи, везения человека. Они верили, что каждый человек обладает большей или меньшей степенью удачи.

Я сказал «удача» — и сразу почувствовал некоторую неловкость, потому что древнее скандинавское слово «heill» не означает «удачу» в нашем современном смысле. «Heill» — это некоторое свойство, которое присуще одним людям в большей мере, а другим — в меньшей. Одни — «везучие», другие — «невезучие», причем и окружающим и самим этим людям про себя известно, «везучие» они или нет. И «удача», «везение», «счастье» человека воплощаются, в частности, в том богатстве, которым он обладает. Не в том смысле, что богатый человек чувствует себя уверенным, потому что может что-то купить и его уважают, как уважают богатого буржуа именно за то, что он богат. Нет, не в этом дело. Некоторым мистическим образом в драгоценных металлах воплощается «удача» («heill») человека. И пока эти металлы находятся в его руках, пока никто другой на них не наложил руку, его «удача» не подвергается никакой опасности, она, неповрежденная, — при нем.

Скандинавские короли (а в эпоху викингов появляются «конунги», т. е. «вожди» или «короли») своим приближенным за верную службу, а скальдам — за песни, в которых эти короли воспевались, могли дарить большие ценности: гривны, кольца, мечи и т. д. И даже если такой одаренный дружинник или скальд беднел и ему нечего было есть, он королевский дар не продавал — и не только потому, что гордился тем, что был отмечен самим королем (этот момент, конечно, тоже присутствовал), но и по другой причине. Король — человек, обладаю-

ший повышенной степенью «удачи», и, подарив драгоценный предмет своему приближенному, он тем самым как бы приобщал его к этой своей «удаче». В сагах есть эпизоды, когда какой-нибудь король, вручая ценный подарок своему приближенному, прямо так и говорит: «Пусть будет с тобой моя удача!». Самому королю это могло быть важно, если он, например, посылал своего приближенного с какой-то миссией, — и эта миссия должна была пройти успешно, раз посылаемый приобщался к королевской «удаче».

Таким образом, вместе с драгоценными предметами «удача» могла переходить от человека к человеку, и поэтому люди, обладавшие материализованной (в виде ценностей) «удачей», старались сохранить ее, пряча от других. Кроме того, в языческую эпоху скандинавы были убеждены в том, что существование человека со смертью не кончается. Герой, который пал на поле боя, будет взят Одином (верховным божеством) в Вальхаллу. Вальхалла — это дворец, в котором Один собирает павших в бою воинов. Там они пируют и устраивают боевые игры. Один старается собрать у себя в Вальхалле как можно больше воинов-героев — в предвидении конца света. Речь идет не о конце света в христианском понимании, а о последнем сражении между богами и чудовищами, которое предсказано в одной из «песней» «Старшей Эдды» — в «Прорицании вельвы». Там говорится, что предстоит страшная битва, в которой боги — ведь они не бессмертны — погибнут. Один готовится к этой битве — и чем больше героев соберет он в своей Вальхалле, тем могущественнее будет в этом последнем бою.

Человек, который спрятал сокровища и тем самым сохранил свою «удачу», может надеяться на то, что попадет в Вальхаллу. А те, кто «удачи» лишен, кто не пал на поле боя, попадут в совсем другое загробное царство — Хель. Это место мрачное, темное, где умершие пребывают, лишенные радости общения с Одином.

Таким образом, мы видим, что проблема кладов — не просто проблема экономическая, какой она предстает сознанию многих современных историков и археологов. Эта проблема относится к сфере религии и культуры, ибо связана с верованиями язычников-скандинавов, с их представлениями о смерти и о существовании человека в потустороннем мире. Она связана также с особым — можно сказать, мистическим и магическим — восприятием золота и серебра. И это подводит меня к более общим и очень важным соображениям.

Мы привыкли к тому, что области, которые называются «экономика» и «культура», можно рассматривать отдельно, поскольку прямые связи между ними установить довольно непросто. Но когда мы обращаемся к иным эпохам, в частности к средневековью, то оказывается, что эти сферы жизни, т. е. хозяйствование, накопление богатства и т. д., с одной стороны (то, что можно назвать «экономикой»), и человеческое поведение, обусловленное религиозными, мифологическими и иными представлениями, с другой стороны (то, что можно в данном

контексте назвать многозначным словом «культура»), — теснейшим образом переплетены, вернее даже сказать, еще и не расчленены. Дальнейшее развитие европейских народов приводит к тому, что «экономика» становится более или менее автономной сферой (такой она во всяком случае представляется современному человеку, хотя на самом деле, конечно же, остается весьма тесно переплетенной с иными сферами жизни). Но у скандинавов той эпохи, о которой я веду речь, «экономика» и «культура» (иными словами, «материальное» и «духовное») были вообще слиты воедино.

Почему я так подробно говорил о проблеме кладов? Потому что она представляется мне очень характерной, очень показательной. Со сходными ситуациями мы сталкиваемся и тогда, когда переходим от эпохи язычества к эпохе христианской.

Я уже упомянул о проблеме возникновения феодальных отношений. Как полагал мой питерский коллега, все дело заключалось в том, что люди накапливали богатства, добывали ценности, потом приобретали землю и т. д. На самом же деле тот процесс, который мы называем феодализацией, происходил совершенно иначе. Свободные крестьяне, вынужденные — в силу различных материальных и духовных причин — искать себе покровителей, передавали свои земли монастырям, церкви или каким-либо могущественным людям, обретая взамен поддержку и защиту. Крестьяне не отдавали свои земли насовсем, они оставались жить и трудиться на этих землях. Но до акта передачи крестьяне были владельцами, собственниками земли, т. е. могли ею так или иначе распоряжаться, а после передачи земли монастырю или светскому господину они «сидели» на этой земле уже лишь в качестве «держателей», иначе говоря, людей, которые обрабатывали землю, получали с нее какую-то часть дохода, но другую часть дохода они отдавали господину в виде так называемой «феодальной ренты» (это — термин современной науки). Крестьяне были подвластны своему господину и землей распоряжаться уже не могли.

В 40-е гг. в университете моими учителями были очень крупные ученые, которые исследовали как раз историю возникновения феодальных отношений: земельные дарения, вступление крестьян в зависимость и прочие важные социально-экономические процессы. Мы читали документы, сотни и тысячи грамот, копии которых сохранились в монастырских архивах Германии, Англии, Франции и других стран Европы: монахи были рачительными хозяевами и заботились о том, чтобы вся документация у них содержалась в порядке.

В этих грамотах обычно писалось примерно вот что: «Я, такой-то, во имя спасения души дарю свою землю, расположенную там-то и там-то, или село, находящееся там-то и носящее такое-то название, такому-то монастырю, посвященному такому-то святому», т. е. покровителю этого монастыря. Как мы читали эти документы? Нас интересовали прежде всего такие вопросы: количество крестьян, передавав-

ших свои земли, размеры этих земель, повинности, налагавшиеся на крестьян, и формы зависимости, в которые крестьяне попадали, — т. е. социальные и экономические аспекты.

Конечно, возникал и такой вопрос: а зачем крестьяне вообще дарили земли? Почему они не могли оставаться просто собственниками, весь доход с земли забирать себе и не искать никакого господина, которому надо повиноваться, поступаясь своей свободой и независимостью, которому надо отдавать значительную часть урожая или платить отработкой на барщине? Объяснение давалось простое: крестьяне разорялись и нужда заставляла их прибегать к помощи тех или иных покровителей. Но на самом деле изучение документов показывает, что сплошь и рядом крестьяне вовсе не разорялись, они имели участки земли, на которых вполне могли прокормиться. По-видимому, были какие-то другие причины. Может быть, кто-то и разорялся, но это явно не было главной причиной вступления крестьян в зависимое состояние. Одна из главных причин заключалась в том, что они действительно нуждались в покровителях.

В период феодальной раздробленности и слабой государственной власти простому человеку, будь он богат или беден, действительно нужно было найти себе могущественного господина, сеньора, который защищал бы его от других господ. Пусть будет свой господин, которому надо повиноваться и который будет брать какую-то часть дохода, — зато другие уже не полезут.

Все это верно. Но вот что еще любопытно: и мы, студенты, и наши учителя читали эти сотни и тысячи грамот и во всех этих грамотах неизменно находили формулу: «Я, такой-то, во имя спасения души передаю свою землю такому-то монастырю». И мы эту формулу: «во имя спасения души» — всегда как бы пропускали, не задерживали на ней внимания. Знаете, когда все время видишь одно и то же, то это одно и то же уже кажется несущественным. И вот эти формулы, так называемые «формулы принадлежности» в грамотах, формулы, как бы адресованные Богу, казались нам нерелевантными, несущественными, и поэтому мы не обращали на них внимания. Разумеется, это — восприятие современного историка. А как же относились к этим формулам, к этим грамотам те люди, которые их составляли?

Конечно, не сами крестьяне их составляли, они составлялись в монастырских канцеляриях — людьми, которые умели читать и писать, хоть и на корявой, «кухонной» латыни. И все же эти формулы, надо думать, в значительной мере отражали сознание и самих крестьян. И исходя из того, что мы знаем о средневековой культуре, мы вправе предположить, что эти люди, крестьяне, дарили землю не только для того, чтобы обрести защиту и помощь в этой жизни. Несомненно, и такие мотивы присутствовали в их сознании и были среди существенных факторов их поведения, но они заботились и о том, что с точки зрения человека той эпохи было важнее свободы и независимости,

важнее общественной безопасности и материальной обеспеченности. Они заботились о спасении своей бессмертной души. Человек дарил землю не просто монастырю (это мы на нашем нынешнем языке так описываем то, что происходило тогда) — он дарил землю тому святому, чье имя носил монастырь и который был патроном, небесным покровителем монастыря, т. е. и монахов, в нем живших, и мирян, подвластных ему. Человек передавал право на свою землю святому — для того чтобы спасти свою бессмертную душу.

Атеистическому сознанию, настроенному на марксистский лад, трудно учесть это обстоятельство, но у людей в средние века была другая, как мы теперь говорим, «картина мира», определявшая их поведение, были иные, чем у нас, представления о жизни и смерти — и не знали они более настоящей заботы, чем забота о том, что будет с ними по окончании их земного пути. Это была забота о «последних вещах», как их тогда называли, т. е. о смерти и загробном суде — о суде над душой человека, в результате которого душа либо попадет в ад, в геенну огненную, на веки вечные, либо войдет в сонм избранных, попадет в рай.

Для средневекового человека это была сфера высших ценностей, сфера высших критериев человеческого поведения, и думать, что в дарственных грамотах формула «во имя спасения души» была всего лишь словесным оборотом, — это значит совершать грубую ошибку. Здесь неразрывно слиты то, что мы называем «экономическими отношениями» (в данном случае — передача земли в собственность монастырю), и отношения совсем иные, которые можно назвать идеологическими или личностными, обусловленные потребностью человека спасти свою душу.

Примеры подобного рода можно было бы легко множить. Суть дела в том, что изучая социально-экономические аспекты средневековой жизни, мы всякий раз сталкиваемся с чем-то иным, а именно с системой ценностей, с системой представлений — верований и убеждений — средневековых людей, хотя подобные представления, как нам кажется на первый взгляд, не имеют ничего общего с материальными экономическими отношениями. Иными словами, мы сталкиваемся с тем, что можно назвать культурой.

[Часть вторая]

Слово «культура» используется в разных смыслах, поэтому я должен пояснить, что я в данном случае буду иметь в виду. Часто под культурой понимают прежде всего или даже исключительно совокупность тех высших достижений человеческого духа, которые накапливались на протяжении веков и тысячелетий и образуют, так сказать, золотой фонд человечества. Под историей культуры в данном смысле

понимается история создания, сохранения и развития этих высших достижений человеческого духа.

Именно в таком плане изучалась, изучается и, конечно, будет изучаться и в дальнейшем история средневековой западноевропейской культуры. Начинают с таких провозвестников средневековой литературы и философии, как Бозций (ок. 480–524), Кассиодор (ок. 487–578), Исидор Севильский (ок. 560–636). Затем речь непременно заходит о так называемой Академии императора Карла Великого, собравшего вокруг себя, в своем франкском государстве, на рубеже VIII–IX вв., выдающихся франкских, немецких, английских, кельтских ученых, мыслителей и поэтов: таких, как Алкуин (ок. 735–804), Эйнгард (ок. 770–840) и другие. Двигаясь дальше во времени, вспоминают имена таких замечательных мыслителей и личностей средневековья, как Абеляр (1079–1142) и его возлюбленная Элоиза (ок. 1100–1164), Гвиберт Ножанский (ок. 1053–1125), Бернар Клервоский (1090–1153). Эти люди жили примерно в одно время – в основном в первой половине XII в. В XIII в. перед нами встают такие грандиозные фигуры, как итальянец Фома Аквинский (1225 или 1226–1274), исландец Снорри Стурлусон (1178–1241) и другие. Затем переходят к эпохе Данте, Петрарки – к эпохе Возрождения. В понятие «средневековая культура» включают также романские и готические соборы, поэзию трубадуров и многое другое. Сведения о «средневековой культуре» в таком традиционном понимании можно найти во множестве учебников, хрестоматий и т. д. История культуры в этом смысле складывается из истории изобразительных искусств, истории музыки, истории философии, истории литературы и т. д. Такой подход, разумеется, вполне оправдан; он традиционен в хорошем смысле этого слова.

Но мы с вами живем в эпоху слома традиций, в эпоху переломную. Конечно, вы можете возразить мне, сказав, что любая эпоха так или иначе переломна. Это так. И тем не менее мы с вами оказались в совершенно особом положении.

Вообще весь XX век – это, несомненно, перелом в мировой истории, но не об этом сейчас речь. Я говорю о том, что за последние годы наши с вами поколения оказались в таком разломе, когда старая система – социально-экономическая, политическая, идеологическая – катастрофически быстро разрушается, а новое духовное содержание еще не сформировалось. Мы живем в эпоху большого духовного разброда, в эпоху исканий – и на верных, и на ложных путях. Все это очень тяжело, и наша жизнь тяжела – и мне не нужно об этом рассказывать. Но историкам вообще и мне лично как историку, я считаю, – безумно повезло. Потому что в медленные, застойные периоды истории ее подземные силы, подлинные факторы ее движения оказываются скрытыми. О них можно догадываться, можно строить те или иные предположения, но их не ощущаешь, так сказать, экзистенциально, т. е. на собственной шкуре, они не проходят через твою душу.

Как сказал великий немецкий поэт Генрих Гейне: «Мир раскололся, и трещина прошла через сердце поэта». Мы можем сказать: наш мир раскололся, и трещина проходит через сердце историка, т. е. должна проходить, если он, историк, осознает свое место в историческом процессе и в обществе.

Дело в том, что сейчас, в период исторического разлома, обнаруживаются те силы исторического процесса, которые, я повторяю, прежде были скрыты. Сейчас по-новому встает вопрос о выборе в истории. До поры до времени могло казаться, что история идет по некоторой накатанной дороге, что существует некое «расписание», согласно которому одна «формация» сменяет другую, одно государство — другое, и все движется в русле такого вот линейного эволюционного прогресса.

Но мыслящие люди давно уже додумывались до того, что в истории, может быть, всегда существуют альтернативы, варианты и человеческие сообщества сознательно или большей частью несознательно, стихийно выбирают тот или иной путь, отсекая иные возможности. Избранный путь, избранный вариант развития как бы затвердевает в сознании, и задним числом, ретроспективно, возникает уверенность, что только так история и могла идти, что никаких других возможностей не было, а говорить о том, что было бы, если бы все или что-то пошло не так, — праздные разговоры. На самом деле такие разговоры — далеко не праздные. Тем более важно изучение тех альтернатив, тех возможностей, которые в данный момент открываются перед нами. Для современников, для людей, которые живут на самой развилке, речь идет о выборе их собственной исторической ситуации. Сейчас мы живем в условиях своего рода грандиозной лаборатории для историка-исследователя. Проблемы исторического познания оказываются в высшей степени злободневными. И историческая наука, историческое знание переживают кризис.

Историк должен сориентироваться не только в рамках собственной науки, но и в окружающем его мире. Он должен ощутить и понять потребности общества, молчаливо зывающего к нему: «Объясни нам, каков был путь нашего исторического развития, каким образом мы добрались до этих “зияющих высот”, в которых теперь и погрязли? Каким образом вообще происходит исторический процесс? Каковы те силы, которые оказывают столь мощные воздействия, так, что катастрофические события неожиданно извергаются, как лава из жерла разбуженного вулкана?».

Историку необходимо очень многое продумать, но не просто сидя наедине с самим собой в своей научной келье и измышляя какую-нибудь абстрактную философию истории. Нет, он должен, с одной стороны, рассмотреть реальный исторический процесс глазами человека, переживающего современную катастрофу, а с другой — он должен, конечно, опираться на современные методы исследования, знать, что сделала историческая наука в XX в.

Всем нам, жившим в XX в. в этой стране, во многих отношениях не повезло. Но историкам, гуманитариям других специальностей и вообще интеллигенции не повезло еще и в том смысле, что на протяжении по меньшей мере трех поколений они были фактически отрезаны от мировой исторической мысли. Пресловутая борьба против «буржуазной историографии» держала даже лучших наших историков в определенных шорах, которые мешали им знакомиться с тем, что делала историческая наука на Западе, узнавать о новых перспективах, новых проблемах и, главное, о новых методах исторического исследования. Сейчас мы пытаемся наверстать упущенное — и в области истории, и в области литературоведения, и в области философии, и в других сферах гуманитарного и общественного знания, но упущено так много, что наверстывать теперь в высшей степени трудно. И тем не менее необходимо быть на уровне мировой науки.

Еще недавно на защитах диссертаций часто можно было услышать такие высказывания: «Это первый опыт постановки данного вопроса в отечественной науке». Мне такой подход всегда был непонятен. Скажем, в нашем селе мы изобрели велосипед и считаем это великим достижением нашей цивилизации. А может быть, существуют и другие села, в которых есть не только велосипеды, но и, например, мотоциклы и другие средства транспорта. Подобным же образом бесполезно посмотреть и за пределы нашей отечественной науки. И тогда выяснится, что в XX в. возникли новые направления исторической мысли с новыми и оригинальными методами исследования и ценность этих методов не просто в их оригинальности и небанальности, а в том, что они открывают действительно совершенно-иные возможности понимания исторического процесса.

После этого отступления возвращаюсь к слову «культура» и стоящему за ним понятию. Перед взором историка культура теперь уже не предстает только как некий список высших достижений человеческого разума (вроде тех, что — применительно к западноевропейскому средневековью — я бегло, конспективно вам перечислил). Эти высшие достижения должны быть помещены в определенный исторический или, лучше сказать, историко-культурный контекст. Любой самый оригинальный, самый гениальный мыслитель своего времени (даже непризнанный гений, которого оценили, может быть, столетия спустя) — говорил на языке своей эпохи. При всей своей гениальности он был на это, так сказать, обречен. Он просто не мог говорить на каком-либо ином языке, кроме языка своей эпохи.

И я имею в виду язык не в лингвистическом смысле: французский мыслитель говорит, естественно, по-французски. Речь идет о языке в смысле более широком: о системе понятий, о той картине мира, которая присуща людям данной эпохи и которую не может не разделять с ними любой мыслитель, принадлежащий той же эпохе. Он пользуется этим общим языком творчески, самостоятельно, ви-

доизменяя его в меру своих сил и способностей, но в основе его индивидуального творчества все равно лежит общий язык эпохи. И в этом смысле любая творческая личность не может не выражать взгляды и ощущения своих современников. То, что в их сознании присутствует в скрытом виде, то, что они сами и выразить не могут, она, творческая личность, высказывает, хоть и формулируя по-своему. Поэтому, чтобы понять художника, писателя, философа, поэта, необходимо знать этот общий язык эпохи, т. е. знать систему ценностей, систему представлений, систему верований тех людей, которые жили во времена Фомы Аквинского, или Данте, или Леонардо да Винчи.

При таком подходе слово «культура» приобретает иной смысл, обозначает иное понятие. Такое понимание слова «культура» возникло не внутри самой исторической науки, а пришло в нее из той дисциплины, которую у нас прежде называли этнографией, а на Западе чаще всего называют антропологией (с эпитетами «культурная» или «социальная») или этнологией (теперь и у нас в ходу эти наименования). Дисциплина эта занимается в основном не «цивилизованными» народами Европы — французами, англичанами, русскими и т. д., а различными «экзотическими» народами других континентов: индейцами Северной и Южной Америки, жителями Центральной Африки, аборигенами Австралии, населением Океании и т. д. У этих народов (или племен) не было того, что называют европейской или западной цивилизацией, они жили (зачастую живут и поныне) каким-то иным строем, имели и имеют свои воззрения, свои обычаи — одним словом, свою собственную культуру.

Исследователи-этнологи (-антропологи и т. д.) увидели, что у каждого народа, у каждого племени (у каждого, как теперь принято говорить, этноса), самого, казалось бы, «примитивного», есть свои собственные представления о том, как возник человек, как возник мир, иными словами, своя мифология, свои сказания и предания. Есть определенная «картина мира», определенный способ восприятия пространства и времени, труда и семьи, соотношения мира природного, «естественного» и мира «сверхъестественного». Есть более или менее сложная, выработанная многими поколениями иерархия ценностей, определяющая поведение людей в данном сообществе. И все это включается этнологами в понятие «культура».

Такое этнологическое понимание слова «культура» исключает деление этносов на «культурные» и «некультурные». В нашем бытовом словоупотреблении мы одного человека назовем «культурным», а другого — «некультурным», и такое разграничение провести довольно легко. Но тут мы просто имеем дело с другим значением многозначного слова «культура». В том же смысле, в каком это слово употребляют этнологи, «культура» есть принадлежность любого человеческого коллектива, любого человеческого общества.

Человек отличается от животных прежде всего не тем, что он существо социальное (согласно известному определению Аристотеля). В определенном смысле социальность присуща не только людям. И пчелы организованы в определенные коллективы, и рыбы плавают косяками, и птицы летают стаями и т. д. И в этих сообществах есть какая-то система, иерархия, вожаки и прочее. Конечно, это совсем не то, что человеческое общество, но всё же они представляют собой некие группировки индивидов, некие коллективы. От прочего животного мира человек отличается также не только и не столько тем (как иногда полагают), что пользуется орудиями труда или изобретает их. Некоторые обезьяны тоже могут поставить ящик на ящик, забраться на эту пирамиду и, схватив палку, достать банан — когда очень хочется есть.

Гораздо важнее другое: человек обладает не просто рефлексам, не только тем, что называют «первой сигнальной системой» — у него есть еще и «вторая сигнальная система». Мыслители XX в. называли человека «существом символическим» — потому что, во-первых, он пользуется символами и в известном смысле вне символов не существует (мир человека — это мир символов), а во-вторых, человек сам и создает для себя символы.

Итак, человек существует в очень сложной знаковой системе, системе символических знаков, посредством которых он осознает себя и свое окружение, свой социальный и природный мир. Эта «символическая способность» человека — не в том смысле, что он способен пользоваться символами, а в том, что он не способен ими не пользоваться, он буквально погружен в эти символы и вне их не существует, — и является той основой, на которой базируется культура (в «антропологическом» смысле слова). Культура в этом смысле есть также неотъемлемая функция человека как социального существа, она выступает как бы средним членом между человеком и его социальной средой. Человек — общественное животное, это несомненно, и, будучи общественным существом, он не может не пользоваться той системой символов, теми знаковыми средствами, которые приняты в его обществе.

Обратимся вновь к западноевропейскому средневековью и к понятию «картина мира», о котором я уже упоминал. Что же это такое: «картина мира»?

Если мы спросим у первого попавшегося человека, что называется, у «человека с улицы»: «Каково Ваше мировоззрение?», — он, может быть, расскажет нам о своих философских взглядах, если он в состоянии их как-то сформулировать, или о своих религиозных симпатиях и антипатиях, или о политических пристрастиях и так далее, но, скорее всего, если только этот человек специально не занимался данной научной проблематикой, он не станет описывать нам свою «картину мира». В известном смысле любого человека можно уподобить мольбертовскому Журдену, которому вдруг открыли глаза на то, что он всю жизнь

говорил прозой, даже и не подозревая об этом. Так же обстоит дело и с «картиной мира». Она есть у каждого человека, существует в нем, а сам человек вне ее не существует. Каждый усваивает ее по-разному: это зависит от индивидуальности, от места в обществе, от уровня образования и от многих других обстоятельств. Но так или иначе, «картина мира», присущая данной человеческой общности, присутствует в сознании человека или, лучше сказать, в подсознании, потому что человек, как правило, не осознает ее. Можно сказать: он ею обладает, но он ее не знает.

Дело в том, что не столько человек обладает этой «картиной мира», сколько она сама как бы владеет им. Это то, что дается человеку не индивидуально, а как члену сообщества и поэтому априорно. Я не хочу сказать, что человек не может менять доставшуюся ему «картину мира». В процессе своей жизни, своей деятельности человек — по крайней мере отдельные люди — эту «картину» изменяет, перестраивает, может быть, не приметно для самого себя.

Такое утверждение возвращает меня к современности, из которой нам никуда не вырваться. Теперь вокруг нас (как и в нас самих) происходит резкая смена «картины мира». Это очень болезненный процесс — хоть и по-разному для людей разных поколений. И поэтому сейчас так важно говорить о «картине мира», понять, что это такое, вывести ее из подсознания и сделать предметом анализа.

То, что я называю «картиной мира», — в высшей степени сложное образование. Я должен заметить, что употребляю этот термин как синоним другого важного термина — «ментальность». Недавно я присутствовал (в стенах РГГУ) на одном докладе. И докладчик сказал: «Я не употребляю понятия “ментальность” в силу его крайней неопределенности. Совершенно непонятно, что такое ментальность». В самом деле, очень трудно определить, что это такое. Я бы сказал так: «ментальность» (или «картина мира») — это система координат, (за)данная человеческому сознанию и человеческому поведению той общественной средой, в которой данный человек существует. И трудности описания этой системы координат, ее неопределенность или, лучше сказать, неопределимость — трудности, с которыми мы сталкиваемся на логическом уровне, суть неотъемлемые и характерные черты этой самой «ментальности» или «картины мира». И именно потому, что речь идет о сфере нашего подсознания.

Приведу очень простой пример. Я еду в метро, а потом иду от метро к университету. Естественно, я испытываю то, что все мы испытываем каждый день в нашей дорогой столице. Вас непрерывно толкают, и при этом те, кто вас толкает, большей частью даже не замечают этого. Мы все толкаем друг друга, не замечаем других и не извиняемся перед ними — это стало нашей натурой. Можно, конечно, сказать: некультурность, невоспитанность — все очень просто. Но дело не только и не столько в этом.

Есть язык тела: жесты, движения, соблюдение дистанции между собой и другими телами. Это не просто какие-то случайные, незначащие моменты. Это внешние знаки, которые выражают некоторую глубинную сущность. Так, например, много лет назад северо-американские этнографы пошли на океанские прибрежные пляжи и обнаружили вот что: белые американцы англосаксонского происхождения стелили свои циновки или коврики на вполне определенном расстоянии друг от друга. Не было никаких правил, писанных или неписанных, по которым нужно было соблюдать дистанцию — она соблюдалась инстинктивно. Никто не толкал соседа. Если было тесно, люди просто уходили на другое место.

Рядом на тех же пляжах лежали пуэрториканцы и другие представители неанглосаксонского населения США — и расстояния между этими загорающими были гораздо меньшими. Тут, очевидно, сказывалась — совершенно бессознательно — совсем другая традиция отношения к своему телу и к тому языку, которым тело себя выражает.

В английском языке есть такое слово: *privacy* — в русском языке ему эквивалента нет, по-русски можно лишь описать, что это слово обозначает. *Privacy* — это состояние уединенности и обособленности от других людей, при котором никто не имеет права и не может человека никак потревожить, нарушить его обособленность. Для людей англосаксонской культуры характерно стремление обособиться от других, найти место, в котором можно было бы уединиться. Но это не уединение в башне из слоновой кости или в монашеской монастырской келье, не уход от мира. Это — органическая потребность человека какое-то время оставаться наедине с самим собой там, куда никто другой не должен и не смеет вторгаться. Наличие слова и понятия *privacy* в английском языке и отсутствие такого слова и такого понятия в других языках, например, в русском, — красноречивый показатель различия культурных традиций. Казалось бы, речь идет о частности, но за этой частностью кроются важнейшие различия в представлениях о человеческой личности, о человеке вообще.

Замечательный немецкий историк и социолог Норберт Элиас (1897–1989) еще в 1939 г. опубликовал книгу под названием «Процесс цивилизации»⁵. Но в то время она, очевидно, не могла быть оценена по достоинству. Зато на рубеже 1960-х и 1970-х гг. работа Н. Элиаса была переиздана — и произвела огромное впечатление на ученых самых разных стран мира: социологов, философов и прежде всего историков.

В своей книге Н. Элиас исследует много важных проблем. Я приведу лишь один и, казалось бы, второстепенный пример из его труда. Рассматривая западноевропейскую культуру на исходе средневековья и в начале нового времени, Н. Элиас, среди прочего, замечает, что в эту эпоху появляется ряд текстов, художественных произведений или философских трактатов, излагающих правила, которыми должен руководствоваться молодой человек знатного происхождения во время

застолья, на пиру. Собираются знатные молодые люди, садятся за один стол — как им надо себя вести? И в этих текстах говорится о вещах, которые нам не могут не показаться несколько странными, до того они очевидны. Например, нельзя, сидя за столом, плевать (простите меня за такие натуралистические подробности, но из песни слова не выкинешь). Если вы из общей миски берете кость с куском мяса, то, после того как вы обгрызли мясо, вы не должны класть обгрызенную кость обратно в миску. Нельзя сморкаться, вытирая нос краем скатерти. Если по кругу ходит кубок или чаша с вином или пивом, то, отхлебнув из этого сосуда (а губы-то жирные, поскольку кость обгрызал!), надо край сосуда чем-нибудь обтереть, хотя бы рукавом (носовые платки или салфетки не были тогда предметами обыденного употребления).

Современный человек подумает: вот какие, значит, были некультурные эти знатные юноши, раз им надо было объяснять такие примитивные вещи, раз надо было учить их вести себя более или менее пристойно, а не по-свински. И современный человек опять будет не совсем прав в своем суждении об иной эпохе, иной культуре.

Во-первых, современный человек ошибется, если подумает, что речь идет о, так сказать, гигиене поведения во время застолья: например, если каждый будет пить из одной и той же чаши, не вытирая после себя ее край, то можно передать сотрапезнику какую-нибудь болезнь. Нет, как подчеркивает Н. Элиас, дело совсем не в этом. Речь идет о другом: о том, что за столом сидит знатная особа и в ее присутствии надо вести себя иначе, надо оказывать этой особе уважение. Иными словами, речь идет прежде всего о социальных, а вовсе не о медицинских, гигиенических соображениях.

Но самое главное, самое интересное даже не это. Согласно интерпретации Н. Элиаса эти тексты, наставления юношеству, свидетельствуют о том, что в то время, когда они составлялись, границы между индивидуальными человеческими телами проходили не там, где они стали проходить в последующие периоды, которые мы называем новым и новейшим временем. Из текстов вычитывается, что в то время индивидуальные человеческие тела еще не были так обособлены друг от друга. Это выражалось, например, в том, что люди могли спать вповалку, что не было помещений, где бы человек мог уединиться. Иными словами, между отдельными людьми были иного рода, чем привычные для нас, физические отношения. Мы можем заключить, что человеческая индивидуальность еще не осознавала себя настолько обособленной единицей, чтобы испытывать потребность, сознательную или бессознательную, в физическом, пространственном уединении и обособлении.

Все это говорит о том, что внешние признаки, внешнее поведение человека — изучение их — могут подвести нас к пониманию того, как человеческая личность осознает себя «изнутри». Сложность же здесь

заключается в том, что, как правило, мы прикасаемся к явлениям, которые не вербализованы, т. е. не выражены прямо и непосредственно в языке, не выражены в системе понятий, потому что ведь люди ведут себя, большей частью не осознавая, чем именно они руководствуются в своем поведении. На языке науки это можно назвать «социальным автоматизмом». Можно еще вспомнить притчу о лягушке и сороконожке. Лягушка спросила сороконожку: «Как ты знаешь, какой ножкой после какой надо двигать?». Сороконожка задумалась — и больше уже не смогла сделать ни шагу.

Подобно этой сороконожке, мы в обычной жизни не задумываемся о нашей «картине мира». Мы не размышляем над тем, что такое время, — мы просто в нем живем. Мы можем вспомнить, что «время — деньги» или что время летит слишком быстро, или, наоборот, нас удручает медленное течение дня, когда с нами ничего не происходит, но, как правило, над природой времени мы не задумываемся.

Не очень задумываемся мы и о наших отношениях с пространством, о том, что наши тела все время сталкиваются с телами других людей и мы не соблюдаем ту дистанцию, о которой замечательный английский поэт У.Х. Оден (1907–1973) в одном из своих стихотворений сказал так: «Вот тридцать дюймов от моего носа — это мое частное владение. Посторонний человек! Не переходи эту невидимую границу! У меня нет ружья, но я могу плюнуть». Еще раз извините за натурализм, но так сказал английский поэт.

Он знает, что есть некоторое частное, индивидуальное пространство, окружающее его тело. Он ценит, конечно, не свое тело, которое нельзя просто так толкнуть, пихнуть и т. д. Речь идет о «Я», о «Self», о внутренней личности, ощущение которой внешне выражается, в частности, в определенном восприятии ближайшего физического окружения. Соотношение этих «внешних» и «внутренних» аспектов остается, впрочем, для большинства людей в значительной мере неосознанным.

Вообще когда мы говорим о «картине мира» или о «ментальности», то мы говорим о феноменах, которые через индивидуальное сознание, как правило, не проходят. Мы живем, обладая некой «картиной мира», вернее, как я уже сказал, она владеет нами, властвует над нами на уровне бессознательного — и это выражается в наших каждодневных поступках, в том, какой выбор мы делаем каждый раз в обыденных жизненных ситуациях. Но саму «картину мира» мы не выбираем, она, повторяю, — вне пределов личного выбора.

И поэтому дать ее описание очень сложно. Легче описывать «картину мира» не свою, а чужую. Например, вы приезжаете за границу, наблюдаете тамошних людей и замечаете какие-то особенности их поведения, которые сами они, может быть, совершенно не видят. И на основе подобных наблюдений постороннего вы реконструируете их «картину мира». Или, скажем, вы занимаетесь историческими исследованиями, изучаете иную культуру и тоже обращаете внимание,

что люди этой культуры вели себя иначе, чем мы, что их поступки, с нашей точки зрения, странны, нелогичны и т. д. Опять-таки на основе подобных наблюдений постороннего вы можете попытаться реконструировать «картину мира» людей данной культуры. Но нам самим, пока мы живем нормально и чувствуем себя более или менее непринужденно, нет необходимости знать собственную «картину мира».

Такова одна трудность. Другая трудность заключается в том, что, сколько бы я вам об этой «картине мира» ни рассказывал, сколько бы признаков ее ни предложил, всегда окажется, что перечень неполон и исчерпать его невозможно. Историки, прежде всего французские историки, начиная с 60-х гг. нашего столетия очень много занимались историей «ментальности», историей «картины мира» в Западной Европе в средние века и в начале нового времени (XVI–XVII вв.). Изучались самые разные аспекты «ментальностей». Например, восприятие пространства и времени людьми средних веков или отношение к ребенку, к детству. Замечательный французский историк Филипп Арьес в свое время опубликовал книгу под названием «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке» (т. е. в период, предшествовавший Французской революции; в книге рассматриваются в основном XVI–XVII вв.). Ф. Арьес утверждал: средневековая западноевропейская цивилизация — это цивилизация взрослых. Понятия детства как особого социально-психологического и индивидуально-психологического феномена, по мнению историка, в средневековой Западной Европе вообще не было. Ф. Арьес, по-видимому, несколько преувеличил, излишне заострил свое утверждение, но сама проблема действительно важна: проблема отношения к детству. С этим связаны и такие проблемы, как отношение к семейной жизни, отношение к женщине. Затем можно назвать проблему отношения к смерти, т. е. восприятия смерти и представлений о потустороннем мире. Еще один важный аспект «ментальности» (или «картины мира») — отношение к труду, оценка труда. Есть общества (или, иначе говоря, культуры), в которых труд ценят как большое достоинство человека, а есть такие культурные традиции, в которых труд воспринимается (и даже осуждается) как некое бремя, как проклятие. Есть разное отношение к труду — и этика труда также оказывается различной. Есть общества, в которых этика труда такова, что люди работают только из-под палки, да и то плохо, и есть такая этика труда, которая предполагает и ценит максимальную интенсификацию личных трудовых усилий: человек трудится и получает как моральное, так и материальное удовлетворение. С отношением к труду тесно связано и отношение к богатству: положительная или, наоборот, отрицательная оценка богатства.

Но центральная характеристика «ментальности» и центральная проблема в ее изучении — это представление о человеке и человеческой личности. Является ли человек центром мироздания или всего

лишь каким-то феноменом, на периферии его находящимся и не представляющим большой ценности? Разные культурные традиции давали разные ответы на этот вопрос. Кроме того, есть еще и проблема личности или индивидуальности: в какой мере ценится оригинальность, неповторимость каждого конкретного человека, данного индивида. Есть общества, в которых индивидуальность выступает на первый план. В других обществах (и таких в истории гораздо больше) индивидуальность как бы молчаливо осуждается: индивидуальное нужно подчинить общему, нужно быть как все, надо жить так, как жили отцы и деды; индивидуальные нововведения порицаются. С этим связана и такая проблема, как оценка свободы.

Различные черты, различные аспекты «картины мира», надо думать, складываются в определенную систему (хотя процесс такого «складывания» происходит, по-видимому, в каждом конкретном случае по-своему, стихийно, и мы не знаем, как именно подобные процессы происходят). Система эта, конечно, подвижна, составляющие ее элементы меняются, изменение одних элементов влечет за собой изменение других (именно потому, что они вовлечены в одну систему). Но своего рода организующим центром всей системы можно считать представления о человеке, о человеческой личности.

Поэтому той высшей и конечной целью, той линией горизонта, к которой стремится мысль историка, мысль историка культуры, является изучение и познание человеческой личности — ее природы, ее структуры, ее характера — в данную эпоху, в данном обществе.

Это не значит, конечно, что в каждом конкретном обществе существуют личности только одного типа и все скроены по одной мерке. Вовсе нет. Люди всегда и везде разные, но тем не менее есть некое ядро культуры, и оно в конечном итоге определяет основные параметры того типа личности, который наиболее характерен для данной культуры. Определить и описать эти параметры довольно сложно. Проще охарактеризовать их негативно: есть аспекты и проявления человеческой личности, в данной культуре, в данную эпоху невозможные. Историк иногда уподобляется скульптору, который из скалы вырубает некую фигуру: отсекая «лишнее», невозможное, он пытается определить реальные параметры человеческой личности.

Нужно, конечно, иметь в виду, что и в пределах одного общества могут существовать различные типы личности, но все же и между ними должно быть что-то общее. Изучая даже наиболее выдающихся людей, принадлежащих той или иной эпохе, вы всегда, при внимательном исследовании, обнаружите их теснейшие связи — по типу личности — с их эпохой, с их культурой.

Вернусь к слову «культура». Как я вам уже сказал, под этим словом я понимаю не только высшие достижения человеческого духа, не только шедевры мирового искусства и мировой литературы. Для меня понятие «культура» связано в первую очередь с понятием «картина

мира» и с теми базовыми характеристиками человеческой личности, которые в данной «картине мира» проявляются. Подобный подход для историков — сравнительно новый. Он был привнесен в историческую науку из этнологии (или, прибегая к терминам англо-американского мира, культурной и социальной антропологии). В середине и во второй половине нашего столетия культурная и социальная антропология оказала на историков — прежде всего на французских — очень большое влияние.

Но этнология, или антропология, — это совсем другая наука, другая отрасль знания. В каком смысле она оказала влияние на историков? Это, конечно, не значит, что историки заимствовали методы антропологов и стали работать так же, как они. Это и невозможно. Ведь как работает этнолог? Он приезжает, например, к папуасам, живет среди них, учит их язык, наблюдает их жизнь, обычаи, слушает их разговоры и сам принимает в них участие — он выясняет их «картину мира», что называется, в полевых условиях, в непосредственном общении с этими людьми.

Историк, как правило, лишен такой возможности. Так, например, историк, занимающийся историей средних веков, историк-медиевист, отделен от людей, которых он изучает, колоссальной толщей времени — от нескольких столетий до полутора тысяч лет. Самих этих людей давно уже нет, но остались различные свидетельства о них, остались памятники культуры, в которых прямо или косвенно выразились миросозерцание создавших их людей, их «картина мира». Историк, как и этнолог, может задавать вопросы. Только этнолог задает вопросы живым людям, а историк — тем памятникам, в которых овеществлена, материализована «картина мира» людей прошлого.

Успех историка (как и, замечу в скобках, успех этнолога) во многом зависит от того, каков его вопросник, насколько он разумен. Прежде всего, вопросы должны быть ориентированы на специфику сознания тех людей, к которым они обращены. Историк должен исходить из предпосылки, что люди эти были иными, чем он сам, вопрошающий и изучающий их, и поэтому ему не следует навязывать им собственные представления, а нужно попытаться как бы услышать их самих, попытаться понять, что они думали о себе, о мире, в котором жили, и о мире потустороннем, как они воспринимали пространство и время, семью, детей, взаимоотношения между мужчинами и женщинами, как представляли свободу и несвободу — иными словами, какая у них была «картина мира». Если вопросник историка ориентирован на такое историческое понимание, то исторические источники могут очень многое ему сообщить. Ибо исторический источник неисчерпаем. Все дело именно в том, какие вопросы вы ему зададите — и в зависимости от этого он будет либо молчать, либо давать очень скудную информацию, либо раскроет перед вами богатство своего содержания. Следовательно, вопросник должен быть адекватен, т. е. соответствен

материалу, быть своего рода ключом, способным открыть доступы к исследуемому материалу и заставить его заговорить, «заиграть».

Опыт этнологии (антропологии) в XX в. побудил историков и в своей области сформулировать новые проблемы, новые вопросы. Французские историки так называемой Школы «Анналов» прежде других стали учиться у этнологов и начали формулировать такие вопросы, которые прежде этнологи задавали только «примитивным» этносам. Историки же стали задавать эти вопросы этносам (или народам) Европы. При этом, конечно, и отдельные вопросы так или иначе видоизменялись, и весь вопросник в целом был значительно перестроен, стал гораздо сложнее и богаче. Он позволил открыть новые пласты исторического материала. Помимо прочего, вопросник привел к расширению и усложнению тех смыслов, которые таились в слове «культура».

Вернусь к тому, о чем уже говорил: к скандинавским кладам и к крестьянским дарениям земель. Эти памятники: клады, с одной стороны, и дарственные грамоты, с другой, — традиционно использовались историками для изучения материальных, социально-экономических отношений, а потом, при ином подходе, выяснилось, что эти памятники не только и даже не столько дают нам информацию о социально-экономических отношениях, сколько открывают перед нами совершенно другую, мировоззренческую, проблематику, — связанную с представлениями людей вообще о природе человека, о жизни и смерти, о потустороннем мире и т. д.

Эти соображения подводят меня к тому выводу, что само понятие социальной истории, которым пользовались историки в XIX и первой половине XX в. (и которым в значительной мере продолжают пользоваться историки в нашей стране), нуждается в переосмыслении. Теперь недостаточно под социальной историей понимать просто историю «классов», «классовой борьбы», экономических отношений, социальных структур и т. д. Историками осознана необходимость изучать и то, что было, так сказать, «за душой» у людей, составлявших эти самые социальные структуры, что было в их сознании, их чувствах, их интеллектуальном и эмоциональном мире, как они сами воспринимали себя и что думали о себе.

Иными словами, социальная история насыщается человеческим, можно сказать, культурным содержанием. Процесс перестройки исторического знания происходит на наших глазах и далек от какого-либо завершения. Поэтому невозможно говорить о каких-либо нормах и общих рецептах нового исторического знания. Скорее следует говорить о самых общих принципах: не о том, что уже есть, а о том, чего мы хотим, какие цели и идеалы нас вдохновляют.

Итак, предмет социальной истории — люди, поскольку они есть существа социальные. Но, сказав А, надо сказать и Б. Раз мы говорим о социальной истории людей, то мы говорим о социальной истории

существ чувствующих, думающих, обладающих определенной «картиной мира» — и совершенно невозможно исключить эту «картину мира» из самого процесса изучения социальной истории.

Представим себе дом. На нем можно сделать лепку, приделать где-нибудь статую, придумать еще какие-нибудь украшения. А можно без всего этого и обойтись. Дом все равно останется домом. В нем можно будет жить, или устроить библиотеку, или разместить учебное заведение и т. д. Так прежде многие историки подходили к культуре. Важно изучать социально-экономический базис, сам дом, а какая на нем лепка, т. е. какие на нем религиозные, идеологические, мировоззренческие инкрустации — это все, конечно, любопытно, придает дополнительные оттенки и нюансы, но для понимания дома как такового, для понимания социально-экономической формации несущественно. Ведь люди вступают в производственные отношения независимо от их воли и сознания и ведут себя так или иначе, повинаясь социально-экономическим обстоятельствам⁶.

От подобного подхода, который историю обезчеловечивает, а человека лишает его внутреннего мира, необходимо отказаться. Я прекрасно понимаю, что декларировать благие пожелания гораздо проще, нежели их реализовывать. Вопрос в том, как именно следует создавать эту социальную историю в новом понимании, чтобы она была насыщена человеческим, культурным содержанием. Это трудная проблема, но от нее никуда не уйти. Ибо только при таком подходе историческое знание будет соответствовать тем общественным потребностям, для удовлетворения которых оно и существует в обществе.

Мы достигли такой стадии развития — я имею в виду не только нашу страну, хотя ее в первую очередь, но и весь мир, — когда невозможно убрать из исторической науки человеческие чувства, человеческие эмоции, человеческую «картину мира». Раскройте любую газету и вы увидите, что все сообщения, будь то с какого-нибудь фронта боевых действий или с какого-нибудь заседания правительства, — говорят, по сути дела, о ментальности людей, об их «картине мира». Что движет людьми, когда они вступают в боевые действия или политические конфликты? Только ли голый материальный интерес? Или какие-то эмоции, какие-то представления?

Разумеется, всегда есть политики, которые манипулируют людьми — отдельными людьми или массами — в своих корыстных целях, хотя самая сильная корысть политика, самая сильная его потребность — это потребность власти, стремление утвердить свою власть. Это — самоутверждение собственной личности. Но ведь политики, в ходе своей борьбы за власть, порой вовлекают в те или иные конфликты огромные массы людей, и эти массы сплошь и рядом борются во все не за то, чтобы что-то у кого-то отнять и себе присвоить, они нередко движимы какими-то религиозными, идеологическими, мировоззренческими (одним словом — ментальными) представлениями.

Например, людей может побуждать на определенные действия представление о том, что какие-то другие люди исповедуют «неправильную» религию и в силу этой своей «неправильной» веры совершают — якобы — разного рода предосудительные поступки и даже преступления. Понятия «ментальность» и «картина мира», среди прочего, как раз и помогают нам анализировать и понимать массовые социально-психологические явления.

Я думаю, что то множество ошибок, которое было совершено в нашей стране за последние годы — зачастую как бы поневоле — политическими лидерами, было во многом предопределено тем, что наши лидеры оставались на прежней стадии общего развития — на той стадии, когда признавалась только одна идеология, дававшая одно, определенное — и весьма упрощенное — истолкование исторических и социальных процессов. Считалось, что эта идеология «научно» объясняет устройство и пути развития общества, в том числе и роль идей в обществе. И самыми главными, самыми важными считались именно те идеи, из которых состояла эта «научная» идеология. Но пленка этих «бессмертных» идей оказалась очень тонкой. Ими клялись и божились на протяжении нескольких поколений, а потом они вдруг как бы испарились — и очень многие не ощутили при этом ничего, кроме освобождения. И когда тонкая пленка «научных» и «бессмертных» идей исчезла, под ней открылись огромные массивы человеческих эмоций, человеческих представлений — то, что я называю «ментальностью» (или «менталитетом») и «картиной мира». Сейчас все это обнажается — и без познания этих измерений общественной реальности понять нашу современность совершенно невозможно.

Сейчас все мы должны по-новому формулировать принципы своего отношения к миру, основы своего мирозерцания. Не для того чтобы снова загнать себя в рамки какой-нибудь жесткой идеологии, а для того чтобы выработать более широкий и более здравый взгляд на вещи. В первую очередь этот призыв должен быть обращен, естественно, к молодым поколениям — к тем, кому принадлежит будущее и кто будет строить это будущее. В выработке нового мирозерцания важная роль должна принадлежать исторической науке.

Главная задача исторической науки, исторического исследования — понять сущность того исторического процесса, в потоке которого мы с вами обречены находиться, и наше положение, наше место в этом потоке. История согласно обычному определению — наука о прошлом. Но история — это не только наука о прошлом, это еще и форма общественного самосознания. О чем мы размышляем, когда размышляем об истории? О самих себе!

Мы сопоставляем самих себя, наше общество, нашу культуру с людьми, обществами, культурами прошлого именно для того, чтобы лучше понять **самих себя**. Наши исторические занятия в этом смысле очень эгоистичны: мы заняты прежде всего собою. Но без этого инте-

реса к себе, к своей собственной культуре и цивилизации, у нас не было бы никакого интереса к прошлому. Мы не можем спрашивать прошлое о том, что нас самих совершенно не интересует. Иными словами, наши вопросы ориентированы на нашу систему ценностей.

Такое взаимодействие современности с прошлым — процесс, как принято было у нас говорить, очень сложный и противоречивый, процесс диалектический. Собственно, в настоящей лекции я посвятил этому процессу немало внимания и вновь вернусь к нему — под другим углом зрения — в следующей лекции.

Лекция вторая

Марксизм как философия истории и культуры

В ПРЕДЫДУЩЕЙ лекции я говорил о различных подходах к пониманию исторического процесса. Теперь я подробнее остановлюсь на той ситуации, в которой мы с вами оказались — я как историк и вы как будущие историки или филологи, гуманитарии, люди интеллектуального труда.

В нашем обществе на протяжении многих десятилетий господствовала одна определенная идеология. При всей своей молодости вы тоже успели подвергнуться некоторому ее воздействию в средней школе. Теперь эта идеология перестала быть официальной и продолжает свое существование в качестве некоего маргинального и не поощряемого, не высоко ценимого ингредиента нашей духовной сумятицы. Легче всего просто отказать от тех идолов, которым поклонялись, и от тех лозунгов, которые были повсюду вывешены, но ведь это не будет означать, что мы свели серьезные интеллектуальные и научные счета с мировоззрением, так или иначе определявшим до недавнего времени характер нашего знания. Сейчас очень многие говорят и пишут о том, что в марксизме нет ничего ценного, что это ошибочное учение, и не стоит о нем говорить.

Однажды я читал лекцию в незнакомой мне студенческой аудитории и говорил как раз о своей оценке положения марксизма в нашей интеллектуальной жизни. В перерыве подходит ко мне студент и говорит: «Вот Вы распинаетесь перед нами, критикуя марксизм, но не учитываете, что Вы принадлежите к совсем другому поколению, которое должно было всерьез с этим марксизмом считаться, поэтому и счета у вас серьезные. А мы люди молодые, не испорчены всем этим и на этой волне просто ничего не воспринимаем».

Я с интересом и уважением выслушал его точку зрения, а потом подумал, что ведь, наверное, с одной стороны, все не так просто и вряд ли люди молодого поколения так уж свободны от марксизма, — а с другой стороны, является ли действительно марксизм такой болезнью, от которой нужно избавиться, позабыть ее и вообще считать, что ее не было?

Все эти вопросы для историка имеют очень большое значение, потому что, отказавшись от стройной и в значительной мере простой, доступной пониманию схемы исторического процесса, его интерпретации, мы остаемся перед некоторой пустотой. Природа, как известно, не терпит пустоты — и природа человеческого знания тоже вряд ли сможет долго ее терпеть. Образующаяся пустота начинает заполняться чем попало. Одним везет и они находят в культуре какие-то опоры, с которыми можно жить и работать, другие же хватаются за первое попавшееся и вряд ли выйдут из этого положения без нового духовного кризиса.

Что же нужно, с моей точки зрения, сказать о марксистской теории исторического процесса?

Не будучи экономистом, я не стану рассматривать экономическое учение Маркса. Меня как историка интересуют прежде всего Марксова философия истории и методология истории как науки, которая из этой философии истории проистекает. Сколь ни странным это может показаться на первый взгляд, именно знания историка-медиевиста тут отнюдь не лишни.

Все мы учили едва ли не с младенчества, что у марксизма есть три источника и три составные части: немецкая классическая философия, английская классическая политическая экономия и французский социализм⁷ (имеется в виду учение утопического социализма, которое было известно не только во Франции в то время, когда формировался марксизм). В этой связи нужно подчеркнуть по меньшей мере два обстоятельства.

Во-первых, все эти источники и составные части сформировались в XVIII — начале XIX в. Точнее сказать, не сформировались, а пережили свой расцвет, подъем и завершили свое существование. Недаром Энгельс писал о «конце немецкой классической философии»⁸: марксизм предполагает не только наследование, но и преодоление, разрыв с этой философской традицией. Таким образом перед нами источники, традиции, сложившиеся и господствовавшие в Европе в XVIII — первой половине XIX в. Мы же с вами живем в конце XX в.

Что впитал марксизм из научной мысли, из гуманитарной мысли XX столетия? В какой мере он был открыт для усвоения того ценного нового, что дала мысль XX столетия? Этот вопрос я оставляю без подробного ответа, поскольку ответ более или менее ясен: попытки реконструировать, «перестроить» марксизм применительно к XX в. (предпринимавшиеся в основном зарубежными учеными) не были ус-

пешными; они не находили поддержки среди фундаменталистов, ортодоксов, тех, которые считали именно себя непосредственными, прямыми продолжателями учения Маркса.

Во-вторых, по моему глубокому убеждению, у марксизма был и остается еще один источник, может быть, не менее мощный и существенный для его понимания, нежели те три ингредиента, которые мы с вами выучили наизусть. Для того чтобы понять этот источник, я и должен обратиться к истории средневековой Европы.

В средневековой Европе было официально одобренное церковью учение об историческом процессе. Абсолютное его начало — сотворение мира, описанное в ветхозаветной книге Бытия. Кульминация исторического процесса, поворотный пункт в истории рода человеческого — жизнь и крестная смерть Иисуса Христа. Человеческий род согласно этому учению движется к завершению своего существования, к последнему дню. Когда завершится человеческая история, ведомо только Господу, но она завершится в виде второго пришествия Христа и Страшного Суда, после которого души всех людей, когда-либо живших, будут или осуждены на геенну огненную и вечное проклятие, или оправданы и войдут в лоно Авраамово, в рай. Таким образом, человеческая история имеет начало, кульминацию и завершение.

Такое понимание церковью всемирно-исторического процесса было, по сути дела, первой оформленной философией истории в европейской традиции, ибо философия истории в античности преимущественно сводилась к ностальгии по первоначальным временам, по Золотому веку, которому на смену в конце концов пришел век железный, т. е. предполагалась деградация рода человеческого. Были также представления о движении человеческой истории по кругу. Но, повторяю, вполне оформленная философия истории возникает только в русле христианского учения.

Основы этой философии истории были заложены предшественником средневековых мыслителей, великим философом, время жизни которого пришлось на крах античности. Я имею в виду Блаженного Августина (354–430) и его замечательное произведение «О граде Божием». Августин говорит, что существуют два «града», два царства: царство земное, погрязшее в грехе и несовершенное, царство зла и упадка, в котором ничего доброго не происходит, и царство Божие, которое находится по ту сторону земной истории, за пределами царства земного. Но в нашем мире представителями этого иного царства являются Божьи избранники, истинно верующие люди, каждый из которых несет в себе частицу царства Божия. В них — залог продолжения человеческой истории, но не в материальном смысле, а в смысле духовном, в смысле веры. Блаженный Августин создал свой трактат и свою философию истории в начале V в. В последующие века философия истории христианского типа восторжествовала в сознании образованной части верующих.

Однако наряду с этим учением о конце всемирной истории в отдаленном будущем, которое связано со вторым пришествием Христа, в массах людей всегда были чаяния, что их тяжелое положение в этом мире изменится раньше благодаря чудесному вмешательству высших сил, и это царство Божие, о котором учит церковь, нужно торопиться, нужно приблизить, нужно надеяться на то, что уже при жизни нынешнего поколения произойдут перемены, появятся носители нового начала и покончат с царством несправедливости и установят тысячелетнее царство на земле.

В XIII–XIV вв. в Западной Европе возникает ряд еретических движений, которые предрекают скорый приход царства Божия. Подобные учения обычно формулировались образованными людьми. Одним из них был итальянский монах Иоахим Флорский (ок. 1132–1202), предсказывавший, что к 1260 г. царство Сатаны закончится, мир завершится, наступит царство Святого Духа. Церковь, как я уже говорил, настаивала на том, что никто, кроме Господа, не знает сроков завершения человеческой истории. Поэтому учения, подобные тому, которое сформулировал Иоахим Флорский, церковью, конечно, осуждались. Но они находили поддержку в массах людей, недовольных своим экономическим и политическим положением, надеявшихся, что действительно такое чудесное избавление скоро наступит. Люди думали, что все земные связи: семейные, государственные, политические — ничто по сравнению со спасением души; нужно отказаться от земных привязанностей, покаяться, снять с себя весь груз материальной, земной жизни, который отягощает человеческую душу, превращает ее в пленницу тела и мира, нужно от всех этих уз отказаться и готовиться ко скорому второму пришествию Христа.

По дорогам Италии и других стран Западной Европы бродят в XIII–XIV вв. толпы бичующихся, людей, которые побросали все свое имущество и публично подвергают себя тяжелым телесным истязаниям, чтобы умертвить свою плоть, темницу души. Они публично раскаиваются в своих грехах, чтобы спасти свою бессмертную душу. Страх смерти в средние века, несомненно, был более интенсивным, чем в последующее время, потому что речь шла не просто о том, что закончится физическое существование человека. После смерти тела остается душа, с которой нечто произойдет. И очень мало надежд на спасение души у тех, кто не покался, кто искренне не сокрушался о своих прегрешениях, кто не отрекся от всего земного, что отягощает душу. Массы людей жили с такими настроениями, ожидали конца света и второго пришествия.

Народные восстания в средние века облекались обычно в религиозные одежды. Напомню хрестоматийный, известный из учебников средней школы факт: Крестьянская война в Германии 1520 гг. — прямое последствие лютеровской Реформации начала XVI столетия. Революционный проповедник Томас Мюнцер (ок. 1490–1525) провоз-

гласил, что восстание крестьян в Германии свидетельствует именно о конце всемирной истории, что оно приведет не просто к освобождению крестьян от власти господ, которые их жестоко угнетали, от имперской власти, от власти князей, которые раздирали Германию на отдельные княжества, но эта освободительная борьба имеет глубокий духовный смысл: она ведет к освобождению человека, христианина от пут, на него наложенных, открывает путь к созданию царства Божия на земле.

Подобные учения о царстве Божием обычно называют «хилиастическими» (от греческого слова «χίλιός», — тысяча) или «милленаристскими» (от латинского слова «millenium», которое значит «тысячелетие»). Это были сектантские учения, которые увлекали многих людей — всех недовольных своей жизнью. В позднее средневековье и в начале нового времени такие учения были распространены очень широко. Их приверженцы не только публично калялись и подвергали себя бичеваниям — они также призывали к ниспровержению власти папы, кардиналов, светских сановников и прочих господ. Себя самих они считали избранниками Божиими, поскольку отрешились от плоти, от стремлений и желаний, и обратили душу и мысль на спасение души, на единение с Христом. Таким образом, в Европе издавна повелось, что определенная группа людей осознавала себя «избранным народом», избранниками Божиими.

Проходят столетия — и в учении Маркса мы видим, по существу, ту же самую идею: идею всемирного исторического прогресса, который через отрицание несвободы человека в классовом — рабовладельческом, затем феодальном, затем буржуазном — обществе приведет к созданию «царства Божия на земле». Это своего рода секуляризованное «царство Божие», «царство Божие» без Бога — ибо Маркс был воинствующим материалистом и антиклерикалом, — коммунизм, где не будет частной собственности, где все будут свободно трудиться, утверждая свою индивидуальность. И у Маркса также есть идея «избранного народа», но теперь это не люди, которые объединяются в революционные секты, отрешившись от всех богатств, но люди, которые не имели никаких богатств изначально, люди, которые могут лишь продавать эксплуататорам свою рабочую силу, трудиться на фабриках и заводах. Эти люди, пролетариат, являются в концепции Маркса избранным народом, ибо именно они откроют путь в «царство небесное», т. е. путем пролетарской революции создадут новое, бесклассовое общество.

Все эти идеи в творчестве Маркса облекаются, конечно, в научно-экономическую, философскую форму как обоснование неизбежности социалистического преобразования общества, и поэтому последователи Маркса называют его учение — учением о «научном», «научно обоснованном» социализме. Считается, что это учение основано на анализе всей предшествующей истории человечества.

Маркс и Энгельс были сравнительно молодыми людьми, когда началась европейская революция 1848 г. И два молодых мыслителя были уверены, что это последний решительный бой, который трудящиеся дают своим эксплуататорам. Маркс заявлял: предшествующие революции (Английская революция XVII в., Французская революция 1789—1794 гг., Французская революция 1830 г.) были «красивыми» — они рядились в античные или какие-то исторические одежды. Та революция, которая происходит ныне, писал Маркс в 1848 г., отвратительна, кровава, но это последняя революция, которая выведет человека из царства необходимости в царство свободы. «Манифест Коммунистической партии», опубликованный в канун революции, выражает эти умонастроения молодых социалистов, Маркса и Энгельса. Однако прошло немного времени, и Маркс и Энгельс убедились, что революция захлебнулась, она не стала последним решительным боем, пролетариат хотя и принимал в ней участие, но не в качестве гегемона, не в качестве той силы, которая может установить свою диктатуру — диктатуру пролетариата, через которую, как Маркс предполагал, человечество только и может прийти к бесклассовому обществу. Наступило разочарование, но основы нового учения уже были заложены — и вскоре в творческой лаборатории Маркса появляется учение об экономических формациях.

Я не думаю, что это учение совершенно изжито и что в нем нет никакого рационального зерна. Я, напротив, думаю, что Марксу принадлежит несколько очень важных открытий, новых слов, которые были и остаются вкладом в развитие наук об обществе. Прежде всего, он подчеркнул ту мысль (которая на уровне обыденного сознания кажется нам теперь банальностью), что прежде чем формировать какие-то идеи, какие-то умонастроения, люди должны питаться, люди должны трудиться, т. е. материальная жизнь является неотъемлемой основой человеческого существования; что в эмпириях чистого разума человек существует только в книгах определенных мыслителей, на самом же деле он обеими ногами стоит на земле и поэтому материальная жизнь является существенным компонентом общественного развития.

Но Маркс пошел дальше и в конечном итоге сказал, что все общественные, даже все духовные явления определяются — опосредованно, сложно, но тем не менее определяются — условиями материальной жизни, т. е., по Марксу, производственными отношениями, в основе которых лежит развитие производительных сил.

Здесь, однако, возникает трудность: ну, хорошо, а сами эти производительные силы почему развиваются, почему изменяются? Что это — некоторый автоматизм, некоторый закон, который заложен в этих производительных силах и заставляет их изменяться? Или же они изменяются потому, что на них оказывают сознательное воздействие люди?

Чтобы перейти от мануфактурного способа производства к машинному, нужно было произвести паровую машину, какие-то двигатели

и т. д. Участие людей в данном процессе — не просто стихийное участие масс, это сознательное целенаправленное участие конкретных личностей. Сводя эту целенаправленную деятельность, сознательную жизнь людей к некоторой материальной субстанции, Маркс, конечно, недооценивал активность человека, его сознание. Это один момент, который нужно учитывать при оценке теорий Маркса.

Второй момент — Маркс, говоря об идеях, которые становятся, по его выражению, материальной силой, поскольку и когда они овладевают массами, не учитывал одного важного обстоятельства, вообще не принимавшегося во внимание европейскими мыслителями второй половины XIX столетия, впрочем, как и их предшественниками. Когда Маркс развивает учение об идеологии, то он имеет в виду комплекс определенных идей, продуманных, четко сформулированных, прошедших через сознание тех или иных мыслителей. Энгельс, а позже, вслед за ним, и Ленин справедливо подчеркивали, что коммунистическая идеология стихийно в народе, в пролетариате не возникает, что необходимы интеллектуалы, которые, подобно Марксу и Энгельсу, идеи формулируют, а затем эти идеи постепенно распространяются в обществе, склонном (или не склонном) их понять и принять, и только тогда, когда идея из кабинета мыслителя-одиночки или от группы организаторов секты (партии) распространяется широко в массах, действительно овладевает ими, она становится материальной силой.

Что Маркс не учел, на что не обратил должного внимания при разработке своей концепции исторического процесса? Идея, овладевая массами, вместе с тем ими завладевается, — т. е. они, массы, в свою очередь, овладевают самой этой идеей. При этом может происходить очень глубокая трансформация идеи. Например, когда идея, изложенная в «Капитале» и «Манифесте Коммунистической партии», доходила до тех широких масс трудящихся, для которых она становилась материальной силой, она коренным образом меняла свой облик, свое содержание. Жизнь идей не была прослежена Марксом, а ведь идеи воспринимаются только тогда, когда в сознании людей, в их подсознании, в «менталитете», в их чувственном мире существует основа, почва, на которую семена тех или иных высоких идей могут пасть — и либо прорастут, либо не будут восприняты. В общем идеология, о которой говорил Маркс, не сводится к тому, о чем говорили и он и его предшественники — идеалисты. Они имели в виду простую схему (или, как бы мы сейчас сказали, модель): идеи сначала кем-то формулируются и продумываются, а затем кем-то воспринимаются. Например, была немецкая философия, британская политэкономия и французский социализм («три источника и три составные части марксизма») — и эти три потока идей, соединившись, способствовали становлению марксизма, наделив его неодолимой силой. В марксизме изначально не было представления о том, что наряду с идеями, идеологией существует социальная психология людей, которая трансформирует

идеи, приспособливает их к социальным потребностям людей и превращает их порой в нечто противоположное тому, что было задумано. А ведь именно это и произошло с идеями самого марксизма.

Судьба учения Маркса являет нам удивительный парадокс. Оно было сформулировано как идеология передового отряда западноевропейского общества, каковым Маркс считал пролетариат. Это историческое учение должно было объяснить, что капитализм по мере своего развития, достигая наибольшей остроты внутренних противоречий, беременеет социализмом — и на волне высокого развития производительных сил совершаются пролетарская революция и переход от буржуазного общества к коммунистическому. Парадокс же заключается в том, что это учение восторжествовало не в тех странах, где капитализм был развит, а в тех, где он был неразвит, недоразвит, делал первые шаги или вообще еще только маячил на далеком горизонте.

Где победили социалистические идеи? Где делались результативные попытки воплотить их в жизнь? (Отвлечемся пока от того, что случилось с самими идеями.) Это произошло не в Западной Европе, а прежде всего в России, которая в начале XX в. делала первые шаги на пути развития капитализма. Затем эти идеи восторжествовали — на тот или иной срок — в ряде стран Востока, и уже после того, как они дискредитировали себя и здесь, они все еще остаются некоторым источником вдохновения для революционной практики в отсталых странах Африки, Латинской Америки и в других частях «третьего мира». Констатируя этот факт, нам, по-видимому, придется сказать, что дело не в «трех источниках и трех составных частях марксизма», а в той социальной почве, в тех традициях, благодаря которым эти идеи действительно приносят некоторые плоды, укореняются в сознании людей.

Какова же та социально-психологическая почва, которая благоприятна для укоренения и развития марксизма — не как «чистого» философского учения, сложившегося в голове у Маркса и Энгельса, а как массовой идеологии, как комплекса идей, которые могут «овладеть массами»? Почва эта оказывается, по сути дела, той же самой, что и почва хилиазма, хилиастических учений в средние века. В средневековой Западной Европе недовольство широких масс традиционного (крестьянского, аграрного, доиндустриального) общества способствовало распространению идей милленаристов: люди ожидали чудесного прихода освободителя и для этого готовы были отказаться даже от тех немногих благ, которые их привязывали к жизни. А в XX в. именно традиционные общества Восточной Европы, Африки, Азии и Латинской Америки являлись и являются той благоприятной почвой, на которой мог укорениться марксизм.

Кстати сказать, это хорошо понимал Ленин, провозгласивший, что в эпоху империализма марксизм нужно творчески развивать, что не в передовых странах Европы и Америки, т. е. не в странах развитого

капитализма, восторжествует поначалу пролетарская революция, а начнется она там, где в цепи империализма находится «самое слабое звено». Что значит «самое слабое звено», если отвлечься от метафоры? Это те страны, где нет капитализма, где он не развит, где существуют еще традиционные основы. Марксистские идеи в этой ленинской интерпретации как раз и смогли восторжествовать только в тех странах, где капитализм был не развит.

Что же касается развитых капиталистических стран, то там марксизм вовсе не был отвергнут. Идеи Маркса в той или иной интерпретации были восприняты, но не для того, чтобы производить пролетарскую революцию (хотя и такие попытки под влиянием Октября делались в Германии, Венгрии и некоторых других странах), а для того, чтобы реформировать общество мирным путем, путем социальных реформ.

Таким образом, марксизм, возникший как «самое передовое учение», претендовавшее на предсказание судеб западного капиталистического общества, нашел для себя самую благоприятную почву и получил наиболее широкую реализацию, хоть и уродливую, в совсем другом — незападном — мире.

Возникает вопрос: в какой же мере экономическое и философско-историческое учение Маркса о закономерностях развития производства и смене социально-экономических формаций оправдано историческим процессом? Иными словами, есть ли у истории тот смысл, который ей приписывал Маркс?

Первое, что я хочу сказать в этой связи: история сама по себе — вне зависимости от нашей мысли — вряд ли имеет какой-либо один-единственный смысл. Смысл в историю вносим мы, т. е. философы или историки, вносят люди, которые придерживаются определенных взглядов на исторический процесс, которые хотят организовать хаос фактов, наблюдаемый ими в истории. В этом хаосе можно проследить какие-то тенденции, усматривать какие-то закономерности, иными словами, формулировать ту или иную философию истории. По-своему формулировали философию истории христианские философы начиная с Августина, по-своему — Гегель в начале XIX в., а вслед за ним, но опять-таки по-своему, — Маркс. В нашем веке своеобразные философии истории предложили, например, Освальд Шпенглер в своей книге «Упадок Запада» (у нас переведенной как «Закат Европы»), Арнольд Тойнби в своем многотомном труде под названием «A Study of History» — и другие мыслители. Каждый из них привносил свой взгляд, свою систему в эмпирический материал истории; каждый из них этот материал организовывал по-своему. И сам тот факт, что исторический материал можно организовать по-разному: на христианский лад, на марксистский лад, по Шпенглеру или по Тойнби, говорит о том, что перед нами всякий раз — определенные конструкции человеческого ума. Они призваны объяснить исторические процессы,

но всякий раз возникает и вопрос: в какой мере эти конструкции соответствуют реальности истории?

Этот общий вопрос можно разбить на несколько частных. Среди них, например, и такой: «Существует ли исторический прогресс?».

Я, впрочем, думаю, что такая формулировка вопроса неправомерна, поскольку слишком обща. Если говорить о развитии техники, то прогресс несомненен: от палки-копалки, от изобретения колеса человечество прошло долгий путь до той индустриальной цивилизации, в которой мы живем. Другое дело, что этот технический прогресс несет в себе определенные угрозы: и нарушение экологического баланса, и освождение атомной энергии, чреватое уничтожением рода человеческого, и пробивание озонных дыр в окружающей атмосфере — все это тоже результаты так называемого технического прогресса. Но сам по себе прогресс техники, т. е. успешные усилия людей по улучшению условий своего материального положения, условий своей жизни, в целом вряд ли можно отрицать. Другое дело, что его не следует мыслить как непрерывное поступательное движение. По-видимому, он имел и моменты большого ускорения, узловые моменты, и моменты, когда развитие протекало более медленно или даже шло на попятный. Мы знаем, что часто этому так называемому техническому прогрессу мешали те или иные идеологические или хозяйственные, социальные условия.

Скажем, водяная мельница, которая была изобретена еще в условиях античного Рима, не получала применения, как показали историки, на протяжении многих столетий, потому что преобладал дешевый рабский труд и господа рабовладельцы, те, кто могли эти мельницы построить, были в них совершенно не заинтересованы, они предпочитали использовать ничего не стоивший для них труд подневольных рабов. И водяная мельница получает распространение в Европе только тогда, когда на смену рабской системе пришла система хозяйства, опиравшаяся на зависимых крестьян, уже собственников орудий труда, сидевших на земле в подчинении у феодала и имевших несколько большую заинтересованность в производстве. И тогда действительно водяная мельница получает распространение, как и некоторые другие технические изобретения, с нашей теперешней точки зрения кажущиеся ничтожными, но для того времени носившие революционный характер.

История человечества знает немало и таких примеров, когда идеология останавливала технический прогресс или даже поворачивала его вспять.

Если рассматривать историю человечества в плане материального, технического прогресса, то, по-видимому, можно предположить, что люди должны были более или менее сознательно стараться улучшать условия своего материального существования, производить больше продуктов питания для того, чтобы обеспечивать себя и свои семьи, поддерживать государственную власть и т. д.

Казалось бы, это бесспорно, и вместе с тем мы видим, что в традиционных цивилизациях колоссальное количество силы и материальных средств расходовалось часто вовсе не разумно: не на производство и развитие техники, а, напротив, — с точки зрения технического прогресса — иррационально, деструктивно. На что в Египте больше всего тратилось силы и рабочих средств? На повышение урожайности? На постройку плотин? На строительство жилых домов? Нет! На постройку колоссальных усыпальниц для фараонов! Десятки и сотни тысяч людей должны были тратить свою жизнь на то, чтобы построить эти знаменитые пирамиды. Разного рода грандиозные сооружения создавались людьми в самые разные эпохи. И, как говорится, слава Богу!

Не знаю, в какой мере Шартрский собор или Тадж-Махал свидетельствуют о техническом прогрессе, но эти знаменитые сооружения говорят нам о том, что люди распоряжаются материальными средствами далеко не так просто, как это представляется «экономическому материалисту», который полагает, что главная цель развития общества — создание так называемого материально-технического базиса. В обществах, в которых возникают такие чудеса архитектуры, мы видим длительный застой производства или очень медленное его развитие по зигзагообразной, а вовсе не по восходящей линии.

Не следует также забывать, что у людей могут быть разные представления о том, что такое техника, что такое материальное производство и в какой мере оно необходимо для человеческой жизни. Возьмем, например, индейцев Северной Америки. Сейчас, конечно, они уже живут в специфических условиях, в резервациях. С их цивилизацией, с их самостоятельной культурой в основном покончено. Но вот что наблюдали этнографы еще несколько десятилетий тому назад или в XIX столетии. Племена индейцев жили в довольно сложных материальных условиях, они не очень сытно ели, они должны были достаточно упорно трудиться, чтобы наловить себе рыбы или вырастить какие-то примитивные злаки на прокорм себя и своей семьи. Но у этих племен существовал обычай, называемый «потлач». Что это за обычай?

Племя, или клан, или семья приглашают к себе в гости представителей другого племени, или клана, или семьи и устраивают праздник. Во время этого праздника совершаются различные традиционные ритуалы — и выставляется угощение. Но гостей не просто угощают чем Бог послал: в завершение праздника им скормливают все пищевые запасы хозяев. Затем хозяева рвут рыболовные сети, которыми они ловили рыбу, и ломают на мелкие куски те рыбацьи лодки, которые были, так сказать, главным средством их производства: на этих лодках выплывали в море или на реку за рыбой. Иными словами, хозяева разрушают материальные основы своей дальнейшей жизни. При этом они находятся в здравом уме и твердой памяти. Память особенно твер-

да, потому что они помнят, что так поступали их предки из года в год, из поколения в поколение.

Что это значит? Какую потребность удовлетворяют индейцы, когда на глазах вовсе не удивленной публики разрушают основы своей хозяйственной жизни и делают невозможным даже свое нишенское существование в последующие дни, после отбытия дорогих гостей? К чему они стремятся? Они не думают, конечно, как рачительные хозяйева, что хорошо на стол кое-что подать, но и приберечь что-то на следующие дни. Нет, они думают о другом: им нужно показать, какие они гостеприимные, подавить гостей широтой своей натуры, оказать на них определенное психологическое воздействие (я употребляю понятия, не индейцам свойственные, а те, с помощью которых нам приходится «читать» их культуру). И гости это прекрасно понимают, потому что на следующий сезон они превращаются в хозяев и сами приглашают своих бывших дорогих хозяев, и вновь происходит то же самое. Этот «потlach», связанный с разрушением средств производства, является, очевидно, не просто деструкцией, разрушением ради разрушения. Смысл его в том, что он дает этим людям возможность самоутвердиться.

Марксизм не учел того, что человек — это не просто существо, которое производит продукцию, чтобы кормить себя и семью и развивать пресловутые производительные силы. Человек — это такое существо, которое живет прежде всего тем, что производит и потребляет символы. Человек живет в мире символов, в символическом мире, он — *animal symbolicum*, существо создающее и потребляющее символы. И вот эта символическая деятельность, в данном случае выражаемая в обычае «потлача», может быть прослежена во всех обществах. В обществе буржуазного типа она тоже существует, но принимает уже другой, отчасти более рационализированный характер.

То, что есть и такие идеальные, идейные основы человеческого существования, то, что «не хлебом единым жив человек», но и еще какими-то идеальными символическими понятиями, Маркс и Энгельс представляли себе очень плохо. Несправедливо было бы лично их за это винить, потому что вся наука того времени не обращала на это должного внимания. Но, так или иначе, делая сугубый акцент на материальной стороне жизни, Маркс и Энгельс тем самым все другие ее аспекты как бы оставляли в тени, игнорировали, недооценивали. Лишь в последние годы жизни, уже после того, как он похоронил своего друга, Энгельс в письмах к некоторым корреспондентам стал подчеркивать, что материальная жизнь, конечно, является основополагающей, но есть и ряд других обстоятельств, которые историку постоянно надо принимать во внимание, для того чтобы понять человеческий способ общественного бытия. Этот человеческий способ, не сводящийся к материально-технической стороне общественного бытия, был Марксом и Энгельсом, конечно, понят очень плохо. Таков один

из главных изъянов построенной ими философско-исторической концепции, в центре которой — последовательная смена способов общественного производства.

Еще один изъян их концепции заключается в том, что она была построена на локально ограниченном материале. Маркс и Энгельс прекрасно знали историю, но прежде всего — историю Европы. И сконструированное ими учение о смене общественно-экономических формаций работало преимущественно на европейском материале.

Впрочем, и здесь были трудности. Первым в ряду формаций значился «первобытно-общинный строй». Однако оснований для утверждения, что на территории Европы на заре человечества господствовал именно первобытно-общинный строй, было мало. Пришлось сделать смелый прыжок в Северную Америку. Прочитав книгу великого американского этнографа Л.Г. Моргана (1818–1881) «Древнее общество» (1877), написанную на основе изучения жизни североамериканских индейцев, Маркс и Энгельс смело предположили, что нечто подобное, подобная «стадия развития», было и в европейской истории. Может быть и было, с этим трудно спорить, но вместе с тем очень трудно сопоставлять североамериканских индейцев с древними народами Европы, например, с архаическими греками доклассической поры или с древними германцами.

На древних германцах я позволю себе остановиться несколько подробнее, ибо по времени — это преддверие средних веков, и без понимания общественного строя древних германцев трудно понять и развитие европейского феодализма на начальных его этапах.

В XIX в., в эпоху Маркса и Энгельса, в немецкой исторической литературе была очень распространена так называемая марковская теория, или теория марковых общин (Markgenossenschaft). Немецкие историки и этнографы обнаружили, что в XVII, XVIII да еще и в XIX вв. крестьянство Германии сплошь и рядом было организовано в марки, т. е. общины, которые охватывали не одну деревню, а иногда и целые округа. В совместном пользовании таких общин находились леса и луга, и земледельческое хозяйство велось путем традиционного севооборота. Крестьяне должны были вместе и одновременно пахать землю, засеивать ее, убирать урожай, потому что их участки представляли собой сложное лоскутное одеяло.

Этот общинный строй контрастировал с частнособственническими обычаями города, в котором уже развивались буржуазные отношения, и воспринимался учеными как остаток некой старинной, традиционной цивилизации.

Сначала историки установили, что такой общинный строй существовал в XVIII и даже в XVII вв., потому что от этого времени остались планы деревень с общинными распорядками. Историки в своих изысканиях опирались как на эти планы, так и на живые, еще сохранившиеся традиции. Затем они обратили взоры к предшествующей эпохе,

к эпохе классического средневековья. В источниках XIII–XIV вв. можно найти ряд указаний о существовании в Германии, да и на территории ряда других стран Европы сельских общин. Ага, рассудили историки, раз эти общины существовали в средние века, значит, наверное, они существовали и в самом начале средневековья. Обратимся тогда к самому старому материалу — к эпохе франков, к Салической правде и другим записям обычного права — нет ли и там указаний на общину? Прямых указаний нет — и само слово «*communitas*» (что на латыни значит «община» и соответствует немецкому «*Gemeinde*») появляется лишь в XIII–XIV вв. И все же, думали историки, уже и в Салической правде нечто подобное можно найти.

Я учился у профессоров, которые с большим напряжением искали следы сельской общины в таких записях обычного права, как Салическая правда, и в других документах права VI–VIII вв. С небольшим успехом, но тем не менее поиски продолжались.

Но на этом дело не остановилось. Где колыбель этой германской общины? Она в древних германских лесах. Об этом якобы говорят и Цезарь, который столкнулся с германцами в I в. до н. э., и Тацит, который очень много писал о них в конце I в. н. э., и другие латинские авторы. Изучение латинских авторов должно было, по мнению ряда немецких историков, доказать существование общины у древних германцев. Несмотря на все трудности (несмотря также и на то, что французские историки опровергали эту точку зрения и подчеркивали, что никакой общины у древних германцев не было или что во всяком случае источники об этом молчат) немецкие историки упорствовали в своем стремлении обнаружить общину у древних германцев. Так сложилась и развилась марковская (общинная) теория. Маркс и Энгельс ее с удовольствием восприняли как краеугольный камень в основании их собственной теории о том, что в Европе существовал первобытно-общинный строй.

И во времена Маркса и Энгельса и позже историки, изучая общественный и хозяйственный строй древних германцев, опирались в основном на сообщения Цезаря и Тацита, сообщения очень спорные, порой двусмысленные, нуждающиеся в тщательном критическом анализе, а главное — всегда оставляющие нас в неведении относительно того, что они сами действительно знали об общественном строе германцев. Ибо и Цезарь и Тацит были «аутсайдерами», они были представителями другого общества.

Сейчас, между прочим, высказывается такая точка зрения, что оба названных автора не столько стремились точно и адекватно обрисовать хозяйственные и социальные отношения германцев, сколько хотели изобразить их нравы в качестве наизидания и укора для римлян. В Риме — частная собственность, в Риме — роскошь, римляне погрязли в разврате, у них дурные нравы, цивилизация их (как мы бы теперь сказали) — усталая. А вот, рассуждали Цезарь и Тацит, — народ моло-

дой, ничем еще не испорченный, живет в первобытной простоте. Мы, римляне, конечно живем не в простоте, но мы за эту роскошь заплатили упадком нравов. Вот такой (опять же, как мы бы теперь сказали) руссоистский взгляд на вещи: первобытный дикарь счастливей цивилизованного человека, потому что он живет в той простоте, которая не дает ему возможности развратиться.

Если так прочитать свидетельства о германцах Цезаря и Тацита, то многое может предстать совсем в ином свете. Но дело не только в том, как толковать Цезаря, Тацита или других римских авторов.

Во второй половине нашего столетия колоссальные успехи сделала археология. Археологи теперь не просто копают наугад и разглядывают то, что случайно откопали. Они ведут целенаправленные широкомасштабные исследования с применением точнейших научных методов. Помимо прочего, возникла новая отрасль археологии: археология поселений. И что же обнаружилось?

На территории древней Германии датированные поселения относятся к последним векам до нашей эры и первым векам нашей эры. Перед нами земледельцы, которые на протяжении многих столетий занимали одну и ту же местность и вели пашенное хозяйство, не меняя свои участки земли. Короче говоря, перед нами не какие-то примитивные скотоводы, которые Энгельсу действительно могли напомнить североамериканских ирокезов, а общество, конечно, не сопоставимое по уровню своего развития с римским, но стоявшее на совершенно другой ступени развития, чем индейцы Северной Америки. В свете археологических открытий XX в. утверждения Маркса и Энгельса, что на территории Европы в древности существовал первобытнообщинный строй, звучат еще менее убедительно.

Следующая ступень развития согласно марксистской схеме — рабовладельческое общество. Впрочем, нужно сказать, что Маркс и Энгельс делали упор не столько на рабовладении в античном мире, сколько на свободном хозяйстве мелких производителей, ремесленников и крестьян. Сами они — Маркс и Энгельс — предпочитали говорить не столько о рабовладельческом строе (хотя и такая формулировка у них встречается достаточно часто), сколько об античном способе производства, подчеркивая его специфичность. Они понимали, что высокая греко-римская цивилизация опиралась прежде всего не на труд безропотных угнетенных рабов, которые заведомо не были эффективной производительной силой и могли трудиться только из-под палки, кое-как. Эта цивилизация опиралась на свободных людей, мелких производителей, которые жили и трудились в городах и сельской местности. Поэтому само понятие «рабовладельческое общество» с самого начала было очень двусмысленным. Не менее сложным был и вопрос о том, как произошел переход от рабовладельческого строя к феодальному.

Из работ Маркса и Энгельса можно вычитать в общем виде ту мысль, что смена общественно-экономических формаций происходит

путем революционных переворотов. Но никогда они не говорили, что феодальный строй возник в результате какой-то революции рабов. Это «великое открытие» было сделано позже.

В своей лекции «О государстве», прочитанной в 1919 г. в так называемом Свердловском университете (в Москве), В.И. Ленин, обращаясь к аудитории партийных пропагандистов, которые, как он прекрасно понимал, никаких университетов, а то и школ не кончали, дал им разжеванную концепцию смены общественно-экономических формаций, где идеи революционной смены каждой формации следующей были представлены в самом упрощенном виде.

Затем «великий вождь» И.В. Сталин в 1933 г. в своей речи на первом всесоюзном съезде колхозников-ударников — я подчеркиваю: не профессоров и интеллектуалов, а колхозников-ударников — говорил (очевидно, для того чтобы показать преимущества социалистического строя и восславить Октябрьскую революцию), что вся всемирная история представляла собой поступательное движение, в котором революции победно открывали путь новым формациям. В частности И.В. Сталин тогда сказал: «Революция рабов ликвидировала рабовладельцев и отменила рабовладельческую форму эксплуатации трудящихся»⁹.

Это было сказано, повторяю, колхозникам-ударникам, которым, конечно, было мало дела до того, восставали рабы или не восставали, у них были свои заботы в 30-е гг.; но профессора университетов и научные сотрудники не могли не взять на вооружение это гениальное высказывание — и «революция рабов» была найдена. Обнаружили какие-то выступления разбойников, сектантов и т. д. в Римской империи и организовали их в целую революцию рабов. Кульминационным событием в этой революции является, конечно, хорошо известное восстание Спартака. Некоторая трудность, правда, заключалась в том, что восстание произошло за полтысячелетия до того, как пала рабовладельческая формация. Однако подобный вульгарно-хронологический подход не должен был мешать построению общей научной картины исторического процесса.

Сейчас это кажется всего лишь смешным. Но такова была суровая и отнюдь не веселая реальность советской исторической науки «Революция рабов» стала одним из тех фетишей, на которые полагалось ссылаться, хотя историческая их реальность не могла быть доказана.

Впрочем, это вообще одно из слабых мест всей теории общественно-экономических формаций. Когда Маркс и Энгельс говорили о революционной победе нового строя над старым, они не имели в виду всей всемирной истории, они имели в виду конкретно конец феодализма и начало буржуазного общества в Западной Европе. В Нидерландах в XVI в. была освободительная война, своего рода буржуазная революция. В Англии в 40-е гг. XVII столетия некоторые буржуазные элементы выступили против абсолютной монархии. В конце XVIII в

североамериканские колонии восстали против британской короны — есть все основания называть это событие североамериканской буржуазной революцией, не говоря уже о почти совпадающей с ней по времени Великой французской революции. Буржуазный способ производства, буржуазный строй действительно возникают на развалинах феодализма, нанося ему революционные удары. Однако реальный исторический опыт этих революций был некритически, догматически спроецирован (иначе сказать, интерполирован) в древность и средневековье. Так и возникло утверждение, что смена формаций всегда происходит революционным путем.

Как я уже сказал, создавая учение о формациях, Маркс и Энгельс опирались прежде всего на свои познания в европейской истории. Когда же Маркс в Британском музее стал читать документацию британских имперских чиновников, касающуюся Индии, он увидел совершенно другое общество, которое развивалось по-другому или, может быть (как показалось Марксу), вообще не развивалось. И Маркс написал однажды, что все политические перевороты прошли как бы над Индией, не затронув основ общества, остававшихся неизменными на протяжении столетий и даже, может быть, тысячелетий.

Рассуждая об Индии и других цивилизациях Азии, Маркс в своих работах несколько раз употребляет выражение «азиатский способ производства». Строго говоря, это была брешь в стройной теории формаций, пробитая ее основоположником. Ибо первобытная формация, рабовладельческая, феодальная, буржуазная и так далее — все это формации, которые отличаются друг от друга лишь типом производственных отношений, на что указывают сами их наименования. Но выражение «азиатский способ производства» содержит указание на географический ареал, находящийся вне пределов Европы. Из этого можно было сделать вывод, что другие четыре формации имели место только в Европе, а применительно к другим регионам, к другим цивилизациям приходится говорить о каком-то совсем ином способе производства.

Историки-марксисты не могли не воспринять эти мысли Маркса, и уже в 20-е гг. у нас развернулась дискуссия о том, что имел в виду Маркс под «азиатским способом производства». А так как Маркс, по-видимому, мало что имел в виду и во всяком случае нам мало что сообщил, каждый из участников той дискуссии пытался вчитывать в слова Маркса те или иные свои идеи. Дискуссию вскоре прикрыли, целый ряд ее участников был отправлен в ГУЛАГ. Лишь после ниспровержения «культ личности», после XX съезда партии, в конце 50 — начале 60-х гг., эта дискуссия была возобновлена. Но так как партийные функционеры при всей ограниченности своего образования обладали замечательным революционным чутьем и поэтому чувствовали, что рассуждения об «азиатском способе производства» к добру не приведут и расшатают стройное законченное учение, то и дискуссия 60-х гг. по указанию сверху тоже была прикрыта.

С точки зрения начальства и «охранителей устоев» это был конечно, верный ход. Но историческая наука в нашей стране безусловно пострадала. Развитие научной мысли было задержано. Лишь много позже у нас перестала считаться еретической та простая мысль, что Марксово учение об общественно-экономических формациях, строго говоря, применимо только к Европе. Еще позднее широкой научной общественности дозволено было осознать, что теория общественно-экономических формаций как таковая, по-видимому, вообще не дает адекватного понимания истории человеческого общества.

Маркс обычно говорил о прогрессе в области материального производства и якобы проистекающем отсюда социальном прогрессе. Но с конца XVIII в., в течение XIX и отчасти даже в XX в. понятие прогресса нередко толковалось расширительно: в том смысле, что некий всеобщий прогресс охватывает не только материальную, но и духовную стороны жизни. Однако, на мой взгляд, говорить всерьез о безусловном прогрессе духовной жизни вряд ли возможно. Человек XX в. вряд ли может похвалиться тем, что он превосходит, например, древних греков в моральном плане или в плане художественного творчества. Впрочем, проблема здесь в том, что у нас нет надежных, по крайней мере общепринятых, критериев оценки духовного прогресса. И надо сказать, что историки обычно не занимаются такими вопросами.

Для многих историков скорее характерен подход, который можно назвать релятивистским. Под релятивизмом в данном случае понимается такая точка зрения, которая признает относительность, условность если и не всех, то большинства культурных норм и представлений.

Подобный релятивизм связан с осознанием того факта, что «человечество» как единое целое есть некоторая абстракция. В реальной истории мы имеем дело с отдельными человеческими сообществами, которые не всегда просто сопоставить между собой в рамках какой-то единой системы координат, единой концептуальной схемы. Такие сообщества называют «культурами» или «цивилизациями». Каждое такое сообщество имеет свои специфические особенности, которые могут вовсе не встречаться в других сообществах, а если и встречаются, то в иных сочетаниях, в иной системе, так что каждое сообщество (культура, цивилизация) представляет собой неповторимую структуру, неповторимый феномен.

Согласно релятивистской точке зрения неправомерно спрашивать, какая из этих структур лучше или хуже, прогрессивнее или регрессивнее. Они разные. И каждая из них, по-видимому, является некоторой целостностью, удовлетворяющей каким-то коренным требованиям людей, внутри этой целостности живущих (или живших).

Таков, в самом кратком очерке, подход к истории, который у нас с недавнего времени стали называть «цивилизационным» (в отличие от подхода «формационного», постулирующего последовательную смену

«формаций», сопоставимых между собой в рамках единой концептуальной схемы).

Когда была выдвинута «теория цивилизаций», то обнаружилось, что «цивилизации» нельзя свести к материальной основе, что они прежде всего не материальной своей основой различались. Возьмем, например, цивилизации аграрные, которые преобладали в истории человечества. В своей материальной основе они отличаются друг от друга весьма несущественно. Везде существуют крестьяне (или какой-то другой, иначе называемый слой сельского населения), которые «сидят на земле», пахут эту землю тем или иным способом (достаточно примитивным с современной точки зрения), орошают ее, если необходимо, пасут скот, выполняют какие-то государственные повинности или повинности для местных господ — и это является материальной основой и цивилизаций древнего Востока, и античной цивилизации, и средневековой цивилизации Западной Европы, а в некоторых современных странах «третьего мира» материальная основа общества остается таковой и по сей день.

И тем не менее все названные цивилизации различны. Что их различает прежде всего? Кратко можно ответить: миросозерцание людей. При очевидном сходстве материальной основы цивилизации могут резко отличаться одна от другой системами ценностей, которые как раз и придают им уникальный характер. Речь идет о сфере коллективного человеческого сознания, о том, что называют «картиной мира». «Картина мира», свойственная той или иной цивилизации, оказывается устойчивым ее элементом, меняющимся лишь на протяжении многих поколений, многих столетий, сохраняющим при всех вариациях свой стержень, свою неповторимую специфику.

В контексте такого подхода к истории учение об общественно-экономических формациях, естественно, во многом утрачивает свою ценность и познавательную значимость.

И тем не менее его нельзя просто отбросить. Нельзя забыть несомненные заслуги Маркса перед исторической наукой. Как я уже сказал, одна из бесспорных заслуг Маркса состоит в том, что он подчеркнул материальные основы человеческого бытия. Конечно, любому крестьянину, возделывающему землю, понятно, что он не может пойти в церковь молиться, пока землю не вспашет. Но Маркс как бы возвел обыденное сознание в ранг научного знания. И никакие перегибы «экономического редукционизма» (т. е. попыток свести все многообразие культуры к материальному производству), не должны заслонять от нас эту заслугу Маркса.

Еще одна и, может быть, важная заслуга Маркса заключается в том, что он впервые с настоящей убедительностью сформулировал принцип системной организации общества. И до Маркса было понятно, что общество не просто состоит из королей, дворян, придворных, бюрократов, серой массы подданных и т. д., что общество каким-то

образом структурировано и организовано. Но Маркс и в этом случае возвел некоторые общие представления в ранг научного знания.

Мне могут возразить, что и здесь Маркс не был вполне первооткрывателем. Действительно, возвращаясь к моему излюбленному средневековью, я должен признать, что уже в средневековой Европе (в X—XI вв. и даже раньше) был целый ряд мыслителей, которые размышляли над тем, как устроены общество и государство, и пришли к выводу, что общество — это функционально организованные группы людей.

Эти авторы писали, конечно, на латыни и употребляли в данном случае слово «ordo» (множественное число — «ordines»). Перевести его одним русским словом трудно. «Ordo» — это «порядок», «группа», «сословие», «организация». От латинского «ordo» (через немецкое «Orden») произошло и русское слово «орден». Мы говорим: «монашеский орден», «рыцарский орден» и т. п. У средневековых авторов «ordines» — это большие группы людей, как мы бы сейчас сказали: общественные или социальные группы (слово «класс» тогда в этом смысле не употреблялось). «Ordines» («ордена») соотнесены между собой, и вместе с тем каждый из этих «орденов» занят своим делом.

В XI—XII вв. в Западной Европе было распространено учение о трехфункциональном делении общества. Согласно этому учению, общество состоит из трех «орденов». Первый «орден» — *oratores*, т. е. те, кто молятся: духовенство и монахи. Второй «орден» — *bellatores*, те, кто ведут войну, воины, будущее рыцарство, оно в начале средних веков только начинало формироваться. И третий «орден», или третье «сословие» — это *agatores*, или *laboratores*, т. е. те, кто пахут землю (от глагола «*agere*» — «пахать») или трудятся (глагол «*laborare*» — «работать, трудиться»; существительное «*labor*» — «работа, труд»). Молящиеся, воюющие и трудящиеся-землепашцы — такова структура общества. Эта схема обладает по крайней мере одним несомненным достоинством: она очень стройная. Средневековые авторы подчеркивали, что каждый «орден» общества не может существовать сам по себе, поскольку одни, молящиеся, молятся за спасение душ всех других, другие охраняют общество от распада и от нападения внешних врагов, а третьи, землепашцы, естественно, кормят не только себя, но и все общество. Таким образом, все «ордена» нужны друг другу, и «дом Божий», как говорили тогда, (общество, социум, как мы сказали бы теперь), нерасчленим, а венцом его является монарх, король.

Такова была общепринятая схема, причем уже в XI в. она скорее обращалась в прошлое, чем описывала реальное состояние общества. В основе этой схемы лежала, конечно, идея троичности, столь дорогая сердцу любого христианина. Но идеальная троичная схема не учитывала, что уже формируется новое сословие, сословие горожан, и города вносят совсем новый элемент в общество, организованное по принципу натурального хозяйства.

Таким образом, определенные, условно говоря, социологические схемы, представлявшие организацию общества как некую структуру, некую систему, были за много столетий до Маркса. Тем не менее Маркс стоит у истоков системного подхода в современных науках об обществе. При этом в отличие от мыслителей средневековья Маркс подчеркивал не только и не столько то, что между социальными группами существует определенное взаимодействие, определенное сотрудничество (одни работают, другие защищают, третьи молятся и т. д.), — Маркс подчеркивал и другое обстоятельство: все эти составляющие, «классы» общества, будучи, конечно, координированы, соотнесены между собой, поскольку входят в одну структуру, находятся вместе с тем в непримиримых противоречиях. Это, как выражался Маркс, «классы антагонистические», и их взаимная борьба ведет к изменению, а в конечном итоге к разрушению всей традиционной социальной структуры. Идея классовой борьбы была краеугольным камнем всего учения Маркса, полагавшего, что революции есть подлинные «локомотивы истории».

При всем том Маркс понимал сложность исторического процесса. Но его последователи, которые жили и работали в условиях Восточной Европы и стремились приспособить учение марксизма к совсем иным объективным и субъективным условиям, пошли не только по линии вульгаризации и упрощения марксизма (чтобы разъяснять его своим необразованным последователям), но и по пути глубокой ревизии, глубокого, коренного пересмотра учения Маркса. Главными ревизионистами в марксизме были не те западноевропейские социал-демократы, которых Ленин и ленинцы обвиняли в ревизионизме. Главными ревизионистами были сами ленинцы. Учение о том, что цепь империализма будет разорвана в самом слабом месте, и стало краеугольным камнем той ревизии марксизма, которая порвала с основным его философско-социальным содержанием. Согласно этому ленинскому учению можно произвести политический и социальный переворот в стране, где он или совсем не подготовлен социально-экономически или подготовлен очень плохо. Это значит, что начинать надо не с того, что Маркс называл «базисом», а с того, что он называл «надстройкой». Кто захватит власть, тот и будет преобразовывать общество. К чему это привело, вы знаете очень хорошо.

Захват власти в России большевиками привел к разрушению всей социальной структуры тогдашнего российского общества. От этой структуры не осталось камня на камне. Ни один класс, ни одно сословие не были сохранены в прежнем виде. Буржуазия и дворянство были уничтожены, что называется, как класс, то же произошло и со значительной частью крестьянства, которая была названа «кулаками». Причем к «кулакам» были причислены не только действительные представители сельской буржуазии, но, по сути дела, все более или менее самостоятельно трудившиеся крестьяне, т. е. становой хребет

русского общества. В результате этого не могла не произойти деградация крестьянства. В процессе коллективизации значительная часть крестьян была урбанизирована, покинула деревню: те, кто не попали на Соловки или в Сибирь, оказались в городе. Тем самым и рабочий класс в России (который к тому времени обладал уже определенными квалифицированными кадрами) был совершенно деклассирован, поскольку в него влилась большая масса людей, только что покинувших деревню. Они перестали быть крестьянами, но, конечно, не могли сразу стать пролетариями по своему поведению и сознанию. Эти люди оказались вне своей привычной социальной структуры, социальной ниши. Таким образом рабочий класс в России претерпел сильнейшую деформацию. О судьбах интеллигенции я говорить не буду, все об этом слышаны. Скажу лишь, что ни один класс в русском обществе партия большевиков не оставила на месте. Произошло насильственное разрушение общества.

В этом процессе не базис определял характер надстройки, а наоборот, политическое и идеологическое устройство подминало под себя базис, насилывало его и разрушало — результат известен. Таким образом, приходится констатировать, что не марксизм восторжествовал в нашей стране, а его восточноевропейская версия, опирающаяся на совершенно иные основания. Социально-психологические основания и причины этого процесса сходны с теми, которые в средневековой Западной Европе порождали хилястические движения. Вместе с тем в результате разрушения традиционной структуры общества, в результате непрекращавшихся социальных и политических катаклизмов (революции, гражданская война, коллективизация и т. д.) на первый план выходили деклассированные элементы.

Много споров вызывает личность Сталина и роль этой личности в нашей истории. Но совершенно очевидно, что даже самый крупный злодей не способен в одиночку перевернуть общество и сделать с ним то, что ему хочется. Он должен опираться на определенные силы в самом обществе, иметь, что называется, определенную социальную базу. Какова же была социальная база сталинской диктатуры?

Сталинская власть — это прежде всего господство люмпенов, это господство, засилье деклассированных, неквалифицированных элементов общества, способных подняться наверх только в условиях революционного разрушения общества. Эти люди шли в палачи, шли в охранку, шли в руководители первичных партийных организаций или партийных ячеек в деревне. Это они грабили всех тех крестьян, которые могли как-то свести концы с концами.

Что значит господство бедняка в деревне? Это господство людей, которые не вели никакого своего хозяйства — не только потому, что их кто-то довел до бедности, а потому, что они не были приучены к ведению хозяйства всей традицией русской жизни. Ведь не нужно забывать, что 1917 г. отделен от 1861 г. всего лишь 46 годами. Вчерашние

или позавчерашние крепостные рабы плохо были подготовлены к самостоятельному хозяйствованию. Может быть, столыпинская реформа могла бы привести в этом смысле к каким-то положительным результатам, но война и революция помешали этому процессу.

Я не собираюсь читать вам лекцию по российской истории, это не моя специальность, и об этом уже достаточно написано. Я просто хочу подчеркнуть, что не экономические моменты оказались решающими во всех этих исторических сдвигах, но идеология, определенная философия истории. Марксизм говорил всегда, что решающим критерием правильности того или иного научного учения является критерий практики. Надо на практике, в реальной деятельности доказать обоснованность ваших взглядов, ваших научных достижений. Если этот критерий практики приложить к ленинско-сталинской версии марксизма и к ее «достижениям» в России, то выводы о ценности данной идеологии для нашей дальнейшей духовной жизни, как мне кажется, будут очевидны.

Коммунистические идеи (в марксистском или каком-нибудь другом варианте) себя, конечно, не исчерпали. Они могут найти почву и в будущем, как и другие общественные идеи.

Но современный российский историк, задумываясь об общих проблемах своей науки, о том, что называют философией и методологией истории, к счастью, может чувствовать себя свободным от каких-либо «руководящих идей». Современный российский историк имеет возможность руководствоваться только своей научной совестью. И совесть говорит ему, что, хотя Маркс и был выдающимся западноевропейским мыслителем XIX в., сейчас, к концу века XX, историческая наука ушла далеко вперед (вобрав в себя, несомненно, все то ценное, что было наработано Марксом) и поэтому Маркс никак не может быть главным авторитетом для историка.

Для российских историков, учитывая многолетнее засилье вулгаризованного «марксизма» в нашей стране и столь же многолетнюю отъединенность от мирового научного сообщества, может быть, даже имеет смысл на некоторое время как бы «отвлечься» от Маркса и его теорий и в первую очередь узнать и освоить то, что наработано в XX в. историками других стран.

Лекция третья

Статика и динамика в историческом процессе

МЫ привыкли смотреть на исторический процесс как на процесс постоянных динамичных изменений и видим смысл изучения истории прежде всего в том, чтобы обнаруживать, как в старом

обществе появляются «ростки нового» и как оно постепенно трансформируется. Исследуя состояние общества в тот или иной исторический период, историк обращает свое внимание прежде всего на то, что связывает данное состояние общества с последующими, более поздними, ищет в нем «ростки будущего». Поэтому в исторических сочинениях мы нередко читаем о «провозвестниках грядущего», которые вроде бы находятся в своем времени, но вместе с тем уже связаны и с будущим.

В частности несколько поколений историков-медиевистов XIX и начала XX в. уделяли большое внимание изучению средневекового европейского города, потому что в городском населении, в купечестве, предпринимателях, ремесленниках видели первые ростки городской буржуазии нового времени. Таким образом, этот интерес к истории средневекового города, сам по себе вполне оправданный, представлял собой своего рода проекцию социальных отношений нового времени на средневековье. С точки зрения этих историков-урбанистов именно город связывает средневековье с современностью.

Подобным же образом при изучении истории средневековой культуры и религиозности внимание историков нередко смещалось с собственно средневековой культуры на культуру Возрождения: не только в силу ее великих достижений, которые очевидны, но еще и потому, что эта культура как бы пробивала брешь в средневековом мирозерцании, открывала пути для нового. Получалось, что даже культура Возрождения была интересна не только и, может быть, даже не столько сама по себе, сколько как «провозвестник будущего».

В основе такого подхода к истории лежало, разумеется, представление о неуклонном прогрессе человечества вообще и западноевропейского человечества в особенности.

Но в XX в.: в истории мира и, в частности, истории Европы произошли такие катастрофы, которые в конечном итоге подорвали веру в исторический прогресс. Вся история человечества наполнена катаклизмами, войнами, разрушениями. Но таких войн, как в XX столетии, человечество прежде не знало. Не знало оно и такого планомерного уничтожения масс людей, которое осуществили гитлеровский фашизм и советский сталинизм. Эти и другие события XX в. дискредитировали идею прогресса, якобы охватывающего все стороны человеческой жизни.

Прогресс несомненен в том, что касается развития производительных сил, техники, научных достижений, которые вооружают человека все новыми и новыми средствами. Но и научно-технический прогресс привел к парадоксальному результату: человечество успешно решило проблему тотального самоуничтожения. Это самоуничтожение может произойти либо в результате использования ядерного оружия, либо в результате такого «прогресса» производительных сил и материального

производства, который приведет к расширению озоновых дыр и тем самым к истреблению всего живого на Земле.

Иными словами, научно-технический прогресс налицо, но он отнюдь не сопровождается в той же степени прогрессом нравственным.

Прежде мыслители могли полагать, что смена общественного строя (от худшего к лучшему) приводит к очищению человека, к его облагораживанию, к выработке им нового морального кодекса, новых нравственных устоев. Опыт XX в. и, в частности, опыт нашей страны показывает, что за фасадом «социального прогресса» скрываются весьма мрачные силы, овладеть которыми, к несчастью нашему, человек пока не сумел.

События XX в. не могли не воздействовать и на умы историков. Среди прочего в исторической науке возникла такая мысль, что история состоит не только из поступательного движения, не только из тех линий, которые мы связываем с динамикой, с изменениями. История динамическая, история изменений развивается на почве каких-то других состояний, отличающихся весьма малой подвижностью или даже характеризующихся неподвижностью. В таком направлении, в таком духе думают уже по крайней мере два поколения историков.

Я попытаюсь изложить вам основные идеи этого направления в исторической науке.

В истории наряду с силами динамизма и изменения, силами эволюции существуют мощные пласты неподвижности и статики. Традиционный взгляд на историю как бы игнорировал эти обстоятельства. Не то чтобы они вовсе не принимались в расчет. Нет, все знали, что существуют такие силы, которые отличаются крайним консерватизмом, но они не рассматривались как элементы истории именно потому, что неподвижны: раз эти неподвижные величины суть константы, раз они не меняются, то при изучении истории на них можно не обращать внимания. К тому же традиционный взгляд на историю был сосредоточен прежде всего на истории политической.

История государств, история правителей, их политики, законодательства, войн, революций, реформ, все, что связано с политической жизнью общества, — вот что находилось в центре внимания историков от античности до нового времени. Как бы ни изменялась техника исторических исследований, как бы ни менялись вопросы, которые задавали себе историки со времен Геродота и до наших дней, в центре внимания всегда была проблема власти. Я не хочу сказать, что ничего другого не изучали, но основной той схемы, которая определяла сознание историков, была именно политическая история, история власти.

Если мы возьмем наши современные учебники, мы увидим в них то же самое. О чем, например, рассказывается в учебниках по истории средневековой Европы? О том, как складывались, формировались и изменялись те или иные государства: Англия, Германия, Россия,

Византия, Испания и т. д., какие династии ими правили, какую политику проводили. Разумеется, современные отечественные историки подводят под эту, как они выражаются, политическую надстройку соответствующий социально-экономический базис и говорят, например, что династии менялись в связи с тем, что менялся характер общества, соотношение классовых сил и т. д., — и все это справедливо. Но в основе этих рассуждений по-прежнему лежит изучение государства, т. е. в конечном итоге — политической власти.

Я отнюдь не склонен отрицать важность изучения истории в этом плане. Помимо прочего, политическая, событийная история — это нередко занимательное повествование, или, как сейчас говорят, нарратив. Весьма занимательно, например, можно повествовать о том, что происходило во Франции во второй половине XVIII и начале XIX в.: как ход событий привел к революционному июлю 1789 г. и как затем на протяжении нескольких лет шла ожесточенная социально-политическая борьба, как летели головы и вся структура государства и общества была изменена, как эта революция захлебнулась и сменилась диктатурой, а затем империей и как эта империя, развернув колоссальные войны, привела к перекройке всей политической карты Европы от Испании до России.

Но серьезные историки давно уже осознали недостаточность такого узкополитического подхода к истории. И были разные направления, по которым они пытались преодолеть эту узость. Так, во второй половине и в конце XIX столетия особое внимание стали придавать социально-экономической истории. Этим занимались не только марксисты, но и другие ученые, которые под влиянием окружающего их мира, где развивался капиталистический способ производства, естественно, стали обращать больше внимания на экономическую историю, историю деревни, историю города как основу всего политического и социального развития.

История стала более многоплановой. Историки учились обращать внимание не только на процессы, характеризующиеся очень большим динамизмом и находящиеся на поверхности, но и на подспудные силы, подспудные процессы, действующие и происходящие на других уровнях, не всегда доступных прямому наблюдению.

В середине и во второй половине XX в. у некоторых историков постепенно начинают складываться и новые представления о пластах исторической реальности, на первый взгляд относительно малоподвижных или вообще неподвижных, но тем не менее существенно влияющих на ход и структуру исторического процесса. В этой переориентации исторической науки очень большая роль принадлежит выдающемуся французскому историку Фернану Броделю (1902–1985), чье научное творчество началось в конце 30-х гг.

Фернан Бродель — выдающийся историк, специализировавшийся прежде всего на истории начала нового времени, т. е. XVI–XVIII вв.

Его докторская диссертация, монография, которая сделала ему имя и заложила основы его репутации как одного из крупных историков нашего столетия, называлась: «Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II»¹⁰. Филипп II — испанский король XVI столетия, и в качестве сюжета исследования Бродель взял страны и народы бассейна Средиземного моря с конца XV по начало XVII в., т. е. в центре его внимания стоит XVI век.

Первоначально Бродель собирался написать в довольно традиционном плане работу, посвященную прежде всего политическим событиям и политике Филиппа II в Средиземноморье, но затем его план коренным образом изменился и главными персонажами книги оказались не Филипп II и его политика, а само Средиземное море и окружающие его материки и страны. Соответственно Бродель уделил огромное внимание описанию ландшафта и природных условий этого бассейна на протяжении всей избранной им эпохи, так называемого «долгого XVI столетия».

Бродель разработал, создал некую структурную форму, в которой он и расположил весь материал. Эта форма впоследствии, уже в 60-е гг., *post factum*, была им осмыслена теоретически, и тогда Бродель выдвинул теорию так называемого «времени большой длительности» (*la longue durée*). Что это такое?

Бродель говорит (я не цитирую, а вкратце излагаю его мысль): в историческом процессе нельзя ограничиться созерцанием временной сетки, запечатленной в хронологических таблицах, которые указывают годы жизни тех или иных политических или религиозных деятелей, даты тех или иных событий. На самом деле время есть сила, организующая исторический процесс, и главное — это время не едино. Оно множественно.

В множественности времени Бродель выделяет три основных плана, между которыми, по его мнению, существует определенное взаимодействие. То, что он называет «временем большой длительности», — прежде всего время природы. Человек включен в природу, он воздействует на нее, но и подчиняется ей: ее требованиям, ее давлению, ее закономерностям. В природе время течет очень медленно, многие сдвиги происходят на протяжении столетий или даже тысячелетий. Другие природные ритмы короче, но тем не менее и они весьма велики.

Для того чтобы заметить изменения в природе и во взаимоотношениях между людьми, между обществами и природой, нужно брать большие отрезки времени. К примеру, чтобы изучить историю земледелия в том же средиземноморском бассейне, нужно рассматривать огромные временные протяженности, может быть, с римских времен до нового времени, и исследовать, как в течение тысячелетий люди возделывали почву, как пасли свои стада, как занимались мореплаванием по Средиземному морю, торговлей — и как постепенно в пусты-

не или на берегах рек и морей возникали города. Это происходило чрезвычайно медленно, не в течение жизни одного или даже двух-трех поколений людей, а именно в течение «долгого», «длительного» времени.

В центре внимания историка, по мнению Броделя, и должно быть это «очень длительное время» (*la longue durée*), медленно, вяло текущее, почти незаметное время.

Но над уровнем этого очень «длинного», очень «долгого» времени располагается, по Броделю, другой уровень — уровень другого времени, связанного с экономическими и социальными циклами.

Старший современник Броделя, известный французский историк первой половины нашего столетия Эрнест Лабрусс (1895–1989) изучал, например, экономические, хозяйственные и финансовые циклы во Франции на протяжении XVIII в., для того чтобы обнаружить, как постепенно, медленно, подспудно малозаметные для современников изменения — в заработной плате, ценах, экономической конъюнктуре — привели к ситуации, когда революция сделалась неизбежной. Здесь речь идет об изучении экономических и социальных конъюнктур, которые охватывают довольно большие промежутки времени. Они не столь протяженны, как «время очень большой длительности», но могут растягиваться по меньшей мере на многие десятилетия.

Итак, первый уровень, лежащий в основе всего, — это уровень «очень большой длительности (или протяженности)», над ним располагается другой — уровень уже не природный, а хозяйственный, время хозяйственных конъюнктур. Если перевести на язык радиолюбителей, то первый уровень — это длинные волны, второй — средние волны.

А над этими двумя уровнями Бродель обнаруживает еще один: время короткое, нервное, прерывистое. Это — время человеческой деятельности, время политической истории, время событийное. Сегодня происходит что-то одно, завтра произойдет нечто другое. Это — время, идущее толчками, — но это лишь поверхность исторического процесса. Это — пена на поверхности моря. Это — искры, которые вспыхивают и тут же гаснут. Им Бродель не придает большого значения.

Если вы возьмете его классическую работу «Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II», то увидите, что она состоит из трех частей.

Первая часть посвящена «времени очень большой длительности», времени природных, экологических и отчасти хозяйственных процессов и циклов. Это описание Средиземноморья. Именно море здесь — главный персонаж. Это как бы поэма, воспевающая средиземноморский мир. Он дорог Броделю, который по нему странствовал, который в нем жил, работал и изучал его.

Вторая часть книги посвящена описанию хозяйственной и экономической жизни, медленных процессов, относящихся ко времени второго уровня, уровня «конъюктур». А третья часть, наиболее традици-

онная, посвящена описанию политической истории, времени правления Филиппа II. Это то время, которое люди замечают, поскольку живут по его календарю. Это время «коротких волн».

Бродель придает решающее значение «времени очень большой длительности». Что касается времени «третьего уровня» — того, которое человек непосредственно замечает в своей жизни, то это повседневное, быстро текущее, нервное время, время политической истории, интересует Броделя меньше всего. Впрочем, уже основатели Школы «Анналов», Марк Блок и Люсьен Февр, протестуя против поверхностного изучения событийной истории историками-позитивистами, отказались от изучения этого уровня, но Ф. Бродель дает этому отказу новое объяснение и по-новому его осмысливает.

Объяснение у Броделя имеет и чисто личный, экзистенциальный аспект. Во время Второй мировой войны он служил во французской армии, оказался в немецком плену и довольно долгое время находился в лагере для военнопленных. К счастью, западноевропейские солдаты в немецком плену содержались совсем в иных условиях, чем солдаты русские, которые волею Сталина не были защищены никакими Женевскими конвенциями.

В лагере Бродель получал литературу из немецких библиотек и писал книгу о Средиземноморье, частями отсылая ее своему старшему другу Люсьену Февру, который, в свою очередь, посылал ему замечания и комментарии. Через два года после окончания Второй мировой войны, т. е. в 1947 г., Бродель благополучно защитил в Сорбонне докторскую диссертацию.

В лагере для военнопленных Бродель, как он писал в конце своей жизни, пришел к выводу, что человек не свободен, человеческая свобода — эфемерна, человек — игрушка каких-то надличностных сил и поэтому изучение политической истории, в которой как бы проявляется эта свобода, дает обманчивый образ и свободы, и истории. На самом деле надо изучать глубинные процессы, где господствует суровая — природная, материальная, экономическая — необходимость.

Бродель, если дать его характеристику в одном сжатом определении, это прежде всего геоисторик, т. е. историк, который обращает внимание на природно-географические, экологические условия, и затем уже экономический детерминист, т. е. он считает, что экономика детерминирует все в развитии общества.

К сожалению, книга Броделя о Средиземноморье не переведена на русский язык, но переведена другая большая — в трех томах — его монография, написанная позже и посвященная материальной цивилизации и развитию капитализма в XV–XVIII вв.¹¹ Даже простое перечисление этих трех томов даст вам представление о том, как работал Бродель. Он непревзойденный знаток архивов. Бродель собрал колоссальный по объему материал в архивах всего мира: Европы, Латин-

ской Америки, Северной Африки, Востока. Он ввел в научный обиход огромное количество нового фактического материала.

В своем трехтомном труде Бродель описывает все без исключения аспекты материальной цивилизации мира — не только Европы XVI–XVIII вв. — и считает, что тем самым он показывает пределы возможного и невозможного, как он выражается, которые существовали тогда перед человеком. Что же касается самих людей, то они предстают в его изображении не более чем агентами социально-экономического процесса. Их воля, их намерения, их субъективные желания, их верования и «картины мира» оказываются как бы оттесненными на задний план.

Для Броделя в высшей степени характерен экономический детерминизм, или, иначе говоря, экономический редукционизм, т. е. стремление неуклонно сводить объяснение всего исторического процесса к материально-экономическим факторам. Бродель признает влияние Маркса, с уважением относится к этому мыслителю, но, как справедливо заметил один критик французского историка, Бродель отнюдь не марксист. Ведь у Маркса есть такая формула: люди являются одновременно и авторами и актерами своей исторической драмы. Называя людей «авторами», Маркс подчеркивает их активную и инициативную роль в «исторической драме». «Актеры» же лишь исполняют ту роль, которая им отведена «сценарием истории». Можно сказать, что Бродель берет в этой формуле лишь одну часть: люди в его изображении отнюдь не «авторы», а только «актеры». Им отведены определенные роли, которые они играют и за пределы которых выйти не могут.

Итак, в работах Броделя на первый план выступили проблемы статистики в историческом процессе — под названием, под псевдонимом, так сказать, «la longue durée» («время большой протяженности»). Это те силы истории, которые неподвижны. Бродель полагает, что такие силы нужно искать прежде всего в природно-географических факторах и в аспектах экономики, связанных с природой. Вместе с тем Бродель признает, что есть и некоторые аспекты собственно исторического процесса, подчиняющиеся ритмам очень медленного изменения, т. е. входящие в сферу понятия «la longue durée».

В одной своей теоретической статье Бродель высказался в том смысле, что «некоторые формы ментальности» — это «темницы», где заточено «время большой длительности» («la longue durée») ¹². Историк хотел этим сказать, что «ментальности» меняются очень медленно, что не только природное и экономическое время, но и время человеческой культуры, человеческого духа подчиняется тоже весьма сложным ритмам.

Эта теория Броделя о множественности времени оказала большое влияние на многих историков Запада. И она действительно представляет собой весьма эффективный инструмент для анализа исторического материала. В самом деле, в любом историческом материале,

в любой исторической реальности мы можем обнаружить и силы динамизма, и силы консерватизма. Скажем, на данное общество в данный момент накатывают какие-то волны обновления, но в то же время мы видим, что под этими волнами скрываются весьма консервативные устои, которые совсем не расшатываются или почти не расшатываются. Когда волны схлынут, вы можете обнаружить, что на песке остались те же камни и что крупных изменений не произошло.

Так, например, в истории нашей страны после колоссальной революции, перевернувшей весь социально-экономический строй, по прошествии десятилетий оказалось, что, несмотря на все перемены, стереотипы человеческого поведения изменились очень мало. Эти стереотипы, эти ментальности, которые сложились задолго до революции и которые в значительной мере были все же деформированы и трансформированы революцией, сохранили тем не менее свои коренные параметры, восходящие к предреволюционным временам. Таким образом, соотношение сил динамики и статики в истории — это не только научная проблема. Это проблема нашей собственной жизни.

В науке же данную проблему впервые стал разрабатывать не Бродель и даже вообще не историки, а этнологи (антропологи).

Этнология занималась и занимается прежде всего консервативными обществами. Один из крупнейших этнологов XX в., представитель так называемого структурализма, французский ученый К. Леви-Строс ввел понятие «холодное общество», т. е. такое общество, члены которого не ощущают исторического процесса. Даже если в этих обществах и происходят исторические сдвиги, люди не осознают их как таковые. Они считают, что те устои, на которые опирается общество в данный момент, существовали всегда. Изменения ускользают от их сознания.

В отличие от подобных «холодных» обществ цивилизованные индустриальные общества нового времени Леви-Строс называет «горячими». Люди, живущие в этих обществах, переживают исторический процесс активно, они ощущают его дыхание, его движение, они живут в истории сознательно, а не пребывают в состоянии неподвижности или квазинеподвижности.

Этнологи, как я уже сказал, занимаются прежде всего «холодными» обществами, и даже тогда, когда они изучают те или иные обычаи в обществе «горячем», они ищут в нем «точки холода». Что могут изучать этнологи, скажем, в нашем современном обществе? Те или иные старинные обычаи, т. е. остатки старины, формы орнамента, сказки, обряды, ритуалы, которые сложились неведомо в какой древности и несмотря на все исторические и политические пертурбации сохранились до сих пор, хотя бы в виде пережитков. Иными словами, этнологи фиксируют внимание не на изменениях, не на динамике, а на статической стороне истории.

С середины XX столетия историки, как я уже говорил, становятся все более прилежными учениками этнологов. Они заимствуют у этно-

логов новые — для науки истории — вопросы. Этнологи идут в деревню, в какие-нибудь медвежьи углы — чтобы обнаружить то, что было раньше и еще сохранилось до сих пор. Историки, заимствуя у этнологов их вопросы и их методы исследования, обращаются к историческим источникам, отделенным от нас толщей времени и относящимся, например, к западноевропейскому средневековью. Участь у этнологов, историки вырабатывают новый взгляд на исторический процесс. Они видят теперь не только процесс изменений, но и то, что остается неизменным или повторяющимся. Впрочем, неизменное или повторяющееся в истории тесно связано с процессами изменений.

Я приведу один красноречивый пример. В начале 1580 г. в городе под названием Роман (Romans), расположенном на юге Франции, состоялся карнавал, празднество, связанное с проводами зимы и встречей наступающей весны. Такие праздничные карнавалы были тогда достаточно обычными, регулярно повторяющимися событиями во многих городах Западной Европы.

Что такое вообще карнавал? Чей он предмет изучения: историка или этнолога? Спору нет, для этнографов и этнологов карнавал — событие весьма привлекательное. Можно искать древние, архаические корни тех обрядов, ритуалов и игр, которые связаны с тем или иным карнавалом. Оказывается также, что в разных карнавалах, происходивших и происходящих в разных странах и у разных народов христианского мира, есть немало общего, повторяющегося. Более того, с легкой руки некоторых ученых и прежде всего М.М. Бахтина карнавал был вообще выведен за пределы истории как нечто якобы изначально присущее человеку.

Согласно М.М. Бахтину карнавал был всегда. Он несет в себе черты «народного мирозерцания», которое от Адама свойственно человеку. Прообраз карнавала М.М. Бахтин видел уже в римских вакханалиях и сатурналиях. Карнавал характерен для всего средневековья, а расцветает в период Ренессанса и в новое время. В романах Ф. Рабле, по мнению М.М. Бахтина, наблюдается прорыв этой народной карнавальной стихии (которая вместе с тем есть квинтэссенция «народной смеховой культуры») в «высокую литературу».

Я думаю, что это ошибочная точка зрения. Я думаю, что карнавал как целое существовал далеко не всегда. Можно, наверное, говорить о «карнавале до карнавала», т. е. что в какие-то времена и в каких-то культурах карнавал существовал в виде отдельных своих частей: ритуалы, связанные с проводами зимы, встречей весны и т. д., существовали действительно с незапамятных времен. Но карнавал как сложное действо, в которое вовлечены все жители данного населенного пункта, — явление довольно позднее. В Западной Европе такие карнавалы зафиксированы источниками не ранее конца XIII в., а широкое распространение получают с XIV—XV вв.

Карнавал — это действо, в которое вовлекаются большие массы людей. Он невозможен в отдельной деревне. Он возникает именно в городе как новом центре цивилизации, где сплавляются, объединяются большие человеческие группы. И уже это заставляет нас подходить к карнавалу как к феномену историческому, а не только этнологическому.

Но я повел речь о конкретном карнавале в южнофранцузском городе Роман в 1580 г. Казалось бы, карнавал как карнавал, т. е. всего лишь еще одна зарубка на колесе времени: в этом городе каждый год в одно и то же время происходили карнавалы. Это — как будто факт по ведомству этнологии. Но в 1580 г. происходит следующее. В разгар карнавала между представителями двух разных социальных групп, живших в этом городе: городского патрициата и богатого купечества, которые господствовали в городе, с одной стороны, и массой ремесленников, с другой, — возник конфликт. В результате карнавал из праздника превратился в кровавую бойню. Толпы люмпенов, нанятые или подстрекаемые аристократией города, напали на процессию ремесленников, началось побоище. Ремесленники были разгромлены, а вслед за ними были разгромлены и крестьяне окружающих деревень, которые пришли в этот город. Вожака ремесленников повесили вниз головой.

Эту ожесточенную борьбу вызвали, надо думать, глубокие социальные противоречия, которые здесь имели место, как, впрочем, и в других городах. Но примечательно то, что пружиной, приведшей в действие эту борьбу, стали карнавальные шествия.

Из явления этнологического карнавал в Романи 1580 г. превращается в исторический факт, поскольку приобретает индивидуальный и неповторимый облик, это уже не просто народный религиозный праздник, вобравший в себя сезонные обычаи и привычки людей, но и бурное проявление тех социальных противоречий, которые и есть «хлеб» историков. Поэтому историк выделяет этот конкретный карнавал из той длинной череды карнавалов, проводившихся каждый год до и после 1580 г.

Замечательный французский историк Э. Леруа Ладюри написал книгу, которая так и называется: «Карнавал в Романи»¹³. В этой книге среди прочего показано, как на том злосчастном карнавале проявились основные противоречия, присущие обществу данной эпохи. Здесь этнология смыкается с историей. Этнологический материал становится материалом историческим. На мой взгляд, это говорит о том, что расчленение истории на «время очень большой длительности» и время «короткое, нервное», на котором настаивает Ф. Бродель, весьма условно.

Мы видим, как это «длительное время», чьи ритмы повторяются из поколения в поколение, из столетия в столетие, может столкнуться — в случае все того же карнавала — с «коротким и нервным» временем,

которому сам Бродель не склонен был придавать никакого существенного значения.

Нечто подобное можно сказать и о политической истории, истории государств. Возьмем, например, Испанию, государство того самого Филиппа II, о котором писал Ф. Бродель. Существование этого государства сопряжено со «временем очень большой длительности», хотя бы потому, что испанская монархия складывалась на протяжении многих столетий начиная с раннего средневековья и существует до сих пор. Ткань политической истории оказывается подчиненной далеко не только времени «короткой протяженности».

Справедливо отмечая множественность временных ритмов в историческом процессе (ибо человеческое время не гомогенно, не однородно), Ф. Бродель, как мне кажется, впадает вместе с тем в грех, который можно назвать грехом реификации времени (от латинского слова «res» — «вещь»). Время у Ф. Броделя овеществляется, превращается в некоторую самостоятельную сущность.

Между тем время есть параметр человеческих действий. Человеческое время — это не просто время, отмечаемое календарем или отбиваемое часами, но время психологическое. Об этом прекрасно написал более чем 1500 лет назад Аврелий Августин в своей «Исповеди» (кн. 11, гл. XIV и сл.). Он задался вопросом: что есть время? И дал такой ответ: время не течет независимо от сознания человека, оно есть стихия человеческих переживаний и, следовательно, оно есть явление психологическое прежде всего¹⁴.

Однако Ф. Бродель не интересуется психологическим аспектом времени. Для него время — это некие формы, в которые он стремится вместить разные аспекты исторического процесса. В одну временную форму он включает природно-хозяйственные процессы, в другую — ритмы политической истории и т. д. Как я уже сказал, Ф. Бродель словно овеществляет время. И в этом, я думаю, его коренная ошибка.

Историческая наука XX в. вполне осознала тот факт, что история — это не только быстротекущее время политических событий. У истории, у исторического времени есть много пластов, много линий, много тенденций. Однако историк не может удовлетворяться простым расщеплением многообразного исторического времени на время природное, время хозяйственное, время политическое и т. д.

Ведь если мы изучаем некое конкретное общество в конкретный исторический момент, то очевидно, что все эти разные формы времени должны быть как-то соотнесены между собой. Они соотносятся прежде всего потому, что «привязаны» к одному и тому же субъекту истории, к людям, которые являются (вспомним снова слова К. Маркса) и авторами и актерами исторической драмы. Следовательно, эта множественность времен не может быть понята просто как некоторая рядоположенность разных пластов. Ее надо понимать как содержание человеческого сознания. Само же человеческое сознание, содержащее

в себе эту множественность времен, выражается, объективируется прежде всего и главным образом в поведении людей. Иными словами, от того, какая форма времени, форма осмысления исторического времени содержится в сознании людей, в огромной мере зависит человеческое поведение.

Итак, в истории обнаруживается не только динамика, но и статика. Названные аспекты, два измерения истории мало просто разделять, просто противопоставлять одно другому, их нужно уметь каким-то образом сочетать и сочленять. Как это следует делать? Это большая проблема, которая стоит перед современной исторической наукой и ждет своего решения. Я не исключаю того, что она относится к числу проблем, в определенном смысле вообще неразрешимых.

Возможно, что историкам придется прибегать к рассуждениям, напоминающим принцип дополнительности в физике: мы наблюдаем разные формы явлений, и эти формы невозможно объять одним описанием, хотя и те и другие наблюдения достоверны и адекватны. Следовательно, надо признавать правомерность разных описаний, даже если мы не можем свести их воедино. Единство же обеспечивается тем, что во всех случаях речь идет о человеке.

Обратимся вновь к опыту исторической науки. Предшественники Ф. Броделя, основатели Школы «Анналов» Марк Блок и Люсьен Февр оттачивались от установок историков-позитивистов, которые (как я уже говорил) сосредоточивали свое внимание на изучении государства, политической истории, истории власти, истории событийной. Марк Блок и Люсьен Февр в пику этой традиционной историографии подчеркивали, что в основе событийного исторического процесса лежат процессы более глубинные: социальные, экономические, психологические — и поэтому их нужно изучать прежде всего. В результате под влиянием М. Блока и Л. Февра политическая история была оттеснена на задний план, а с легкой руки Ф. Броделя вообще отстранена, выведена из сферы истории. Она не имеет значения, она не интересна, она сама по себе не имеет и права на существование.

Но теперь все чаще раздаются другие голоса. Они говорят: история — это понятие, унаследованное нами от древних греков, и первоначальный смысл этого понятия — рассказ, повествование о тех или иных человеческих деяниях. Следовательно, историю нельзя сводить к описанию каких-то структур, будь то структуры социальные, экономические, экологические, политические или духовные. Необходимо учитывать и проявление этих структур во времени, их выражение в человеческой деятельности, в событийной истории.

Но как увязать событийную историю с той, что мы называем историей структур? Это большая проблема. Здесь ведь нельзя прибегнуть к тому, что немцы называют *Buchbindersynthese*, т. е. «синтез переплетчика»: в одной главе вы пишете об экономике, в другой — о культуре, затем все это переплетаете, считая, что произвели синтез. Но по-

том все распадается. Мы знаем, что во всех наших учебниках и даже в серьезных монографиях производится именно такой «синтез переплетчика». Сначала рассказывается о политических событиях, потом — о социальных структурах (или наоборот: сначала — о социальных структурах, потом — о политических событиях), а в конце пристегивается история искусства, литературы и т. д. и бегло говорится о том, что все это как-то связано... Но как именно связано? Как описать это внутреннее органическое единство, пусть и противоречивое? Как выработать единый взгляд на историю? Как произвести действительный исторический синтез? Это оказывается в высшей степени трудной, почти невыполнимой задачей.

Особенно остро я ощутил данную проблему во время работы вместе с моим коллегой Д.Э. Харитоновичем над школьным учебником по истории средних веков. Перед нами стояла сугубо трудная задача, поскольку нужно было обратиться к шестиклассникам, к детям, не подготовленным к восприятию всех сложностей современной исторической науки¹⁵.

Раньше историкам было проще, они шли по проторенной тропе и описывали «формации». Вместо слова «формация» можно было употребить слово «феодализм», но суть от этого не менялась. Историк повествовал о том, что феодалы (или помещики) угнетали крестьян, а те восставали: восстание У. Тайлера в Англии, Жакерия во Франции, Крестьянская война в Германии и т. д. и т. п. Учебники можно было писать без особых забот. Теперь, освободившись от догмы классовой борьбы, мы должны описывать глубинные структуры человеческого сознания, определяющие поведение людей, и показывать, как эти структуры выражались, проявлялись на уровне событийной истории.

Разумеется, мы не можем написать историю средних веков, не рассказав о варварских завоеваниях, о Столетней войне, о Крестьянской войне в Германии, о войне Алой и Белой розы в Англии и о многих других политических событиях. Но теперь мы чувствуем необходимость связать эти события с теми глубинными процессами, которые происходили внутри людей, внутри человеческого сознания. Эта задача оказалась в высшей степени сложной. Сложной не только для конкретных авторов конкретного учебника, а для всей современной исторической науки.

С одной стороны, все чаще раздается критика в адрес Школы «Анналов» (наиболее серьезной школы исторической науки на Западе) — она, эта Школа, описывая социальные и экономические структуры, изучая сознание людей, «картины мира», «ментальности» и т. д., ушла от описания политической истории.

С другой стороны, современный историк уже не может просто и бесхитростно излагать историю событийную: сего числа случилось то-то, а на следующий день — то-то. Историк не может не осознавать, что в любом описании событий он так или иначе, осознанно или неосоз-

нанно, исходит из некоторых представлений о вневременных структурах. Проблема, повторяю, в том, как именно увязать описания событий со структурными состояниями разной степени подвижности, как учесть многообразие ритмов истории. Как решать эту проблему — совершенно неясно. И я не исключаю такой возможности, что и впредь будут писаться разные истории: истории структур, с одной стороны, и истории событий, с другой.

Таков один из аспектов кризиса исторического знания, который мы ныне переживаем. Но я не хотел бы ограничиваться лишь констатацией кризиса. Поэтому давайте вернемся к тому, о чем мы говорили в первой лекции: а зачем мы, собственно, изучаем историю?

Наверное, ответы могут быть разными для разных эпох и разных обществ. Но давайте не будем углубляться в далекое прошлое, а обратимся к современности. Чего ждет от историка общество? Чего ждет читатель?

Насколько я могу судить, в настоящее время интерес к истории в нашем обществе довольно велик.

Впрочем, вопрос в том, с чем сравнивать. Когда я начинал изучать историю, то труды по истории в большинстве своем создавались специалистами для специалистов. Статья или монография, посвященная какому-нибудь узкому вопросу исторического развития или какой-нибудь реформе, выходила в свет и после этого пылилась на полках книжных магазинов и библиотек десятилетиями, потому что ее снимали с этой полки только несколько специалистов, которым она была адресована.

Историк работал без обратной связи с обществом. Он не видел перед собой своего читателя. Иван Иванович, профессор этой кафедры, писал для Петра Петровича, профессора той же или другой кафедры, — и они обменивались своими посланиями через книжный рынок. Но они могли бы с таким же успехом пересылать их друг другу по почте, как бы обмениваясь знаками учености. Связи между ними и обществом все равно не было. А что получало общество? Оно получало суррогаты, оно потребляло фальсифицированную историю. Лишь с конца 50-х и в 60-х гг. положение стало меняться.

Сейчас, как я уже сказал, в нашем обществе, по-видимому, существует немалый интерес к истории. Но, к сожалению, мне неизвестны какие-либо социологические исследования, которые могли бы дать ответы на вопросы, кто, какие именно социальные группы в нашем обществе и к какой именно истории, к каким видам исторической литературы проявляют интерес. Мы имеем довольно слабые представления о глубинных запросах нашего общества.

Как это часто бывает, мы можем больше и лучше знать о том, что происходит, например, во Франции, чем о том, что происходит в нашей собственной стране. Поэтому я расскажу вам о книге современного французского историка, ставшей бестселлером. Имя этого историка я

уже называл в сегодняшней лекции: Эмманюэль Леруа Ладюри. Он медиевист, т. е. специалист по истории средних веков. И самая знаменитая его книга называется так: «Монтайю. Окситанская деревня с 1294 по 1324 год»¹⁶.

Это — исследование одной деревни в Пиренеях, на границе Франции и Испании, в конце XIII и начале XIV столетия. В деревне было много манихеев, точнее — альбигойцев или катаров, т. е. еретиков, исповедовавших дуалистическую ересь, враждебную католической церкви. Катары отрицали земной мир, считая его порождением дьявола и соответственно строили свое поведение как антицерковное. Они создавали собственный мир. И вот в эту деревню, Монтайю, в 1318 г. приезжает со своими писцами епископ Жак Фурнье (будущий папа Бенедикт XII, годы понтификата 1336–1342) для того, чтобы произвести расследование, кто тут еретики. Их нужно выявить, разоблачить и наказать. На протяжении нескольких лет епископ Фурнье жил вместе со своей свитой в деревне Монтайю и допрашивал всех ее жителей. Перед его трибуналом прошло около сотни жителей этой и соседней деревни. Все их показания были записаны, причем Фурнье не просто задавал им вопросы: «Отвечай кратко и ясно, еретик ты или не еретик, совершал ты богоотступные действия или нет», — он давал им возможность подробно рассказывать о своей жизни. И значительная часть этих «регистров» (т. е. записей, протоколов) инквизиции сохранилась до наших дней.

Епископ Жак Фурнье сделал то (с поправками на время, место и личную мотивацию), что делает обычно современный этнограф в полевых условиях. Этнограф приезжает к папуасам или к индейцам и живет среди них, пытаясь понять их быт, нравы, внутреннюю жизнь. Именно этим занимался и Фурнье, исходя, конечно, не из этнологического научного интереса, а из интересов церковной ортодоксии, ради борьбы с ересью. Естественно, его вопросы накладывали определенный отпечаток на поведение людей, вызывали в них страх (об этом нельзя забывать), но тем не менее инквизиторское расследование епископа дало результаты, подобные результатам этнологического исследования.

Задачей епископа было прежде всего выявить еретические воззрения «респондентов». Современного историка этот аспект «регистров» Фурнье интересовал в меньшей степени, потому что альбигойская ересь изучена в общем достаточно хорошо. Наибольшее распространение она получила в Южной Франции в XI–XII вв. Так называемые альбигойские войны начала XIII в. в основном сокрушили эту ересь. Последними прибежищами альбигойцев были горные деревни, вроде Монтайю, расположенные на границе между Францией и Испанией.

Леруа Ладюри исследовал «регистры» Фурнье с точки зрения исторической этнологии (или исторической антропологии). Свой метод он называет «этноисторическим». Историк разработал этнологический

вопросник: каковы хозяйственные занятия жителей Монтайю и что представляют собой их семейные и хозяйственные группы, что они думают об окружающем мире, о природе, каковы их обычаи и религиозные ритуалы, каковы представления о жизни и смерти, о потустороннем мире, о том, что такое человеческая душа, как они относятся к детям и какова их сексуальная жизнь.

В этой деревне был священник по имени Пьер Клерг, тайный катар, который оказался еще и своего рода средневековым сельским Дон Жуаном в рясе. О нем «респонденты» рассказали очень много историй. Он спал со всеми своими прихожанками подряд. Некоторых из соvrащенных им девиц он выдавал замуж, не порывая с ними связи и после замужества. Все эти истории Леруа Ладюри подробно пересказывает в своей книге.

Научное исследование о деревне Монтайю стало бестселлером. Во Франции были распроданы сотни тысяч экземпляров этой книги. Переведенная на другие языки, изданная в других странах, она и там пользовалась колоссальным успехом.

Наверное, какой-то долей своего успеха книга обязана смачным историям о священнике-прелюбодее. Но дело все же не только в «клубничке». Книга Леруа Ладюри — это серьезнейшее научное исследование. Даже те читатели, которые искали там прежде всего рассказы о донжуанских похождениях, должны были читать эти рассказы в контексте исследования в целом. Для многих же читателей, я полагаю, не менее важным было другое: впервые в своей жизни они увидели, что о людях средневековья, оказывается, можно писать не на уровне королей, философов, поэтов, художников, о которых писали и раньше, а на уровне того, что я бы назвал безмолвствующим большинством.

Крестьяне и крестьянки, простые ремесленники, жившие в средние века, — где о них можно было прочесть? Ведь они были неграмотны, они не могли ничего сами о себе написать, а аристократическая элита ими не интересовалась. Поэтому в письменных текстах средневековья они упоминаются очень редко и очень односторонне. А здесь, в «протоколах» епископа Фурнье, мы читаем их собственные рассказы о том, как у них рождались дети, как они их любили и как они горевали, когда дети умирали, как происходили какие-то семейные сцены, раздоры между родственниками, как приезжали какие-то люди извне и какие с ними складывались отношения. Их спрашивали, как они относятся к душе и телу, — и они рассказывали. Они говорили о том, что происходит с человеческой душой в тот момент, когда человек умирает, и о том, что с ней происходит через некоторое время, когда душа окончательно уходит за пределы этой деревни, и т. д. и т. п. В рассказах этих людей, жителей деревни Монтайю, запечатлены все стороны их жизни: от мирозерцания до обработки земли и выпаса овец (которых там было довольно много).

Леруа Ладюри показал, что о средневековых простых мужиках и бабах можно узнать из их собственных уст, что называется, из первых рук, — и это оказалось в высшей степени интересным. В центре внимания историка — «картина мира» жителей деревни Монтайю. Свое исследование, как я уже говорил, он называет «этноисторическим». Можно сказать, что Леруа Ладюри — этнограф-историк, он преодолевает те границы, которые проложены этнографами и историками между обществами «горячими» и обществами «холодными». В этом — особая ценность его книги для специалистов. Широкой же публике книга была, я полагаю, интересна прежде всего именно тем, что она показала «картину мира» средневекового человека.

В чем же состоит интерес, в чем заключается ценность «картины мира» средневекового человека для человека современного? В первой лекции я уже говорил: только сопоставив себя с кем-то другим, только в сопоставлении с другой культурой мы можем узнать, каковы мы сами. И знакомство с «картинами мира» иных людей, иных обществ как раз и дает нам такую возможность познать себя в сопоставлении с другими.

В заключение скажу еще раз: историческая наука во второй половине нашего столетия переживает глубочайшие потрясения: смещаются и все пласты изучаемого материала, и все методы исследований. Не берусь предсказывать, как все «уляжется» и «образуется». Скорее всего, никак и не «уляжется», скорее всего, предстоят постоянные и неостановимые трансформации научных идей и научных методов. В каком направлении и каким образом пойдут эти трансформации — я тоже не берусь предсказывать. Одно для меня достаточно очевидно: та традиционная история (точнее — историография), которая связана прежде всего с нарративом, с рассказом, с повествованием, — это лишь один из возможных способов рассмотрения прошлого. И потребности современного человека такая историография, такой подход к прошлому в полной мере удовлетворить не может.

Лекция четвертая

Личность в средние века (I)

ПРОБЛЕМА человеческой личности и тех изменений, которые с ней происходят в историческом процессе, — одна из наиболее сложных и, пожалуй, наименее разработанных в исторической науке. Здесь существуют весьма различные, зачастую диаметрально противоположные представления и подходы.

Распространена точка зрения, согласно которой личность возникает только на излете, в конце европейского средневековья, или в эпоху Возрождения, или даже после завершения эпохи Возрождения. К классической книге знаменитого швейцарского историка Якоба Буркхардта (1818–1897) «Культура Возрождения в Италии» («Die Kultur der Renaissance in Italien», 1860)¹⁷ восходит формула: «Ренессанс – это открытие мира и открытие человека». Эту формулу, в свою очередь, тоже можно толковать по-разному. Встречается и такое толкование, что, мол, по мнению Я. Буркхардта, познание мира сделалось возможным только в эпоху Ренессанса, а до того ни науки, ни пристального взглядывания в мир еще не существовало и преобладало символическое его толкование. Что касается человека, то прежде он якобы еще не познал самого себя, и раскрытие внутренних богатств человека, изучение человеческой личности начинается только в эпоху итальянского Возрождения.

Предположим, что это так. Как же тогда нам представлять человека и человеческую личность в предшествующие времена? Если не было личности, то, очевидно, было какое-то родовое существо, человек всецело поглощался социальной группой, растворялся в ней и как индивидуальность не мог себя проявить. Следовательно, надо думать, у него не было свободы воли, не было возможности выбора того или иного жизненного пути, выбора конкретных поступков.

Однако при такой постановке вопроса всякое изучение истории, предшествующей Ренессансу, по-моему, лишается смысла.

Я полагаю все же, что мы можем с достаточной уверенностью утверждать, что в любую историческую эпоху люди совершали какие-то поступки, основанные на их собственных решениях, на их выборе, обладали – в большей или меньшей степени – свободой воли и не было такого общества, в котором человек был бы всецело и во всех смыслах поглощен группой, коллективом, не имея личной инициативы и личного самосознания. Я думаю, что, поскольку мы говорим о человеке, мы так или иначе в любую историческую эпоху имеем дело с человеческой личностью.

Здесь необходимо внести одно, довольно существенное, различие понятий и соответственно терминов, которыми эти понятия обозначаются. Не нужно смешивать (как это сплошь и рядом делается и, как я думаю, это сделал Якоб Буркхардт) два понятия: «личность» и «индивидуальность». «Индивидуальность» – это такая человеческая личность, которая осознает не просто самое себя, а осознает свою специфичность, неповторимость, обособленность.

Есть общества, в которых очень развито такое индивидуалистическое сознание, в которых подчеркивается отличие каждого отдельного человека от всех других и индивидуальность в этом смысле получает высокую позитивную оценку. И есть другие общества, в которых, возможно, индивидуальности и существуют, но они не способны или

не могут позволить себе выставить на первый план свою обособленность (что мы и называем индивидуальностью) и стараются подвести себя под некоторый тип, подчеркнуть в себе то, что их роднит, сближает с другими. В таких обществах индивидуальность не получает высокой положительной оценки, а наоборот, существуют какие-то формы ее подавления, игнорирования, и если подобное общество сталкивается с индивидуальностью, выступающей из общего ряда, то она, эта индивидуальность, встречает неодобрение и даже те или иные запреты.

Что касается понятия «личность», то, я думаю, невозможно представить себе человека в обществе, который так или иначе личностным самосознанием не обладал бы и личностью в определенном смысле не являлся. Я полагаю, что для историка продуктивно именно такое достаточно широкое понимание личности. Иначе говоря, я беру интерпретацию данного понятия, наиболее подходящую мне для дальнейших рассуждений. Вообще интерпретация понятий и терминов во многом зависит от того, какую задачу мы перед собой ставим.

Я думаю, что личность представляет собой своего рода «средний член» между обществом и культурой. Поскольку существует общество, т. е. некоторая совокупность людей, организованных каким-то образом, и поскольку у этих людей существует определенное сознание и система ценностей, регулирующая их поведение, одним словом, некая «культура» (в том смысле, в каком это слово употребляют этнологи-антропологи), то член общества, обладающий характерной для данного общества культурой, тем самым является личностью.

Поэтому я думаю, что справедливее было бы говорить не о том, что личность на каком-то этапе истории была «открыта», «раскрыта» и «получила оценку», а о том, что на каждом этапе исторического развития мы имеем дело со специфическим, особым типом человеческой личности. Так, например, мы можем говорить об определенном типе личности, который структурируется в рамках античного общества и присущей ему культуры. Конечно, тут требуются уточнения и разграничения: надо учитывать и многообразие типов личности в рамках одной культуры. Но все же правомерно выделять некий доминирующий тип, характерный именно для данной культуры.

Я думаю, что подобным же образом мы можем говорить об определенных типах личности, характерных для средневековья, или для эпохи Ренессанса, или для нового времени. Конечно, это очень широкие обобщения. Но если мы находим нечто общее для целой эпохи, мы можем выявить и базовый тип человеческой личности, свойственный данной эпохе.

Итак, я буду говорить прежде всего о средневековой западноевропейской личности — и о возможностях проявления ее неповторимых особенностей, ее индивидуальности.

Что же касается идей Я. Буркхардта, которые так или иначе оказали воздействие и на других историков, то я могу сказать следующее.

Разумеется, в эпоху Возрождения или, может быть, по окончании этой эпохи (здесь трудно утверждать что-то однозначно) человек начинает по-другому осознавать себя. Он, возможно, в большей мере раскрывает свой внутренний мир — и для других, и для самого себя — и его индивидуальность, его неповторимость, его обособленность в большей мере признаются обществом, чем в предшествующее время. Это и понятно, ибо средневековое западноевропейское общество было построено на корпоративной основе, когда человек был включен в цех, гильдию, монастырское братство, сельскую общину, университет и т. д., — и в какой-то степени даже был поглощен теми корпорациями, в которых состоял и которые во многом определяли его образ жизни. Общество, которое начинает зарождаться в Западной Европе в новое время, представляет собой уже более атомизированную организацию, где индивидуальность играет значительную роль, где больший акцент делается не только на индивидуальном самосознании, но и на индивидуальной инициативе, и поэтому естественно, что прежние корпоративные узы начинают постепенно ослабляться и исчезать.

При переходе к буржуазному обществу мы видим уже и новую социальную структуру, и она в значительной мере влияет на самосознание людей. Хотя можно, наверное, с таким же успехом сказать и противоположное — изменившееся самосознание людей, возросшая инициатива человека были одним из необходимых и важнейших условий развития новых экономических отношений. Где здесь причина, а где следствие — это вопрос, на который вряд ли можно ответить однозначно.

Когда мы говорим о личности, то сразу возникает еще одна существенная трудность: личность всегда остается в той или иной мере непознанной и, можно даже сказать, непознаваемой. Как бы мы ни пытались проникнуть в сознание другого человека, всегда остаются глубины и тайны, которые расшифровать очень трудно, едва ли вообще возможно. Даже когда вы имеете дело с личностью, оставившей мемуары, автобиографию, дневники, личные признания и т. п., реконструкция структуры этой личности и ее самосознания оказывается делом в высшей степени сложным. Ведь все тексты, которые человек пишет о себе, и все его высказывания, которые вы можете выслушать, все это имеет несколько сторон.

С одной стороны, человек нечто выражает, пытается раскрыть себя, но вместе с тем, с другой стороны, вольно или невольно, он скрывает от тех, кому он сообщает о себе, а в значительной мере и от самого себя, какие-то тайны своей личности. Скрывает сознательно или неосознанно, или просто потому, что сам себя, естественно, до конца познать не смог.

Именно индивидуальное оказывается наиболее трудноуловимым. Автобиографические документы в высшей степени интересны, но они могут вводить и в заблуждение. Повторяю: хочу я этого или не хочу,

но, когда я говорю о себе, я даю определенную интерпретацию, опирающуюся на какие-то мои взгляды, чувства, стремление изобразить, выставить себя в определенном виде — выгодном или, быть может, невыгодном. Во всяком случае здесь всегда незримо присутствует аксиологический, т. е. оценочный момент. Всякое признание, всякое самораскрытие индивида неизбежно есть и камуфлирование им своей личности.

Трудно познать самого себя. Но еще труднее, наверное, познать другого человека. Это сложности, связанные с самой природой человеческой личности. Когда же мы обращаемся к далекому прошлому, к средним векам, то естественно, что возможности нашего проникновения в глубины человеческой психики оказываются еще более ограниченными. Мы не можем «вжиться» в сознание средневекового человека. Конечно, подобным «вживанием» часто занимается художник или писатель, поэт: он интуитивно «вчувствуется» в средневекового человека, при этом в значительной мере, конечно, приспособлявая его к своим собственным представлениям. Что же касается исследователя, историка, то он может судить о человеке прошлого, как правило, лишь по определенным внешним симптомам, знакам, свидетельствам — и поэтому внутреннее ядро изучаемой личности остается для историка в значительной мере загадочным.

Но раз есть загадка, есть и стремление хотя бы частично приблизиться к ее разгадке. Тем более, как я вам уже говорил в предыдущих лекциях, современная историческая наука считает одной из важнейших своих целей именно исследование «картин мира».

Как в средние века человек относился к самому себе? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы сталкиваемся вот с какой трудностью: на протяжении ряда столетий мы не находим, по сути дела, никаких самопризнаний людей. Изредка какой-нибудь монах или священник — а вы знаете, что в то время грамотность почти не выходила за пределы круга духовных лиц и поэтому мы пользуемся текстами, написанными духовными лицами, священниками или монахами, — терзаемый страхом, что душа его может быть погублена, что он, будучи грешным человеком, не может спасти свою душу и поэтому его ожидают в загробном мире адские муки, терзаемый всем этим грузом своей греховности (а иногда и некоторыми сомнениями в отношении существования Бога), он пытается выразить свой внутренний мир. Но когда индивид говорит о себе, то оказывается, что он воспринимает себя преимущественно как некий сосуд, наполняемый определенным содержанием. Человеческая душа воспринимается как своего рода крепость, осаждаемая злыми духами: они хотят проникнуть внутрь человека, завладеть им и погубить его душу.

Человек как будто пассивен, а то, что с ним происходит, вызвано воздействием извне либо злых духов, которые хотят его погубить, либо ангела-хранителя, который защищает индивида от этих злых сил.

Следовательно, источник импульсов, определяющих поведение индивида, — не столько он сам, сколько сверхъестественные силы, завладевающие им одновременно или попеременно в тяжелой борьбе. Натура человека, душа его оказываются поприщем, ареной борьбы этих надличностных сил.

В современной исторической литературе высказана такая точка зрения, что в XII в. в Западной Европе произошло «открытие индивидуальности». В 1972 г. американский историк Колин Моррис опубликовал книгу, которая так и называется: «Открытие индивидуальности. 1050—1200»¹⁸. Автор утверждает, что до XII в. мы почти ничего о внутренней жизни человека (в Западной Европе) не узнаем. Искусство, как и литература, были «настроены» типологически и символически, на индивидуальность не обращали никакого внимания. Этот тезис действительно легко доказать, например, изучением книжных миниатюр и других иконографических изображений, где рисуются не портреты людей, а какие-то символы. В изображении государя, скажем, неважны фигура, лицо и т. д., — художник вовсе не стремится дать портретное сходство, и не потому, что он не умеет этого делать, а потому, что ему это умение совершенно не нужно. Его устремления направлены на другое: он должен показать, что государь, князь, король, император и т. д. соотносен с высшими силами, есть носитель высокого государственного достоинства — и эти черты политического достоинства и нужно изобразить прежде всего. Государь должен предстать торжественным, важным, исполненным величия, могущества и благочестия, поскольку он является наместником Бога на земле. Все остальное оказывается второстепенным и не имеющим отношения к делу. На индивидуальность не обращают внимания.

И вот, говорит Моррис, в XII в. положение начинает меняться. Появляются авторы, которые так или иначе пытаются раскрыть свой внутренний мир. Они углубляются в себя — получает известное развитие то, что историк называет «христианским сократизмом». Сократ, как известно, говорил: «Познай самого себя». И средневековые христиане в XII в. стремятся познать самих себя.

Как они это делают? Мистики, которые ищут себя, но не свою индивидуальность, а себя в Боге, говорят так: «Чем больше я углубляюсь в себя, тем более я приближаюсь к Богу». Это значит, что существенное значение имеет не то, что тот или иной человек обладает индивидуальными, неповторимыми чертами, а как раз противоположное — что за этим покровом индивидуальности скрывается связь с божественным, и вот докопаться до этой связи, т. е. приблизиться к Богу, и является главной целью мистиков. Поэтому, можно сказать, мистика есть такая форма утверждения человеческого «Я», которая связана, по сути дела, с отрицанием человеческого «Я». Я представляю для себя ценность лишь постольку, поскольку я соотносен с Богом. То же, что принадлежит только мне, не имеет большого значения. Таким обра-

зом, изучение мистики — весьма противоречивый путь для познания человеческой индивидуальности и личности, путь с ограниченными возможностями.

Но в XII в., как указывают современные исследователи, в Западной Европе появляются авторы, которые так или иначе интересуются своей индивидуальной личностью и создают нечто вроде автобиографий. Действительно, в первой половине XII в., почти одновременно и в одной и той же стране, во Франции, несколько человек оставляют описания своей жизни. Интересно рассмотреть, как они это делают, какие цели перед собой ставят и каков получается результат — в какой мере раскрывается человеческая личность и индивидуальность.

Первая фигура в этом ряду — монах, настоятель монастыря Гвиберт Ножанский (Guibert de Nogent, ок. 1053–1125). Он происходил из дворянской семьи; отец его умер, когда он был совсем еще младенцем, а мать, у которой он был единственным ребенком, старалась хорошо его воспитать. К мальчику был приглашен домашний учитель, о котором Гвиберт вспоминает с известной теплотой, хотя и признает, что учитель был, по-видимому, не очень образованный и не очень талантливый человек, но тем не менее он усердно учил Гвиберта, любил его, хотя и сильно поколачивал, ибо теория воспитания тогда проповедовала, что розги применять очень полезно.

Гвиберт довольно подробно описывает свое детство. Это, пожалуй, первый случай в средневековой (западноевропейской) литературе, когда человек рассказывает подробно об этой стадии своего существования. Гвиберт пишет, что в отличие от других детей рыцарей, которые в основном увлекались играми, воинским делом и охотой, он сидел дома, изучал латынь, арифметику и читал. Мать предназначала его для духовной карьеры. Именно поэтому он мало общался со своими сверстниками, а занимался чтением и учением, что принесло свои плоды.

Когда Гвиберт подросток, его отдали в монастырь. Там он начал и литературную карьеру, написав ряд сочинений, и карьеру церковную: со временем он был избран настоятелем монастыря — в Ножане, на севере Франции.

И вот что любопытно: когда Гвиберт уже в зрелом, даже скорее в пожилом возрасте стал писать сочинение «О моей жизни» («De vita sua»), т. е. своего рода автобиографию, то в ней он подробно описывает свое детство и годы учения. А затем, дойдя до момента избрания Гвиберта настоятелем монастыря, его автобиография как бы прекращается, и мы лишаемся возможности восстановить последующие этапы его жизни — до того времени, когда он стал писать «De vita sua». Как только Гвиберт доходит до своего избрания аббатом, он начинает писать не о том, как он жил и трудился дальше, не о том, чем занимался, а описывать монастырь, во главе которого был поставлен, реликвии, святые мощи, в нем хранившиеся, чудеса, творимые святыми,

рассказывать всякого рода чудесные истории, о которых он слышал, — все это составляет вторую часть его так называемой автобиографии.

В третьей части Гвиберт подробно останавливается на некоторых политических событиях, которые происходили во Франции, а частью и в Англии в первой половине XII столетия. Именно из сочинения Гвиберта мы узнаем, например, о знаменитой Ланской коммуне. Дело в том, что в конце XI — начале XII в. по Западной Европе прокатилось так называемое коммунальное движение. Горожане стремились избавиться от власти епископов и других знатных господ. Они образовывали объединения под названием «коммуны» — общины. В городе Лане на севере Франции в 20-е гг. XII в. горожане, удрученные поборами и всякого рода насилиями, которые творил местный епископ, образовали коммуну. Гвиберт подробно ее описывает и с большим неодобрением относится к этому заговору горожан: он рассматривает коммуну как сговор со зловерными целями. Он также рассказывает, как во время мятежа горожан был убит епископ и сожжен епископский дворец. Движение было подавлено лишь тогда, когда рыцарские войска вторглись в Лан и погасили восстание. В книге Гвиберта есть и другие подобные рассказы.

Но вот что любопытно: о себе Гвиберт при этом совершенно забывает. Его личность как бы растворяется в аббатстве и его истории, о которой он повествует. Написать связную автобиографию он не в состоянии — или не заинтересован в этом. Став аббатом, Гвиберт, по-видимому, осознает себя как нечто законченное, с ним больше уже ничего существенного произойти не может, линия восхождения его жизни, так сказать, на этом завершается. Вот он родился, учился, получил определенное образование, стал монахом, сочинил некоторые произведения, — а когда стал аббатом монастыря, то тем самым все завершилось и больше, собственно, о себе рассказывать нечего. Представление о своей жизни как о пути, который человек проходит от начала до конца — или, по крайней мере, до того момента, когда он пишет автобиографию, — у Гвиберта, по-видимому, не развито.

Стоит заметить, что Гвиберт составляет свое жизнеописание как бы находясь в постоянном диалоге с Богом. Явно подражая «Исповеди» Блаженного Августина, Гвиберт начинает свое сочинение со слов, что он исповедуется Господу, — и такими же словами сочинение завершается. И на всем протяжении повествования Гвиберт постоянно обращается к Богу: «Господи, как ты знаешь...», «Тебе, Господу, одному ведомо...» и т. д. Таким образом, он пишет, обращаясь к совершенно определенному адресату. Этот адресат — Творец. Вместе с тем Гвиберт осознает, что Творец и без него прекрасно знает все то, что он, Гвиберт, может ему сказать. На самом деле здесь два адресата: Бог и будущие читатели.

Еще одна — и весьма своеобразная — попытка дать описание своей жизни принадлежит аббату Сюжеру (ок. 1081–1151), настоятелю дру-

гого монастыря — аббатства Сен-Дени. Этот монах играл большую роль в политической жизни Франции, так как был советником французского короля. Что же касается аббатства Сен-Дени (тогда расположенного под Парижем, ныне — на территории города), то оно с давних времен являлось усыпальницей французских королей. Аббат Сюжер был важной персоной, видным политическим деятелем.

В середине XII столетия он начинает реконструкцию аббатства Сен-Дени. Приглашает архитекторов, художников, скульпторов, мастеров по изготовлению витражей — и полностью перестраивает аббатство в соответствии с теми высокими требованиями, которые предъявляются к нему, как к одной из святынь Франции, усыпальнице ее королей. И Сюжер пишет сочинение, в котором он описывает и сам монастырь, и проводимые в нем строительные работы.

Выдающийся искусствовед XX в. — Эрвин Панофски, который опубликовал и исследовал сочинение Сюжера¹⁹, обнаружил вот что: Сюжер говорит одновременно и об этом аббатстве и его красотах, и о самом себе. Причем он как будто не проводит разграничения между аббатством и собственной персоной.

Это можно истолковать двояким образом. Одно толкование: Сюжер совершенно растворяет свою личность в этом своем детище, аббатстве, и, таким образом, как бы игнорирует самого себя. Его «Я» поглощено аббатством. Такое толкование правдоподобно. Нечто схожее ведь произошло и с Гвибертом Ножанским, который тоже как бы потерял свое «Я», описывая монастырь, чудеса, гробницы святых и политические события.

Но возможно и иное толкование: Сюжер настолько поглощен собою и описанием себя, что он не растворяет свое «Я» в этом аббатстве, а напротив, само аббатство растворяет в своем «Я», как бы включает его в себя. В самом деле, известно, что, когда реконструировалось аббатство, Сюжер себя вовсе не забывал. Если посмотреть на витражи в огромных окнах собора в аббатстве Сен-Дени (а витражи эти делались как раз по указанию Сюжера), то мы найдем там несколько «портретов» самого аббата.

Таким образом, думая о Боге и красоте аббатства, он старается себя восславить и увековечить. Поэтому трудно согласиться с тем толкованием, что Сюжер себя как бы теряет. Скорее наоборот, он находит себя, но как бы вне себя — в своем аббатстве.

В обоих рассмотренных случаях — и с Сюжером, и с Гвибертом Ножанским — мы видим, что человек затрудняется применить адекватный масштаб к самому себе. Он либо поглощает собою аббатство Сен-Дени, как Сюжер, либо аббатство Ножанское поглощает его личность, как это произошло с Гвибертом. Так или иначе, нет масштаба, адекватного для человеческой личности. Очевидно, такой масштаб еще не выработан или еще не проник в литературу. Поэтому особый интерес

представляет третий случай, относящийся тоже к Франции и опять-таки к первой половине и середине XII в.

Герой этого сюжета – Петр Абеляр (1079–1142). Французский философ и богослов, он принимал активное участие в научной, философской и религиозной жизни своего времени, был выдающимся педагогом, писателем и мыслителем и вместе с тем человеком, оставившим о себе очень яркое свидетельство, которое в определенном смысле может быть сочтено автобиографией.

Сочинение, о котором идет речь, дошло до нас в рукописи XIII столетия под названием «*Historia calamitatum mearum*» – «История моих бедствий»²⁰. Нет уверенности в том, что это название было дано тексту самим Абеляром. Более того, в современной исторической науке нет единой точки зрения относительно подлинности трактата. Отдельные ученые высказывали гипотезы (доказать которые едва ли возможно), что это сочинение Абеляру не принадлежит, что оно было составлено после его смерти каким-то неизвестным автором. К «Истории моих бедствий» примыкают несколько писем, которыми обменялись Абеляр и его возлюбленная (во время переписки – уже монахиня, настоятельница монастыря) Элоиза. Письма проливают некоторый дополнительный свет на жизнь Абеляра и поэтому их обычно рассматривают вместе с «Историей моих бедствий». Правда, и о письмах Абеляра и Элоизы давно уже было высказано предположение, что они представляют собою своего рода фальсификацию, что на самом деле – это роман в письмах, который был сочинен в XIII в., так что подлинные Абеляр и Элоиза либо вообще не имеют к ним отношения, либо их действительные письма были сильно отредактированы. Я не буду углубляться в эту проблему – тем более что она и специалистами не доведена до какого-то логического завершения. Окончательной и бесспорной точки зрения здесь, по-видимому, вообще не может быть сформулировано²¹.

Я не специалист по Абеляру (а есть специалисты, которые всю жизнь изучают его наследие и знают его досконально) и не берусь утверждать что-либо категорически. Но некоторые особенности названного сочинения (к которому мы сейчас обратимся) заставляют меня склоняться к мысли, что этот трактат – во всяком случае в основных своих интенциях, – по-видимому, все-таки был сочинен самим Абеляром.

Итак, что же это за текст? Абеляр рассказывает, очень кратко, о своем происхождении. Он тоже был, как и Гвиберт Ножанский, дворянского рода и тоже, сызмальства отказавшись от игры в оружие, перешел к учености и стал школяром, а затем магистром, т. е. учителем, и читал лекции. Университетов тогда еще не было, но были школы, в которых ученые богословы и философы читали свои лекции и к ним приходили школяры.

Абеляр рассказывает, как он начал свою научную и педагогическую деятельность, как вскоре выяснилось, что он обладает выдающи-

мися талантами и в истолковании философских и богословских текстов, и в чтении лекций, и поэтому возникли конфликты между ним и его учителем. Лекции Абеляра собирали множество слушателей, которые переставали посещать лекции его учителя, т. е. Абеляр оказался победителем в негласном соревновании. С этого началась его неприятность, и далее его жизнь — так, как он ее изображает, — действительно представляет собой серию обрушивающихся на него несчастий.

Чем они были вызваны? Прежде всего завистью, которую к нему испытывали профессора, читавшие лекции и считавшие себя учителями Абеляра, — а он им изменил и, так сказать, утер им нос, поскольку привлекательностью и глубиной своих лекций переманил их учеников к себе. Он мог почти без подготовки толковать сложнейшие, труднейшие места Священного Писания, чего не мог сделать никто из тогдашних его коллег. Абеляр утверждает, что он очень скоро оказался в положении первого философа. Подобного философа при его жизни ни во Франции, ни в Европе не было, и поэтому на его лекции стекались студенты, школяры не только из Парижа (он учительствовал на холме Св. Женевьевы под Парижем — теперь это сердце Латинского квартала, т. е. того места, того района Парижа, где находится Сорбонна) и не только из Франции, но и из Германии, из Англии, из Италии, из других стран Европы. Прослышав о славе профессора, к нему шли и шли ученики. Это вызвало жгучую зависть крупнейших богословов, которые начали всячески преследовать Абеляра. К этому присоединились и личные невзгоды.

У него появилась ученица, Элоиза, молодая невинная девушка, племянница некоего каноника по имени Фульбер. Вскоре она стала любовницей Абеляра. Причем он не скрывает (во всяком случае, такова его интерпретация в момент, когда он пишет «Историю моих бедствий», т. е. когда он смотрит на эту любовную связь уже спустя 15—20 лет, остуженный всеми последующими трагическими событиями), что он, собственно, и не любил Элоизу, что она являлась для него всего лишь средством наслаждения. Но Элоиза была ему очень предана, очень к нему привязана; и еще он признает, что среди женщин того времени она выделялась необычайными талантами и образованностью.

Дело в том, что женщина в средние века, как правило, за очень редкими исключениями, образования не получала. Некоторые знатные дамы могли себе позволить быть образованными, но обычно женщину держали на втором плане, и если даже знатные мужчины не получали образования, поскольку их увлекало военное дело, а не книжное, то на женщин и подавно в этом смысле много сил и средств не расходовалось.

Так вот, Элоиза была в известном смысле исключением: талантливая и способная ученица. Впрочем, Абеляр учил ее другому. У Элои-

зы родился ребенок. Учитель и ученица тайно обвенчались. Тем не менее каноник Фульбер, столь неосторожно доверивший Абеляру свою племянницу, отомстил философу: однажды ночью слуги Фульбера оскопили Абеляра.

Хочу остановить ваше внимание на том, что пишет Абеляр в этой связи. Он испытал жесточайшее горе, но наутро после расправы с ним, когда Париж узнал о произошедшем (насколько весь Париж всколыхнуло это событие, нам трудно сказать; при чтении текста Абеляра может создаться впечатление, будто все парижане были очень этим взволнованы, — что вызывает, конечно, некоторые сомнения) и многие пришли к нему, чтобы высказать свое сочувствие и горе, он страдал не столько физически — от того, что его оскопили, сколько от **стыда**.

Вообще ключевые слова в «Истории моих бедствий» — это **слава** (которой заслуженно пользуется Абеляр), **зависть** (которую испытывают к нему люди из-за его славы) и **стыд**, или **позор** (на который его выставили каноник Фульбер и его слуги, а затем, в иных обстоятельствах, — прочие его недруги).

Элоиза постригается в монахини, вскоре ее примеру следует и Абеляр. Он на время удаляется от преподавательской деятельности — но не потому, что никто не хотел его слушать (у него было всегда много учеников), но потому, что он желал как-то укрыться от людей, испытывая **стыд** от того, что произошло. Примечательно, что меньше всего Абеляр говорит о своем раскаянии. Он признает, что кара, которая на него обрушилась, в известной мере была им заслужена, но упор он делает не на раскаяние, а на тот **стыд** и **позор**, который он своими деяниями на себя навлек.

Но то было только начало его бедствий. Трактаты Абеляра содержали ряд положений, вызывавших недовольство других теологов, и те искали всяческие предлоги, чтобы осудить взгляды Абеляра как еретические. Прямую ересь, в том смысле, в каком это понятие употреблялось в XII в., т. е. откровенное выступление против учения католической церкви, в трактатах Абеляра, по-видимому, найти было довольно трудно. Поэтому его противникам приходилось, как он говорит, придирается к мелочам. Тем не менее благодаря их интригам Абеляра заставили на церковном соборе отречься от своих сочинений и собственной рукой бросить новый его трактат, осужденный собором, в огонь. Для Абеляра это было, конечно, еще одним мучением. Его заточили в монастырь (форма полуареста в средние века). Потом он жил в монастыре Сен-Дени — и там написал труд, в котором ставил под вопрос общепринятое убеждение, что монастырь носит имя святого Дионисия Ареопагита, предполагаемого автора одного из важнейших богословских трактатов. Абеляр, напротив, полагал, что на самом деле Дионисий, который основал этот монастырь, ничего общего с Ареопагитом не имеет. Тем самым он поставил под сомнение святость и авторитет монастыря, что вызвало новые гонения и т. д.

Не стану дальше излагать вам содержание этого весьма любопытного произведения. Сейчас мне важно подчеркнуть, что понятие «автобиография» к нему подходит лишь отчасти. Это именно «история бедствий». Зачем она, эта история, написана? Абельяр дает некоторые объяснения. Дело в том, что его сочинение начинается как послание к некоему другу. Отсюда еще одно название — «Утешительное послание другу». Имени друга мы не знаем, и на это, как мы сейчас увидим, есть достаточные причины. Абельяр говорит, что друг жалуется ему на свои бедствия, а он в утешение ему хочет рассказать о тех несчастьях, которые он пережил, чтобы друг утешился, поняв, что его невзгоды по сравнению с невзгодами Абельяра — пустяки. Об этом друге и адресате Абельяр больше не вспоминает на протяжении всего трактата, за исключением последних фраз, в которых он опять говорит: «Ну вот, как ты видишь, мои невзгоды намного превосходят твои». Почти все исследователи согласны в том, что обращение к другу есть некоторая литературная фикция, поскольку очень многие средневековые сочинения философского и иного содержания носили характер посланий. Это была еще античная традиция.

Не было никакого друга, к которому нужно было адресовывать послание. А если и был, то, скорее всего, им был сам Абельяр. Рассказывая самому себе о своих бедствиях, он, с одной стороны, подводит итоги своей жизни, а с другой — подвергает анализу собственное «Я». Действительно, бросается в глаза сосредоточение внимания Абельяра на своей собственной персоне. Особенно это заметно после того, как мы прочитали Гвиберта Ножанского, который растворяет себя, свое «Я» во внешних явлениях и событиях. В центре мира Абельяра стоит сам Абельяр. Все события, которые происходят на страницах «Истории моих бедствий», связаны с персоной Абельяра. Он живет во Франции, где в это время происходят важные события: крестовые походы, коммунальные восстания, какие-то другие факты политической жизни, о которых довольно подробно писал его современник Гвиберт Ножанский. Но в «Истории моих бедствий» ничего подобного вы не найдете. Эта «история» изолирована от остального мира, т. е. соприкасается с ним лишь постольку, поскольку этот мир каким-то образом задевает Абельяра. Если упоминается церковный собор, то только потому, что на нем осудили Абельяра и заставили его сжечь свою книгу. Иными словами, мир вращается вокруг Абельяра.

Мы можем, конечно, сказать, что жанр автобиографии, если рассуждать о нем в самом общем виде, — это именно такой жанр, в котором человек не может не ставить себя в центр повествования, и поэтому естественно, что его жизнь, его поступки являются некоторой, так сказать, точкой отсчета для всего остального. И все же, если автор автобиографии хочет быть объективным, он не должен забывать и об окружающем его мире, говорить о своем взаимодействии с этим миром. У Абельяра же это взаимодействие сводится к тому, что мир на не-

го все время ополчается, зависть и ненависть порождают преследования, от которых Абеляр страдает.

Кем наполнен этот мир? Если вы возьмете сочинение Абеляра и посмотрите указатель имен — указатель личных имен, — то вас поразит скудость этого указателя. Если исключить мифологические имена, имена древних авторов, на которых ссылается Абеляр, приводя из них цитаты, имена отшельников или святых, которым он подражает, то останется всего лишь несколько имен реальных современников Абеляра. Среди них, за исключением Элоизы, нет ни одного упоминания друга. Это все имена врагов: Гийом из Шампо, Ансельм Ланский и другие видные церковные деятели и богословы того времени, с которыми Абеляр имел несчастье столкнуться на стезе преподавания. Он упоминает этих людей, поскольку они были его противниками, его врагами. А где же друзья? Абеляр говорит, что на его лекции стекались толпы школяров, что он пользовался колоссальным успехом. Он говорит о том, что некоторые священники в периоды тяжелых конфликтов с церковью пытались ему помочь, — но имен нет!

И создается впечатление, что Абеляр бесконечно одинок. Из других свидетельств того времени мы знаем, что у Абеляра были последователи, которые пытались оказывать ему содействие; их имена известны, они были тесно связаны с Абеляром, т. е. в реальной жизни он никогда не должен был испытывать одиночества, — за исключением, конечно, тех случаев, когда оказывался в заточении в монастыре или жил среди враждебных ему монахов в Бретани. Но когда вы читаете «Историю моих бедствий», создается впечатление, что Абеляр всегда живет в полнейшей изоляции — или среди врагов. Друзей нет.

Элоиза тоже ведь не совсем друг, потому что эту женщину он соблазнил для того, чтобы ею наслаждаться, и он не видит в ней своей достойной супруги и друга, на которого можно положиться. Она скорее для него объект вожделений. Так ли это было на самом деле, нам, конечно, судить трудно, потому что такова интерпретация самого Абеляра, написанная 15–20 лет спустя после кастрации, когда, естественно, его взгляд на женщину, с которой его связывала любовь, мог и измениться. Но, во всяком случае, когда мы говорим не об отношении Элоизы к Абеляру — она ему предана, она его любит, из ее посланий это явствует с необычайной четкостью, — но об отношении Абеляра к Элоизе, то мы не можем не заметить, что здесь, собственно, любви, в том смысле, в каком она будет трактоваться провансальскими поэтами-трубадурами через одно-два поколения после того, к которому принадлежал сам Абеляр, т. е. уже во второй половине — конце XII столетия, культа прекрасной дамы у Абеляра нет и в помине. Такая форма одухотворенной, возвышенной любви Абеляру абсолютно неизвестна. Причина тут или в собственной его душевной сухости, исключить которую мы не можем, или (я думаю, это более важно) в том,

что открытие нового типа отношений между мужчиной и женщиной произошло в Западной Европе несколько позже.

Итак, Абеляр в своем трактате выглядит в высшей степени одиноким. И это его одиночество, по-моему, усугубляется тем, что, как писал Георгий Федотов, Абеляр одинок и по отношению к Богу²².

Я упоминал сегодня о мистиках, которые ищут себя в Боге, растворяют свою личность и индивидуальность в этой трансцендентной сущности. У Абеляра же вообще нет внутренней связи с Богом. Он очень рационален. Конечно, он теолог, богослов, он изучает проблему Бога, он рассуждает о божественной Троице, как любой средневековый мыслитель. Но описывая даже самые драматичные моменты своей жизни, он, как правило, Бога не поминает.

Гвиберт Ножанский, напротив, поминает Бога сплошь и рядом, хотя у Гвиберта не было таких драматических событий в жизни, какие были у Абеляра. Вообще, когда обычный средневековый автор рассказывает о каких-либо драматических поворотах своей судьбы, первое, что приходит ему в голову, — то ли под воздействием непосредственного религиозного чувства, то ли в силу, так сказать, литературных традиций и условностей, — воззвать к Богу, просить у него помощи. Или же автор вспоминает о том, как он прибегнул к Богу, когда ему в прошлом было плохо. У Абеляра, может быть, всего один случай такой встречается — не больше. Во всех его рассказах о противоборствах с завистниками и ненавистниками Бог практически отсутствует. Чувства сыновней привязанности, внутренней включенности в идею Бога у Абеляра нет. Он — мыслитель другого типа. И это делает Абеляра в истории его бедствий особенно одиноким.

Это же обстоятельство придает книге Абеляра особый интерес, отводит особое место в истории европейской культуры. Некоторые крупные специалисты, историки, занимавшиеся новым временем, писали об Абеляре как о первом человеке современности. Иными словами, они считали, что история человеческой личности в Европе нового времени начинается с Абеляра. Он как бы далекий провозвестник человека нового времени.

С легкой руки некоторых американских и английских ученых западноевропейская культура XII в. получила название «Возрождение (или Ренессанс) XII в.». Вообще в истории Западной Европы, помимо итальянского Возрождения (или Ренессанса) XIV–XVI вв., историки нередко усматривают и другие «Возрождения» («Ренессансы»). Говорят, например, о «Каролингском Возрождении», поскольку при дворе императора Карла Великого, на рубеже VIII–IX вв., существовала «Академия», т. е. группа придворных ученых, поэтов, хронистов, историков. Это была всего лишь небольшая кучка ученых, довольно изолированных от остальной культурной жизни. Тем не менее используется термин «Каролингское Возрождение». Говорят еще и об «Оттоновском Возрождении», т. е. о некотором подъеме литературы и ис-

культа при Оттонах I и II, в конце X — начале XI в. в Германии. Но чаще всего мы слышим именно о «Возрождении XII века», представителями которого выступают и Абельяр, и Бернар Клервоский, и Сюжер, и Гвиберт Ножанский, и ряд других богословов и поэтов.

В XII в., действительно, мы видим в Западной Европе большое культурное оживление, но говорить о «Ренессансе XII в.» — значит, на мой взгляд, неправомерно расширять значение термина, который стал уже носителем вполне определенного комплекса представлений. В основе такого словоупотребления, лежит, по-видимому, мысль, что на протяжении всего средневековья, постепенно, шаг за шагом, происходили некие прорывы к новому времени: «Каролингское Возрождение», «Оттоновское Возрождение», «Возрождение XII века» — и наконец великий Ренессанс в Италии XIV-XVI вв., распространившийся затем и в другие страны Европы. Это частный случай эволюционистского представления об истории, представления об истории как поступательном прогрессе.

Я думаю, что по отношению к XII в. такой подход несправедлив. Принимая термин «Возрождение XII века», мы рискуем упустить из виду специфические особенности культуры именно этого столетия. Мы как бы тянем эту культуру из ее собственного XII в. в более позднее время.

Много ли смысла в том, чтобы вслед за известным историком называть Абельяра «первым человеком нового времени»? Ведь Абельяр все-таки жил не в новое время и новому времени не принадлежит. Помоему, плодотворнее говорить об Абельяре как о человеке, который принадлежит именно своему времени, но принадлежит каким-то особым образом. Я думаю, что нужно соблюдать историческую перспективу и рассматривать Абельяра в том историческом контексте, который ему создала культура его собственного XII в.

Если мы так поставим вопрос, то что увидим? Увидим, что Абельяр еще не может создать автобиографии, завершенной в самой себе. Он пишет не автобиографию, а то, что я бы назвал апологией, т. е. ему нужно оправдать себя, обосновать правильность своего поведения. Все, что произошло в его жизни тяжелого, вся серия бедствий, которую он пережил, — во всем виноват не он сам, не Абельяр, а его враги. Он «виноват» лишь в одном — в том, что он очень талантлив, что он — первый философ. А тот, кто первый, тот, кто талантлив, тот, естественно, попадает под огонь критиков, завистников, ненавистников. Таким образом, виноват он только в том, что очень хорош, серьезных пороков в нем нет. Он признает, правда, что совратил Элоизу, конечно, тут он виноват, и Бог его правильно покарал, но не это главное в Абельяре, главное то, что он отличается от других.

Это именно апология. Не столько утешение какого-то мнимого друга, сколько самопревознесение и самооправдание. Это вовсе не история жизни Абельяра, какой она действительно была, — о ней мы, по

сути дела, ничего не узнаём: мы знаем только те эпизоды, которые связаны с серией его бедствий.

Норвежский исследователь С. Багге в своей статье об Абельяре отмечает, что «История моих бедствий» состоит как бы из семи эпизодов, из семи «бедствий»²³, и то, что их семь — не случайность. Ведь семь — сакральное число. Господь сотворил мир в течение семи дней, в христианской неделе — семь дней, есть семь смертных грехов, семь даров Святого Духа и семь достоинств человека. Таким образом, число семь играет огромную роль в христианском мышлении. Поэтому и в данном случае Абельяр выбирает семь «бедствий» своей жизни. Его «История» — это последовательность отдельных эпизодов, которые между собой не связаны, но выделены Абельяром как испытания, посланные ему Богом, и тем самым как материал для размышления и назидания. Это назидательные примеры, которые и другому — читателю — могут пригодиться, когда он будет «строить» свою жизнь. Таким образом, перед нами отнюдь не автобиография, если понимать под автобиографией текст, в котором отображено и осознано цельное протекание собственной жизни — от ее начала и до момента сочинения текста — как саморазвитие и самораскрытие человека. Автобиографии в таком смысле средние века еще не знают.

Выдающийся немецкий историк Георг Миш написал огромную четырехтомную «Историю автобиографии»²⁴. Его труд охватывает классическую античность, западноевропейское средневековье, Византию и арабо-мусульманский мир в средние века. На мой взгляд, в этом фундаментальном труде есть и одна фундаментальная неточность. Заключается она в том, что понятие «автобиография», сформировавшееся в Европе в новое время, переносится на другие эпохи, когда такой идеи, такого понятия не было, хотя и предпринимались те или иные попытки изображать, описывать свою жизнь. Георг Миш, как только видит какие-то свидетельства человека о самом себе, считает, что это уже есть автобиография или хотя бы эскиз или попытка автобиографии. Повторяю, такой подход представляется мне ошибочным.

Так или иначе, собрав огромное количество наблюдений, Г. Миш делает некоторые выводы. Среди прочего он замечает, что автобиография в средние века отличается от автобиографии нового времени в одном важном структурном отношении. Автобиография нового времени, по выражению Г. Миша, — «центростремительна», т. е. центром такой автобиографии является личность ее творца. Автобиография же средневековья — «центробежна», другими словами, ориентирована не столько на центральную для нее личность, сколько на мир вне ее.

Когда заходит разговор о западноевропейской автобиографии нового времени, то обычно начинают его с Франческо Петрарки, великого итальянского поэта второй половины XIV столетия. Петрарка, по сути дела, всю свою жизнь строил по определенной схеме автобиогра-

фии. Помимо своих замечательных сонетов и других поэтических и философских сочинений, он всю жизнь писал письма друзьям. Сохранилось огромное количество его писем. И вот что любопытно: обычное письмо пишется и отправляется адресату – Петрарка же над многими своими посланиями работал годами и десятилетиями. Все послания имели конкретных адресатов, тех или иных современников Петрарки, но у нас нет уверенности, что они когда-нибудь получали эти письма! Если же они их и получали, это не мешало Петрарке затем те же самые письма перерабатывать, превращая их в чисто литературные сочинения.

Иными словами, письма Петрарки – это не корреспонденция в обычном понимании, а именно литературные произведения, преследующие, как видно из их содержания, одну главную цель – создать определенный образ Франческо Петрарки. Как данный образ соотносится с реальной действительностью? На этот вопрос нам трудно ответить. В некоторых письмах, несомненно, есть, так сказать, отлет мысли от действительности и сочинение своего рода мифа о Петрарке.

Сейчас мне важно подчеркнуть другое: Петрарка сознательно выработывал тот свой образ, ту автобиографию, которую хотел вручить современникам и потомкам. У него есть к тому же и сочинение под названием «Послание к потомкам». Петрарку чрезвычайно интересовала его слава, и прижизненная, и посмертная.

Теперь вернемся из XIV в. в XII, к Абеляру и его современникам. Они ставили перед собой другие цели. Абеляр в отличие от Петрарки не лепит образ своей личности, не строит здание своей автобиографии, он пишет нравоучительное сочинение в совершенно средневековых тонах, занимаясь апологетикой, оправданием своих поступков. При этом, конечно, раскрываются определенные черты его натуры, хотя, может быть, вовсе и не те, которые он сам хотел бы подчеркнуть, а именно: его эгоистичность, эгоцентричность, невнимание к окружающим. У него, повторяю, были друзья, которые очень ему помогали, – но где они в книге Абеляра? Они ушли на периферию повествования или вообще выпали из поля зрения повествователя, который всецело концентрируется на себе. Но этот эгоцентризм – эгоцентризм средневекового человека. И вот в чем, на мой взгляд, заключаются специфические черты такого типа эгоцентризма. Человек эпохи Ренессанса мог говорить о себе и самоутверждаться, совершенно не оглядываясь на окружающих, не думая, как они это воспримут. Я себя утверждаю – и все тут. Средневековый же христианин прекрасно знал, что гордыня – тягчайший из смертных грехов, и поэтому, имея даже очень высокое самосознание, он не мог не вносить какие-то совершенно другие тона в самопризнания. Средневековый человек, сознавая свою значимость, вместе с тем старается подчеркнуть свою ничтожность, свое смирение, раскаяться в гордыне. Без этих формул уничтожения он не может обойтись. Вопрос (для нас) в том, что это:

только ли словесные формулы или такие формы, которые действительно организуют его сознание?

Подобные вопросы невозможно не задавать, но это не значит, что в наших силах — дать на них убедительные ответы.

Итак, мы с вами попытались подойти к проблеме человеческой личности и индивидуальности в средние века, рассматривая свидетельства о себе, оставленные выдающимися людьми XII в. Далее мы будем обращаться к той же проблеме, но — посредством анализа совершенно другого типа свидетельств — попытаемся увидеть более общий социально-психологический фон, где на первый план выступает не конкретная личность, Гвиберт, Сюжер или Абеяра, а человек вообще. Мы попытаемся увидеть, как представляли тогдашние мыслители человека и его место в мире. Мне кажется, что только сочетание этих двух подходов — индивидуального и общего — даст нам возможность рассмотреть проблему человеческой личности в средние века объективно и, так сказать, стереоскопично.

Лекция пятая

Личность в средние века (II)

МЫ познакомились уже с несколькими выдающимися авторами XII в., которые оставили очерки своей жизни, своего рода попытки автобиографии. И мы увидели, что под определение автобиографии, как она понимается в новое время, сочинения Абеяра, Сюжера или Гвиберта Ножанского плохо подходят. Дело, видимо, не в том, что они еще чего-то не могли или чего-то не понимали, а скорее в том, что их оценка своей жизни и того метода, способа, с помощью которого нужно эту жизнь описывать, в XII в. была существенно иной, нежели та, которая стала прилагаться к автобиографии начиная с конца Возрождения и в новое время.

К тому же материал, который мы с вами рассмотрели выше, — нужно прямо сказать, весьма немногочисленный: всего три имени, относящиеся примерно к одному поколению, одному времени. Это, собственно, почти все, что нам дает не только данное время, но, по сути дела, и весь период средних веков в целом. Попытки сознательно обрисовать свою жизнь предпринимали в средние века считанные единицы. Любопытно, что если в XII в. мы встречаем все-таки нескольких авторов собственных жизнеописаний, то в XIII в. ничего подобного уже нет. Собственно, только в XIV столетии, во второй его половине,

появляется такая фигура, как Петрарка, который сознательно ставит перед собой не только задачу описать свою жизнь, но предпринимает попытку сконструировать ее на литературной основе. Однако это уже Возрождение — и другая тема.

Итак, материал, который был приведен, не может считаться репрезентативным; это любопытные симптомы, которые позволяют, конечно, сделать некоторые выводы, но вопрос о том, в какой мере в средневековой Европе уже в XII в. утверждается понятие человеческой личности, остается для нас непоясненным.

Поэтому сегодня я хотел бы применить совсем другой подход к проблеме человеческой личности в средние века — подход, который касается не тех или иных индивидов, а дает нам возможность типологических обобщений. Я попытаюсь показать вам на конкретном материале то, о чем раньше я говорил в общей форме: существуют разные подходы к изучению истории культуры. Так, наряду с подходом, при котором внимание исследователя фиксируется на выдающихся деятелях культуры, может быть и другой, антропологический, подход, когда в центр внимания ставятся прежде всего те «картины мира», те представления, которые более или менее распространены в обществе. При таком подходе историк пытается вовлечь в сферу своего анализа не только выдающихся лиц той исторической драмы, которую он изучает, но и рядовых, безымянных ее участников.

Я полагаю, что оба подхода правомерны и плодотворнее всего сочетать и сопоставлять их, чтобы сделать картину более объемной, если угодно, стереоскопичной.

Но сначала речь пойдет о судьбе одного латинского термина — «persona». Если я спрошу вас, что значит это латинское слово, то вы, вспомнив соответствующее русское слово, скорее всего скажете, что «persona» значит «личность». Однако не будем спешить с переводом, а посмотрим, как этот термин применялся на протяжении большой исторической эпохи.

Латинское слово «persona» употреблялось уже в античности²⁵. У него был предшественник, древнегреческое слово «prosopon», которое, среди прочего, имело значение «личина», «театральная маска». Это значение перешло и на латинский термин «persona», который, может быть, этимологически связан с греческим. «Persona» — это маска, которую надевает актер, когда выступает в театре. В античном театре актеры обычно не выступали с открытыми лицами; они надевали маски, которые должны были характеризовать сущность того или иного персонажа. Это первое и главное значение термина «persona» в античности.

Наряду с этим и, по-видимому, производное от театрального значения, существовало и юридическое значение слова «persona» — лицо, обладающее определенным правовым статусом. Как мы сейчас говорим, «юридическое лицо». Юридическое лицо обладает совокупностью прав в отличие от других лиц, например, несовершеннолетних

или рабов, которые этого качества не имеют. В Риме было выражение: «*servus non habet personam*», т. е. раб не обладает юридическими полномочиями, не является юридическим лицом. В литературных текстах слово «*persona*» могло употребляться в смыслах, близких к смыслу нашего слова «личность», но, вероятно, такое словоупотребление не было осмыслено теоретически.

Однако уже на грани, на хронологической грани между античностью и средневековьем мы сталкиваемся с новым подходом к этому слову. «*Persona*» становится термином в философских рассуждениях. Знаменитый римский философ V в. Боэций дал такое определение: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*» («персона — это разумная неделимая сущность» или «...неделимая сущность, имеющая разумную природу»). Иначе говоря, «*persona*» обладает качеством неделимости, она не может быть дальше разделена. Отсюда и наши слова «индивидуум», «индивид», что значит, собственно, «неделимый». Эти слова подразумевают представление о человеческой личности, которая не может быть расчленена, которая есть нерасчленяемая целостность. И сверх того, согласно Боэцию эта нерасчленяемая целостность обладает разумностью.

Определение, данное Боэцием, оказало огромное влияние на средневековых философов. С тем же самым, по сути, понятием «персоны» как неделимой разумной сущности (или даже наиболее разумной из всего, что существует в природе) мы сталкиваемся и в XIII в. у Фомы Аквинского, и даже в XV в. у Николая Кузанского. Следовательно, на протяжении тысячелетия — с V по XV век — понятие «*persona*» у западноевропейских философов, по существу, не меняется. Оно углубляется, его внимательно анализируют с самых разных точек зрения, но, заложенное в словарь еще на заре средневековья (собственно, перед его началом), данное понятие остается неизменным на протяжении всего этого тысячелетнего периода.

Однако, вдумавшись в смысл понятия «*persona*», мы увидим, что оно отнюдь не тождественно нашему нынешнему понятию «человеческая личность». Ибо мы говорим о средневековой философии, которая была связана прежде всего с богословием. Ее внимание было направлено не на человека, а на рассмотрение сущности Бога. И проблема «лица», «персоны» рассматривалась именно в приложении к Богу. *Persona* — это качество Бога, лики Божии, те ипостаси, которыми обладает Бог. По христианскому вероучению Господь един в трех лицах, в трех ипостасях (т. е. сущностях): Бог-Отец, Бог-Сын и Бог — Дух Святой. Как соотносятся между собой три ипостаси, три сущности Бога, три его лика? Вот проблема, которой занимается философия в эпоху средневековья (и даже позже). Человек выпадает из этого анализа. Вернее, он присутствует в нем лишь «по касательной», постольку, поскольку Господь Бог — согласно книге Бытия — сотворил человека по своему образу и подобию и уже поэтому, когда вы рассуждае-

те о Боге, вы затрагиваете и человека как некоторое отражение Бога, Его, Бога, образ и подобие.

С другой стороны, Христос был божеством вочеловечившимся, существом божественного порядка, но называвшим себя «сыном человеческого». Вот почему, говоря об ипостасях Господа, о «персонах» («ликах») Бога, вы как бы бросаете свет и на проблему человека. Тем не менее в центре внимания богословов стоял, конечно, Бог в его ипостасях, а не человек сам по себе.

И вот что любопытно. Если мы возьмем новейшие словари, посвященные истории религии и истории философии, и посмотрим, что в них говорится о проблемах личности в средневековой Западной Европе, то найдем, как правило, именно и только то, о чем я сейчас бегло вам рассказал: суждения средневековых авторов о «ликах», «персонах» Бога. Но более внимательное изучение истории данного понятия заставляет нас изменить эту точку зрения. Необходимо только расширить поле своих наблюдений.

Я возвращаюсь к вопросу, который уже неоднократно затрагивал: о различных подходах к изучению истории, в частности — истории культуры. Если историк ограничивается, так сказать, только «верхним слоем» культуры, продукцией интеллектуальной элиты (богословов, философов и т. д.), то он получает одну картину. Если же с этих заоблачных снежных вершин историк попытается спуститься вниз, проникнуть в глубь человеческой массы с ее неоформленными или не вполне ясно выраженными представлениями о мире, о человеке, т. е. о самом себе, то, может быть, он получит какую-то иную картину. Я думаю, что таким спуском с вершин не стоило бы гнушаться. Я подчеркиваю это потому, что до сих пор элитарный, интеллектуально-аристократический подход к истории культуры остается традиционно господствующим и не дающим возможности обратить внимание на все остальное. Я ни в коей мере не призываю отказаться от элитарного подхода, а просто предлагаю дополнить его другим подходом, а затем посмотреть, что у нас получается в итоге и какой подход в данном случае, лишь в данном конкретном случае, является наиболее продуктивным и перспективным.

Например, выясняется, что термин «persona» применялся в средние века и по отношению к человеку. А авторы словарей этого не знают только потому, что они не дали себе труда снизойти с заоблачных высот.

Что я имею в виду?

В XIII в., как я уже говорил, духовная жизнь католической Европы существенно меняется. Конечно, духовная жизнь меняется постольку, поскольку и материальная жизнь изменилась: растут города, появляются новые слои общества, а значит новые материальные и духовные интересы; жизнь не стоит на месте — но это все банальности, на которых не стоит останавливаться. Я сейчас хочу обратить ваше внимание

на то, что в XIII в. появляются новые тенденции в интерпретации и человека, и религии, связанные прежде всего с возникновением так называемых духовных нищенствующих орденов.

Объединения монахов, ордена, были и прежде. Еще в IV–V вв. появляются первые монастыри, в которых принимаются определенные уставы жизни монахов, но монашество раннего средневековья состояло прежде всего из людей, которые отказывались от мира, уходили в монастыри и там, в этих замкнутых социальных и религиозных ячейках, заботились прежде всего о спасении собственной души. Монах умерщвляет свою плоть, он трудится, он занимается созерцанием Бога, научной деятельностью, пишет хроники и так далее и тому подобное, но прежде всего он занят спасением собственной души. Таковы монашеские ордена бенедиктинцев, цистерцианцев и некоторые другие.

В XIII в. положение меняется. Возникают нищенствующие ордена. Святой Франциск Ассизский и святой Доминик основывают два новых ордена: францисканцев и доминиканцев. Монахи этих орденов, отказываясь от какой бы то ни было собственности, меняют вместе с тем образ своей жизни и характер своей деятельности. Они не сидят по монастырям, думая лишь о спасении своей души. Разумеется, они не упускают и этой благой цели из виду, но, кроме того, видят свою миссию и в том, чтобы нести слово Божие в народ. Они видят, что люди погрязли в грехе, что их нужно оттуда вытаскивать, а для этого мало сидеть по кельям и заботиться о своей душе, для этого нужно идти в город и в деревню, жить в гуще людей, проповедовать среди них и тем самым просвещать.

В этой связи огромное значение приобретает проповедь. Проповедник должен объяснить верующим основы христианского учения, а для того, чтобы люди его поняли, чтобы его слово было услышано и произвело должное впечатление, ему необходимо найти со слушателями общий язык. Речь идет не только о том, что проповедь должна произноситься на том языке — в лингвистическом смысле, — на котором говорит паства, т. е. в Германии надо говорить по-немецки, в Англии — по-английски, во Франции — по-французски. Это очевидно. Речь идет о другом. Проповедник должен использовать знакомые ей, пастве, образы, учитывать ее систему представлений и ценностей, другими словами, говорить с людьми о том, что их непосредственно волнует. Иначе они не будут его слушать.

Сами церковные деятели неоднократно отмечали как раз в XIII в., что многие проповедники выполняют свою функцию формально, очень плохо. Проповедник произносит по воскресеньям свою проповедь, а народ его не слушает, потому что проповедь скучна. Он говорит о том, что не надо грешить, не надо прелюбодействовать, не надо воровать, не надо сотворять себе кумира, надо чтить родителей и так далее. Короче говоря, пересказывает десять заповедей. Но и в минув-

шее воскресенье и десять воскресений назад он говорил то же самое — и людям скучно, они не хотят этого слушать, потому что они приходят в церковь не только для того, чтобы молиться и спасать свою душу, но эти непросвещенные, неграмотные люди видят в церкви и что-то иное. Это единственное, по сути дела, кроме базара, место, где они могут общаться друг с другом, себя показать и людей посмотреть, обмениваться какой-то информацией, пошушукаться и посплетничать. Церковь в этом смысле есть, условно говоря, «клуб». Конечно, в присутствии Бога нельзя позволить себе многого. Например, танцевать надо где-нибудь на площади, а не в церкви и не во время мессы. Но слушать скучную проповедь у людей нет сил. Сами священники рассказывают, что в то время, когда проповедник читает проповедь, парни в церкви шушукуются с девушками, кто-то играет в кости, и в конце концов, когда терпение прихожан иссякает, они попросту прерывают священника и говорят: «Святой отец, нужно кончать, пора идти доить коров». Это не я придумал. Если это вообще придумано, то авторами XIII в. Это своего рода церковная самокритика — критика в адрес таких священников, которые, как мы бы сейчас сказали, работали неэффективно.

Францисканцы и доминиканцы прекрасно понимали, что проповедь надо перестроить, сделать ее доходчивой, понятной и действенной. И вот в XIII в. жанр проповеди переживает большой подъем. Составляются специальные трактаты, руководства для проповедников. Составляются специальные, если угодно, энциклопедические словари, в которые в алфавитном порядке собирается огромное количество нравоучительных примеров. Это тоже пособие для проповедников. Чтобы сделать свою очередную проповедь интересной, проповедник из этих справочников выбирает те примеры, которые подходят к теме сегодняшней проповеди: какой-нибудь анекдот из жизни или из «литературы» (большой частью из житий), короче говоря, что-то, что западает в душу, принуждает слушателя быть внимательным. При этом, естественно, делается определенный вывод, заключение, извлекается «мораль», но это заключение, эта «мораль» должны вытекать из занимательного и запоминающегося материала.

В XIII в. были выдающиеся проповедники, и об одном из них, о немецком проповеднике Бертольде Регенсбургском (ок. 1210–1272) я и хочу рассказать подробнее.

В отличие от текстов многих других проповедей XIII в., дошедших до нас только на латинском языке, речи Бертольда сохранились и в латинском оригинале, и в записи на средневерхненемецком языке. Дело в том, что проповедники XIII в. писали свои проповеди, как правило, на латыни. Но писали они для себя, своего рода «курс лекций», который должен быть прочитан. Когда же проповедник поднимался на кафедру, то, естественно, ему нужно было говорить на том языке, на котором только и могла его понять аудитория: на французском, немец-

ком и т. д. Проповедник держал перед собой испещренный латинскими фразами лист, но вынужден был, очевидно, то и дело отходить от заготовленного текста, поскольку письменное слово нужно было превращать в устное и объяснять публике то, что необходимо было объяснить, взирая на нее и чувствуя, понимает она или нет, внимает или клюет носом.

Бертольд Регенсбургский тоже составлял свои тексты на латинском языке. К сожалению, большинство из них до сих пор не опубликовано. Но кто-то из его учеников или последователей записывал его проповеди на средневерхненемецком языке. Делалось ли это непосредственно в тот момент, когда Бертольд читал свои тексты (т. е. кто-то сидел у кафедры внизу и записывал то, что он говорил), или это было сделано по памяти некоторое время спустя, исследователи не могут решить. Так или иначе, тексты дошли до нас, и даже если они буквально не соответствуют тому, что говорил Бертольд, они тем не менее представляют необычайный интерес.

Сохранилось несколько десятков его проповедей. Это — своеобразная энциклопедия религиозной жизни XIII в. Бертольд читал свои проповеди в крупных городах Южной Германии, он ходил и ездил по стране, иногда даже покидая пределы (тогда довольно обширные) империи. Бертольд был очень популярным проповедником. В хронике, принадлежащей перу одного из его современников, итальянца Салимбене, мы находим рассказы, свидетельствующие о том, что Бертольд пользовался необычайной известностью, и речи его обладали колоссальной притягательностью. Этот хронист утверждает, что слово Бертольда буквально творило чудеса. Был случай, когда своими речами он воскресил умершую женщину. В другом случае какой-то крестьянин, которого сеньор не пустил на проповедь Бертольда, находясь за тридцать миль от того места, где Бертольд произносил свою проповедь, благодаря горячему желанию узнать ее содержание эту проповедь чудесным образом услышал и запомнил лучше, чем его сеньор, который был там и ничего не мог ему, крестьянину, пересказать. Мы можем не принимать на веру эти анекдоты, но важен сам факт их возникновения.

Говорят, на его проповеди собирались десятки и сотни тысяч людей, что, разумеется, практически совершенно невозможно. Следует учитывать средневековое отношение к числу, иное, чем у нас сейчас. Никто, конечно, не подсчитывал число участников этих собраний. Но очевидно, что при отсутствии каких-либо акустических усилителей лишь малое количество людей могли услышать, что говорил проповедник. Упомянутый уже мною Салимбене пишет, что Бертольд читал свои проповеди не столько в церквах, сколько на лугах за пределами города — так много народа собиралось его послушать. Строили деревянный помост или башню, на нее водружали флаг, люди смотрели, в какую сторону дует ветер, как он колышет флаг, и становились так, чтобы лучше услышать слово замечательного проповедника.

Каково же содержание проповедей Бертольда? Как я уже сказал, его тексты — это своего рода энциклопедия народной жизни, потому что нет такой стороны бытия человека, которую бы Бертольд не рассматривал в своих проповедях. Он обращался к самой разной публике, и почти всегда понятно, к кому именно он обращается: к горожанам или крестьянам, к женщинам или мужчинам, к семейным или холостым. Это первое. Второе: он напряженно, целенаправленно ищет то, что мы теперь назвали бы «обратной связью». Он хочет понять, в какой мере его слова западают в души людей.

Один из риторических приемов, который регулярно, в каждой проповеди использует Бертольд, — имитация диалога. В каком-нибудь важном месте проповеди он прерывает себя возгласом, якобы исходящим из аудитории: «Вот, брат Бертольд, ты говоришь мне то-то и то-то. А я вот бедный парень, у меня такие вот проблемы, что ты мне на это скажешь?». Этот прием действует безотказно. Когда человек монотонно читает проповедь, публика теряет с ним контакт, она невнимательно слушает. Но Бертольд как бы выхватывает кого-то из публики и заставляет с собой разговаривать. Естественно, публика начинает прислушиваться, что за вопрос был задан. И это лишь один из многих риторических приемов, с помощью которых Бертольд ищет контакты с людьми.

И вот что примечательно: контакт с аудиторией, сидящей или стоящей перед ним, Бертольд изображает в виде контакта между ним, проповедником, и неким конкретным индивидом. Иногда он даже называет своего воображаемого собеседника по имени. Вполне возможно, что имя это фиктивное, что такого человека среди публики нет, но тем не менее Бертольд произносит конкретное имя, и разыгрывается сценка, имитирующая контакт между проповедником и индивидом. Проповедь Бертольда, адресованная всем и каждому, вместе с тем адресована индивиду. Такая интенция была, по-видимому, или в сознании или, может быть, в подсознании Бертольда. Он ориентирован не на безликую массу, а на индивида. Более того, ориентация на индивида прослеживается и при анализе самого содержания проповедей Бертольда.

В одной из предыдущих лекций я уже рассказывал о воззрениях на устройство общества, распространенных в Западной Европе в XI–XII вв. Согласно этим воззрениям общество состоит из трех тесно сотрудничающих между собой *ordines*, условно говоря «сословий». Одно «сословие» — это те, кто молятся (*oratores*), другое — те, кто сражаются (*bellatores*), и третье — те, кто пахут землю (*aratores*) или вообще трудятся (*laboratores*). Иначе говоря, это духовенство и монашество, это складывающееся в то время рыцарство, воины и, наконец, землепашцы, трудящиеся. Данная схема подчеркивает единство трех сословий: одни молятся за все общество, другие защищают его, третьи кормят все это общество. «Дом Божий нерушим», — говорили теоретики этой схемы, т. е. общество не может быть разделено, оно существует

лишь постольку, поскольку существует согласие между этими тремя сословиями, над которыми — власть монарха. В рамках данной схемы общество рассматривается как целое. Отдельных лиц не видно, видны только массовидные «сословия».

Бертольд Регенбургский предлагает совсем иной подход в одной из своих проповедей, когда пытается обрисовать структуру современного ему общества. Он не упоминает о «доме Божьем», состоящем из трех сословий. Он будто бы не знает такой схемы, или она его, по крайней мере, не интересует. А говорит он о «Девяти хорах ангельских». Согласно учению Псевдо-Дионисия Ареопагита, сложившемуся еще на заре средневековья, существует девять хоров ангельских или девять разрядов, окружающих престол Божий. Они различаются по своему достоинству: одни — ближе к престолу, другие — дальше от него. И Бертольд говорит: человеческое общество подобно этим девяти хорам ангельским; существует девять групп людей, которые он и перечисляет.

Высшие три группы — аристократия светская и духовная. Первая из этих групп — священники во главе с папой, вторая — монахи, третья — земные властители и судьи. Затем Бертольд описывает прочие группы или, можно сказать, «сословия». Он различает два «сословия» купцов: одни — занимающиеся мелкой торговлей, другие — занимающиеся заморской торговлей. Следующие две группы, соответствующие двум другим хорам ангельским, — ремесленники. Одни занимаются производством изделий из металла, другие — из дерева. В своей классификации Бертольд упоминает также и крестьян, которые образуют одну не членимую далее группу.

Мы можем сказать, что Бертольд дает такую характеристику человеческого общества, его социальной структуры, которая более приближена к действительности, чем та трехчастная схема, о которой я говорил раньше. Можно также сказать, что в центре внимания Бертольда находится город. В городе он различает группы людей, занятых разными, хотя и смежными профессиями. Бертольд обращается не к каким-то безликим, массовидным *ordines*, как его предшественники. Его интересуют люди, организованные в совершенно конкретные социальные группы²⁶.

Мы несколько отклонились от анализа термина «persona», но я должен был дать общую характеристику проповедей Бертольда, прежде чем обратиться к той проповеди, в которой мы этот термин найдем²⁷. Проповедь обычно начиналась с того, что проповедник выбирал какое-нибудь место из Библии и затем его комментировал, чтобы извлечь из него душеспасительные выводы для слушателей. Бертольд в одной из своих проповедей берет известную евангельскую притчу о пяти талантах (Матф., 25:14–30).

Некий господин на время «отправляясь в чужую страну», оставляет своим рабам «таланты», т. е. меры серебра. Один раб, получивший

один «талант», закапывает его в землю, чтобы никто не смог его украсть. Другой раб получил два «таланта», пустил их в оборот и приобрел еще два. Третий раб получил пять «талантов», тоже «употребил их в дело и приобрел другие пять талантов». «По долгом времени приходит господин рабов тех и требует у них отчета». Он возхвалил тех, которые приумножили свои «таланты», и осудил того раба, который этого не сделал. Отсюда, кстати, выражение «не зарывай свой талант в землю».

Впрочем, Бертольд оставляет в стороне те части притчи, где говорится о рабах, получивших один и два «таланта», ибо считает, что эти рабы символизируют детей (соответственно — некрещенных и крещенных), которые еще неспособны нести личной ответственности за свои поступки. Он толкует лишь ту часть притчи, в которой речь идет о рабе, получившем пять «талантов» или, как говорит Бертольд, пять «фунтов», пять даров Господа. В проповеди Бертольда господин, который дал «таланты» рабам, не кто иной, как Господь Бог, а рабы — это все мы, люди.

Итак, Господь дал нам пять «талантов», или пять даров. Мы должны наилучшим образом ими распорядиться и в последний день своей жизни, при смерти, дать отчет Господу в том, что мы сделали с врученными нам «талантами». Каковы же эти пять «талантов», пять даров?

Первый дар, полученный человеком от Господа — наша собственная *persona*. Бертольд произносил свои проповеди на средневерхненемецком языке, и латинский термин «*persona*» принимал форму «*persōne*». Я пока не даю перевода этого термина, ибо он нуждается в истолковании. Я вернусь к нему после анализа остального содержания проповеди. Сейчас просто зафиксируем, что во главе этого списка даров Бертольд ставит именно «персону».

Второй дар, который получил человек от Господа и в котором должен отчитаться перед Ним в конце дней своих — это *amt*, т. е. должность, служба, служение, призвание. В латинском тексте проповеди немецкому *amt* соответствует *vocatio* (призвание) или *officium* (должность). Это то общественное положение, та служба, профессия, которыми обладает данная «персона». Бертольд подробно развивает мысль о том, что человек должен старательно выполнять свою функцию, оставаться при исполнении своего *amt*, своего призвания, на протяжении всей жизни — чтобы перед Богом отчитаться, как он применял свои способности в профессиональной, социальной деятельности. Бертольд обращается к богатым, к судьям, к господам, призывая их не злоупотреблять служебной властью, и тут же обращается к их подданным, крестьянам и горожанам, с призывом быть послушными господам и не стремиться покинуть свое сословие. Он, в частности, говорит: «Я понимаю, что есть люди, которые не хотели бы оставаться в низком состоянии. Вот ты мужик, ты пахешь землю, а хотел бы быть

судьей. Но это невозможно, ты должен пахать землю, ибо кто же будет кормить народ Божий, если каждый захочет быть судьей?». Или: «Ты сапожник, а хотел бы быть рыцарем. Но если бы все воевали и никто не хотел бы тащить сапоги, что с нами было бы? Нет, друзья мои! Каждый должен оставаться в своей должности, в своем сословии!». Таков второй дар, который, согласно Бертольду Регенсбургскому, получил человек от Господа.

Третий дар — время (*zît* = *tempus*). Человеку отпущено время в этой жизни, и им тоже нужно добросовестно распорядиться и в конце концов отчитаться перед Господом, как ты этим временем распорядился. Время нужно тратить прежде всего на спасение своей души, а значит, нужно вести праведный образ жизни, регулярно посещать церковь, слушать душеспасительные проповеди. Но время дано человеку и для того, чтобы он надлежащим образом выполнял свою «должность», трудился и приумножал свои богатства.

Еще один, четвертый дар, полученный человеком от Господа, — имущество, богатство (*guot* = *res temporalis*). Каждый получил свою долю богатства. Одни — много, другие — поменьше, третьи — совсем мало (а некоторые вообще ничего не получили), но, так или иначе, каждый должен употреблять с пользой для себя, для своей семьи и для ближних это имущество, сколько бы его ни было. И опять-таки человек не является собственником того имущества, которое ему якобы принадлежит, потому что настоящим его владельцем является Творец, Господь Бог. Человек — не более чем управляющий этим имуществом, которое он призван приумножать. Бертольд имеет в виду прежде всего, как мы бы теперь сказали, мелких производителей: ремесленников, живущих в городах, крестьян, живущих в деревнях. Они должны честно трудиться. Бертольд говорит: «Господь создал всего в изобилии. А что одни имеют много, а другие мало, — это зависит от самих людей». Он, разумеется, не призывает к тому, чтобы все богатство перераспределить, сделать так, чтобы у всех было поровну. Нет. Но каждый, говорит Бертольд, должен стараться приумножить доставшееся ему как дар от Господа.

Наконец, пятый дар, полученный человеком от Господа, — любовь к ближнему (*dîn naehster* = *homo proximus*). Нужно любить ближнего, как самого себя, и нужно желать ближнему, другому человеку, того же, чего желаешь себе.

Здесь воображаемый слушатель Бертольда прерывает его вопросом: «Да, Бертольд! Ты вот говоришь, что нужно любить ближнего, как самого себя. Я бедный парень, у меня есть один драный плащ, а у тебя, Бертольд, я уверен, есть несколько хороших одеяний, но я сомневаюсь, брат Бертольд, что ты готов поделиться со мной и отдать мне часть своих плащей!».

В этих словах — явный намек на слова Христа, запечатленные в Евангелии. Христос говорил о том, что если у кого-то есть одна ру-

башка, то он должен разодрать ее пополам и поделиться с ближним своим. Бертольд отвечает своему воображаемому собеседнику: «Да, у меня есть несколько хороших одеяний, но я с тобой не поделюсь. Что значит любить своего ближнего? Это значит желать ему того, чего желаешь себе. Себе желаешь царствия небесного, пожелай и ему».

В ответе Бертольда можно услышать своего рода отповедь еретикам, которые утверждали, что церковь погрязла в грехах и мир погряз в грехах прежде всего потому, что люди накопили богатства и свой эгоизм ставят превыше спасения души, и поэтому нужно отказаться от богатства. Эти еретики ссылались на то, что Христос был бедным, Христос и его апостолы жили подаванием, у них не было никакой собственности и Христос учил: «Поделись последней своей рубахой». Казалось бы, это слова Господа, но в XIII в., как мы видим из проповедей того же Бертольда, призыв Христа поделиться последней рубахой рассматривался как ересь. Бертольд говорит, что каждый должен владеть своим во славу Господа. Любить ближнего нужно, но раздирать свою рубаху или делиться с другими частью своего гардероба вовсе не обязательно.

Как я уже сказал, Бертольд в своей проповеди проводит идею поддержки, морального поощрения мелких производителей. Это люди, имеющие определенную профессию и обладающие некоторым имуществом, которое им необходимо приумножать. Они должны так распорядиться своим временем, чтобы не тратить ни минуты на пустяки, а только заботиться о производстве и о спасении души. Они должны жить в обществе и любить своего ближнего, но не в ущерб собственному хозяйству.

Обращаясь к горожанам и крестьянам, Бертольд говорит с ними на языке тех понятий и ценностей, которые присущи, очевидно, сознанию этих людей. Особенно любопытно то, что Бертольд в число даров, полученных человеком от Господа, включает время. Дело в том, что отношение ко времени на протяжении длительного периода средних веков было довольно индифферентно. Аграрное общество подчиняется прежде всего сельскохозяйственному циклу, и сам церковный календарь в значительной мере опирается на эти циклы. Начало зимы, конец весны, конец лета — все это было связано с определенными религиозными праздниками. Обыденным сознанием время воспринималось не столько как линейно протекающее от какого-то начала к какому-то завершению (хотя, разумеется, это лежит в основе христианской философии истории и «картины мира»), сколько как нечто циклическое, повторяющееся, постоянно возвращающееся к той же точке, с которой начинается год. Люди жили согласно аграрным циклам, аграрным сезонам.

Если взять, например, жития святых, самый распространенный жанр средневековой литературы, что мы там найдем в плане интерпретации времени? В повествовании о жизни святого никогда нам не

скажут, когда он родился. Это просто неизвестно и к тому же малоинтересно. Жизнь святого описывается не столько как течение времени, сколько как его, святого, отношения с Господом. И одна дата непременно приводится: день, когда святой умер и соединился с Господом. Эта дата очень важна, потому что день смерти святого становился днем его поминовения, церковным праздником. Таких дней поминовения святых было огромное количество в году, и, между прочим, в эти дни нельзя было работать под страхом церковного наказания.

Как в житиях святых указывались даты их смерти? Назывался только день: какого числа какого месяца произошла блаженная кончина данного святого. Но опускалась одна, с нашей точки зрения, самая важная деталь: в каком году это случилось. Ведь что нужно для того, чтобы в церковном календаре отмечать день того или иного святого? Надо знать число и месяц — и совсем не надо знать, в каком году от Рождества Христова опочил в Бозе святой, потому что каждый год мы будем отмечать именно день этого святого. Таким образом, отношение ко времени было весьма своеобразным.

Измеряли время примитивно, прежде всего по солнцу. Сохранились такие унаследованные от античности способы измерения времени, как солнечные или песочные часы. Время мало ценили, относились к нему с безразличием. Аграрное общество мыслило время определенными большими промежутками. Например, понятие «минута» было совершенно отвлеченным. Его мы можем встретить в трактатах философов, но никакого отсчета времени по минутам в средние века не было. И даже когда появляются часовые механизмы, они отбивают лишь целые часы, но не какие-либо их доли.

Кстати, когда появляются механические часы? Очевидно, тогда, когда в них возникает потребность. Потребность эта возникла несколько позже того времени, о котором мы с вами сейчас говорим, уже после смерти Бертольда Регенсбургского. Он умер в 1272 г., а лишь на рубеже XIII–XIV вв. башни соборов и городских советов в крупнейших городах Запада украшаются большими механическими часами. До того время отмеряли ударами церковного колокола, т. е. время находилось под контролем духовенства.

Средневековые люди и богословы считали, что время есть достояние Божие, оно человеку не принадлежит, и на него не обращали большого внимания. Я не говорю уже о том, что и философски этот вопрос был мало разработан. Августин в своей «Исповеди» спросил: «Что есть время?» и ответил весьма меланхолически: «Мы понимаем это, когда мы о нем размышляем, но дать определение тому, что есть время, мы не можем, это понятие от нас ускользает, это некоторая загадка»²⁸. Дальше средневековая мысль не пошла и даже на этом уровне не удержалась. Обыденное сознание продолжало примитивным способом отмерять время и не очень им дорожить.

На фоне такого безразличия ко времени или, с точки зрения человека нового времени, недооценки времени (потому что лишь в новое время появляется понятие «время — деньги»), утверждение Бертольда, что один из пяти даров Божиих, т. е. одна из главных ценностей, которые человек получил от Бога, — время, было, конечно, выражением новых установок. По-видимому, в немецком городе середины XIII в. ремесленники и купцы уже не могли не дорожить временем. И Бертольд говорит: «Берегите время!».

Таким образом, не выходя за пределы средневекового мирозерцания, Бертольд вместе с тем переставляет акценты. Он подчеркивает важность времени для человеческой жизни и необходимость приумножения богатства — что также в высшей степени интересно. Ведь монахи раннего средневековья говорили в первую очередь о необходимости спасения души, а богатство, как и все, относящееся к материальному миру, с их точки зрения, есть лишь груз, который тормозит, мешает душе подняться к небесам. Иными словами, было отрицательное отношение ко всему земному, начиная с человеческого тела и кончая богатством. Бертольд же говорит не только о необходимости сохранения богатства, но и о необходимости приумножения его, оправдывая это высшей мыслью, а именно тем, что имущество, богатство принадлежит не человеку, а Господу, который лишь поставил человека управителем. Мы можем сказать, что церковная проповедь меняет свое содержание в зависимости от того, в какой социальной и культурной среде она функционирует.

Но вернемся к проблеме личности. Как я уже сказал, Бертольд писал свои проповеди на латыни, а на средневерхненемецком языке они были записаны уже кем-то из его учеников. Эти записи опубликованы, а латинские подлинники — нет, за некоторыми редкими исключениями. Мне повезло, я обнаружил, что проповедь о пяти дарах опубликована в одном из журналов XIX в. на языке оригинала, на латыни. И я мог сравнить две версии этой проповеди. Что же я обнаружил?

В латинском оригинале проповеди на первом месте в списке даров стоит «имущество» (*res temporalis*). И это понятно. Ведь и в притче евангельской говорится о том, что господин дал своим рабам некоторое богатство, эти самые «таланты». И Бертольду, наверное, хотелось сначала рассказать людям о том, как надо приумножать эти «таланты». Но в немецком тексте проповеди на первом месте в списке даров стоит *persōne*. Короче говоря, мы можем заглянуть в лабораторию мысли Бертольда и увидеть, как он отходит от евангельского текста, подвергаясь воздействию неких импульсов, идущих из жизни. И вот оказывается, что в центре его внимания — уже не те богатства, «таланты», которые Господь дал своим рабам, а — «персона». Чтобы понять, что такое «персона» в интерпретации Бертольда, мы должны рассмотреть это понятие в контексте и «во главе» того понятийного ряда, который выстраивает Бертольд в своей проповеди. Тогда получается, что «пер-

сона» — это то в человеке, что связано, во-первых, с его призванием, профессией или служением, во-вторых, с его имущественным положением и его производственной деятельностью, в-третьих, с его активным отношением ко времени и, в-четвертых, с его отношением к ближнему, т. е. с «любовью к ближнему».

Что же это такое — *persône*? Я думаю, что этот термин, это слово, как его использует Бертольд, можно и нужно перевести русским словом «личность». Это вполне определенная социальная личность, такая личность, которую имеет в виду Бертольд, когда он со своей проповеднической кафедры обращается к пастве.

Что такое личность? Это человек, занимающий определенное положение в обществе, имеющий профессию, статус, призвание. Это человек, обладающий имуществом, хозяйством. Это человек, поставленный в определенные временные рамки, в пределах которых он должен развивать свою сословную, производственную, профессиональную деятельность. И это человек, который находится в отношениях, в связи с другими людьми; он принадлежит к христианству, к христианскому миру, и он должен отвечать любовью на любовь своих ближних. Как я уже отмечал, любовь эта, по Бертольду, отличается от евангельского идеала: любить ближнего значит желать ему загробного блаженства, но совершенно не обязательно делиться с ним своим имуществом.

Сам того, может быть, не осознавая в полной мере, не желая того, преследуя свои проповеднические цели, Бертольд дает нам такое определение человеческой личности, которого ни до него, ни много позже, столетия спустя, мы не найдем.

Бертольд Регенсбургский проповедовал в третьей четверти XIII столетия (первые его проповеди датируются 1250 г., а умер он в 1272 г.). Я читаю эти проповеди 700 лет спустя — и они производят на меня огромное впечатление. Я чувствую эту личность. Я чувствую силу Бертольда, его интеллектуальную мощь, его красноречие. Я подпадаю под обаяние его оригинальной, хотя, может быть, в определенном смысле и не очень симпатичной персоны. Я ощущаю его именно как живое существо, а не как автора неких безжизненных текстов, которые трудно расшифровать. Напротив, с Бертольдом легко вступить в интеллектуально-эмоциональный контакт — даже семьсот лет спустя.

И вот еще что любопытно: Бертольд пишет свою проповедь, не сидя в какой-нибудь монастырской келье и адресуясь к узкому кругу посвященных, которые когда-нибудь прочтут и как-нибудь оценят его соображения. Нет, он готовит свою проповедь для того, чтобы завтра прийти в церковь или подняться на помост за пределами города и обратиться к сотням, тысячам или десяткам тысяч людей. Он должен на них воздействовать. И он достигает этого. Недаром, как тогда верили, его слово творило чудеса.

Бертольд ориентирован своими мыслями и речами на публику. Его красноречие расходуется не зря, оно должно привести к определенно-

му благому результату, он должен влиять на сознание людей. К кому же он обращается? Исходя из анализа всех его проповедей, взятых в целом, можно с большим основанием утверждать: он обращается прежде всего к жителям средневекового города XIII столетия. Вот эти горожане перед ним, он их видит, он их чувствует. Он говорит о человеке, с которым беседует: «Как ты ходишь мимо лавок? Одни лавки тебя привлекают. В них — товары, которые тебе интересны. А мимо других ты проходишь, зажав нос, потому что там уже не очень свежая пища продается». В нескольких проповедях Бертольд упорно возвращается к мошенику-сапожнику, делающему плохие сапоги, в которых ноги болят (у меня сильное подозрение, что сам Бертольд пал жертвой плохого сапожника и во время проповеди неоднократно вспоминал про свои мозоли). Так или иначе, сознание Бертольда и его речь обращены вот к этим людям, которые перед ним стоят или сидят. Он находится с ними, как мы бы сейчас сказали, в состоянии «обратной связи». Он адресует им свои речи, и эти речи устроены таким образом, чтобы люди его поняли, чтобы на людей они произвели соответствующее впечатление. Поэтому он не может не затрагивать те темы, те проблемы, которые волнуют именно этих людей.

Другое дело, что Бертольд — интеллектual своего времени, францисканский проповедник, получивший хорошее образование. Это видно из анализа его текстов. Он хорошо знает Библию и труды отцов Церкви. Конечно, он не выдающийся философ вроде его современников Фомы Аквинского и Бонавентуры, но это человек, который свободно распоряжается обретенными книжными знаниями. Особенно важно то, что эти книжные знания он интерпретирует не для узкого круга учеников, не для студентов университета. Он использует свои знания для того, чтобы нести слово Божие, как он его понимает, в широкие слои населения.

Связь его с миром «ментальностей», с понятийным аппаратом тех людей, к которым он адресуется, не вызывает никакого сомнения. Он в гуще этих людей не просто потому, что они его физически обступают, толпятся, он в гуще этого городского «менталитета» потому, что он удовлетворяет потребности — интеллектуальные, социальные, религиозные, — присутствовавшие в сознании этих людей. И он выражает такие чувства и мысли, которые люди могли только смутно испытывать, они могли лишь подозревать о них, но сами — эти сапожники, рыцари, мужики — не могли их выразить, ибо были неграмотны. Да это и не их дело — формулировать. Бертольд формулирует чувства и идеи, формулирует, повторяю, не в отрыве от людей, сидя в кругу богословов, а обращаясь к народу.

Почему я так это подчеркиваю? А вот почему: чтобы понять, откуда взялся такой проповедник в Германии в середине XIII столетия, я должен оставить на время его проповеди и рассмотреть совсем другие вещи.

Я захожу в Наумбургский собор, один из самых замечательных памятников средневековой архитектуры в Германии, построенный как раз в середине XIII столетия. Что я там вижу? Во-первых, решетку так называемого западного леттнера. Это перегородка, разделяющая центральный неф, центральное помещение собора на две части: по одну сторону ее во время церковной службы молится духовенство, по другую — простой народ.

Леттнер украшен скульптурными группами, изображающими жизнь и гибель Иисуса Христа: «Тайная вечеря», «Измена Иуды», «Христос перед Пилатом», «Несение Христом креста перед смертной его мукой». Но как это изображено? Символическая сторона искусства присутствует, но она как бы отступает на задний план. На первый план выступает изображение реальных людей такими, какими художник видел их в жизни. Это не то, что мы называли бы современным «реализмом», скорее некоторые натуралистические тенденции. Но, повторяю, символические моменты почти отсутствуют. Вот, например, «Тайная вечеря». Кто здесь сидит? Вовсе не какие-то святые люди в присутствии божества, а группа кряжистых мужчин с засученными рукавами; это голодные люди! — они с большим аппетитом уплетают куски хлеба. Это трапеза людей, которые вошли в эту церковь или в какой-то трактир и здесь питаются.

Затем я прохожу в тот придел Наумбургского собора, в котором стоят статуи донаторов. Донаторы — люди, пожертвовавшие свои богатства на постройку и украшение, а позже — на реконструкцию собора. Это знатные аристократы данной местности, маркграфы, маркграфини, которые могли умереть задолго до того, как был построен собор и возведены сами статуи. Скульптор, ваявший статуи, не видел этих людей и поэтому, конечно, не мог иметь представления о том, какие они были, как выглядели. Он не дает их портретов в том смысле, чтобы передать «лица необщее выражение» данного маркграфа Эккехарда или его супруги, прелестной Уты. Нет, он не знает, какие они были: высокие или низкие, красивые или некрасивые. Но он изображает людей благочестивых, чьи помыслы устремлены к небесам. Именно в таком виде они должны предстать перед благоговейно молящимися прихожанами. Казалось бы, функция этих статуй — сугубо символическая. Но на самом деле мы видим, что они изображают живых людей, испытывающих определенные (конечно, благочестивые) эмоции. Черты лица индивидуализированы, т. е. каждое лицо не повторяет черт другого, все лица совершенно разные! Художник, подчеркну, не создает портрета, потому что он не знает, каковы были «оригиналы», но он старается придать индивидуальное выражение лицу каждого человека. Это шедевры средневекового готического искусства.

Статуи были созданы как раз в те самые годы, когда проповедовал Бертольд Регенбургский. Мастера так называемой Наумбургской школы архитекторов, каменщиков и скульпторов, оставили нам не толь-

ко шедевры Наумбургского собора. Они работали и в Майсене, и в Магдебурге, в некоторых других городах Германии. Специалисты-искусствоведы утверждают, что в те самые годы, когда проповедовал Бертольд Регенсбургский, произошел и определенный сдвиг в изобразительном искусстве — сдвиг в сторону реальной жизни, в сторону индивидуализации человеческого лица. Появилось стремление передать индивидуальное в большей мере, чем типическое, или как-то их уравновесить.

Для чего я это говорю? Для того чтобы перейти к совершенно другому сюжету. Итак, Бертольд проповедует между 1250 и 1272 гг. Но эти десятилетия, 50-60-е гг. XIII в., знаменательны в истории Германии и в совсем другом смысле. Это период так называемого междуцарствия. Старая династия Гогенштауфенов, которая правила Германией в XII и в первой половине XIII в., закончилась. Новая династия Габсбургов будет избрана на престол лишь в 1270-е гг. А 1250-е — начало 1270-х гг. — это время междуцарствия, которое характеризовалось разгулом феодальной вольницы, ограблением горожан и крестьян, усилением всех деструктивных тенденций в жизни общества. Это тяжелый, очень тяжелый период в жизни немецкого народа. Политическая анархия захлестнула страну и принесла людям много страданий. Крупнейшие города Германии предпринимали попытки защититься от анархии. Создавались союзы городов, чтобы дать отпор разгулявшейся феодальной стихии.

Я думаю, что именно в такие периоды анархии у людей возникает потребность (осознанная или неосознанная) определить свое место в потоке истории, понять, что с ними случилось, кто они такие и что, собственно, представляет собой человечество. Понятно, что ни судья, ни тем более ремесленник или крестьянин подобные вопросы сформулировать не могли, но объективно, подсознательно, такая потребность у людей ощущалась. Мне это пришло в голову еще несколько лет назад, когда, отрываясь от проповедей Бертольда и вообще от истории XIII столетия и выглядывая в окошко, чтобы выяснить, какое нынче «тысячелетие на дворе», я обнаружил, что и мы ведь тоже живем в период «междуцарствия» и перед нами так или иначе маячат все те же проблемы: кто я такой? что такое человек? каково его предназначение? И главное: каково мое место в этой, казалось бы, рушащейся, переживающей очень тяжелый период, действительности?

Историк обращает внимание на такие проблемы, на которые наталкивает его собственная жизнь. Я не хочу сказать, что он читает газету или смотрит телевизионную передачу — и бросается к средневековым источникам искать ответы на возникшие у него вопросы. Но то, что происходит в жизни с самим историком и вокруг него, в какой-то мере подталкивает его к тому, чтобы видеть историческое прошлое под несколько иным углом зрения. Я не собираюсь проводить каких-либо конкретных аналогий, скажем, между нашим временем и эпохой

Бертольда Регенбургского. Подобные аналогии были бы нелепы и неправильны. Но, по-видимому, тот ракурс, в котором я как историк рассматриваю прошлое, определяется во многом импульсами, получаемыми от моей собственной жизни.

Я могу этого не осознавать. Более того, возможно, что для самосохранения меня как историка, т. е. профессионала, старающегося по возможности работать объективно, лучше вообще не знать, не думать в процессе исследования об этих импульсах. Лучше узнать о них *post factum*. Как говорил Гегель, «сова Минервы вылетает ночью».

Когда день уже кончился, когда ты уже осуществил свои изыскания, ты начинаешь задаваться вопросом: что я, собственно, сотворил, почему именно эти проблемы я обсуждал, откуда шли импульсы для того, чтобы я поставил эти проблемы? *Post factum*, или когда по крайней мере половина исследования уже написана, обнаруживается, что в конечном-то итоге дело не в том, что я вдруг нашел в источниках нечто необычайно интересное и поспешил проанализировать этот интересный материал, дело в другом — почему я это нашел?

Проповеди Бертольда Регенбургского на средневерхненемецком языке были опубликованы в середине XIX в. И не было, наверное, ни одного профессора в немецкой гимназии в конце XIX — начале XX в. (до первой мировой войны), который не считал бы необходимым написать маленькую диссертацию о Бертольде Регенбургском (словно сдать некий экзамен). Когда я занялся Бертольдом, я стал читать эту литературу. Она уже малоинтересна, она устарела. Было защищено множество диссертаций: «Бертольд и сектанты», «Бертольд и собственность», «Бертольд и религия», «Красноречие Бертольда», «Язык Бертольда» и т. д. Затем вдруг интерес к проповедям Бертольда надолго исчез или по крайней мере утих. Лишь в 1960–1970-е гг. появлялись отдельные статьи.

И вот что особенно любопытно: проповедь Бертольда о пяти дарах все хорошо знали, но на нее не обращали особого внимания. А я обратил внимание — и увидел, что на материале этого текста, который, казалось бы, обсосан и изжеван, никто до меня не ставил проблему человеческой личности. И дело не в том, что я вот такой, понимаете ли, умница, а все остальные — дураки. Никто не видел, а я увидел. Нет, дело в другом. Очевидно, те, кто писали свои диссертации о Бертольде в конце XIX или в начале XX в., получали какие-то другие импульсы, иные, нежели я. А я сейчас, в своей жизни, получил такой пинок, что не мог не обратить внимания на то, на что предшественники мои внимания не обращали.

Конечно, я все это осмысливаю *post factum*. Но когда я приступал к чтению проповедей Бертольда, еще не зная детально их содержания, я все же чувствовал, что что-то там найду в высшей степени важное для меня. И моя интуиция меня не подвела. Почему я это чувствовал? Может быть, потому, что я знал, что Бертольд был выдающийся про-

поведник, которого вспоминали и слова которого цитировали в Германии в период Реформации. В частности его учение о призвании оказалось в высшей степени созвучным тому, что говорил Лютер. Мысли, высказанные в XIII в., оказались важными для века XVI. Может быть, поэтому я надеялся, что у Бертольда я найду что-то очень важное и для себя.

Что меня конкретно интересовало? Народная культура западноевропейского средневековья. А Бертольд обращается с проповедью к народу. Вот я и решил: здесь надо копать. И еще меня интересовала проблема личности в средневековье. Я стал читать — и вдруг наткнулся на слова Бертольда: «Дамы и господа, сейчас я вам расскажу, что такое персона». Меня оторопь взяла: откуда он знал в 1250-м или в 1270 г., что я буду именно это искать? Также я могу спросить, а откуда я знал, что у него это есть? Вот видите, в работе историка случаются такие странные, удивительные вещи.

Итак, в конечном итоге наши научные проблемы перед нами ставит наша собственная жизнь. Только не нужно опрокидывать наши проблемы в ту жизнь, а нужно стремиться увидеть, как там все это выглядело. Вернусь в эпоху междоусобиц в Германии XIII в. В эпоху раздробления, внутреннего распада, когда все человеческие отношения были крайне напряжены и даже деформированы, люди, очевидно, не могли не задаться вопросом: что такое человек? Но сами прихожане Бертольда, конечно, на такой вопрос ответить не могли. И вот находится проповедник, который и вопрос формулирует и ответ на него дает.

Вот что, на мой взгляд, в высшей степени показательно: на вопрос о том, что такое человек, в средние века (с V по XV в.) в Западной Европе отвечает не Бозций, не Фома Аквинский, не Николай Кузанский или какой-либо другой выдающийся мыслитель (и не потому, что крупные мыслители средневековья до этого вопроса «не доросли», а потому, что он их не интересовал, — их интересовал Бог), а простой проповедник, который по интеллектуальному уровню, конечно, не может быть сопоставлен со своим великим современником Фомой Аквинским, или с его учителем Альбертом Великим, или с другими выдающимися мыслителями того времени... Простой? Ну, может быть, не такой уж простой... Во всяком случае человек, который не замкнулся в университете и не обращался лишь к интеллектуалам средневековья, а шел на улицы и в церкви, общался с людьми, которые никогда не мылись, и пытался им что-то объяснить, — именно такой человек, оказывается, очень тонко работал на той «волне», на которую было настроено общество, и воспринимал те «сигналы», которые общество посылало.

Какие «сигналы» я имею в виду? Проблему человека. Вопрос: что такое человек? И Бертольд дает на него определенный ответ: человеческая личность — это единство души и тела. Это не душа, которая

якобы заключена в тюрьму тела. Напротив, он говорит: «Первый дар Господа — это „unser persône“, „наша персона“» и добавляет: «unser Iir», «наше тело». Следовательно, Бертольд подчеркивает, что человек — не просто некая духовная сущность. Человек — это также и тело. Бертольд особо выделяет: индивид живет на земле, индивид член общества. У человека есть профессия и призвание, он владеет имуществом, он живет в земном времени. Это люди, которые стоят обеими ногами на земле, и именно с ними надо иметь дело. Бертольда интересует человек сам по себе, но, конечно, в соотношении с Богом, потому что все эти дары, все пять, получены от Бога, и человек должен их в конце концов возвратить. Так что перед нами, не забудем это, религиозная проповедь и религиозное, теологическое понимание человеческой личности.

И все-таки — понимание именно человеческой личности. И понимание ее не как бедной души, заключенной, заточенной в тюрьму тела, из которой ей, душе, надо как можно скорее вырваться и соединиться с Богом. Таково понимание мистиков. Нет, согласно Бертольду человек есть единство души и тела, существо социально определенное, выполняющее на земле миссию, предложенную ему Господом Богом. Вместе с тем то определение человека, которое через притчу о пяти дарах Господа дает Бертольд Регенсбургский, мне кажется великолепным выражением сущности личности в феодальную эпоху. Это человек, обладающий определенным призванием, определенным социальным статусом; в нем он и должен оставаться на протяжении всей своей земной жизни.

Примерно в то же время, когда проповедовал Бертольд, и в той же Германии появилась весьма интересная поэма (на том же средневерхненемецком языке): «Майер Гельмбрехт» или «Крестьянин Гельмбрехт» (майер — это крупный арендатор, зажиточный крестьянин). Поэма в нашей научной литературе в силу очень странного искривления мозгов была истолкована как крестьянская поэма, более того, как поэма, в которой якобы слышны раскаты будущей Крестьянской войны в Германии 1525 г.

Что же мы читаем в этой поэме? Жил-был богатый крестьянин Гельмбрехт. И у него был сын, непутевый парень, по имени тоже Гельмбрехт, который вообразил, что он — благородный человек и копаться в навозе, пахать землю, ходить за упряжкой волов он не желает, а хочет вести рыцарский образ жизни. Отец его уговаривает: «Твой отец и предки твои были крестьянами и вели достойный образ жизни землепашцев. И ты, рожденный в нашем сословии, должен быть именно таковым». «Нет! — отвечает непочтительный сын своему отцу. — Я не желаю, я благородный человек!».

Потом он своей сестре признается: «Я вообще не сын своего отца, моя матушка согрешила с рыцарем, во мне течет рыцарская кровь».

А его «умная» сестрица ему отвечает: «Со мной произошло то же самое, это вообще не наш папа».

Молодой Гельмбрехт, несмотря на уговоры своего отца, покидает дом и примыкает к тем, кого он считает рыцарями. Но судя по тому, как они изображены в поэме, это, скорее всего, не рыцари, а бандиты с большой дороги, возомнившие себя рыцарями, или же это рыцари, которые деградировали до уровня обыкновенных бандитов. У них соответствующие прозвища. И молодой человек, покинувший свое крестьянское сословие, творит вместе с ними всякие беззакония. Крестьяне его схватывают и увечат: отрубают ему руку и ногу и ослепляют. После чего этот изувеченный блудный сын возвращается к отцу. Я не случайно употребил выражение «блудный сын». Вы знаете евангельскую притчу о блудном сыне (Лука, 15:11–32), который покинул своего отца, растратил состояние, развратничал и в конце концов больной, побитый жизнью, несчастный, в рваном рубище возвращается к своему отцу. Отец заплакал все глаза и может уже только на ощупь узнать сына. Помните знаменитую картину Рембрандта «Возвращение блудного сына»? Так вот, в евангельской притче сын возвращается к отцу, и отец его прощает, поскольку сын раскаялся в своих похождениях и заблуждениях. Закалывают жирного тельца, устраивают пир. Так в Евангелии.

Но поэму «Крестьянин Гельмбрехт» я в свое время назвал «притчей о блудном сыне, вывернутой наизнанку»²⁹, потому что, когда изувеченный сын возвращается к отцу, отец его отвергает, говоря: «Ты изменил своему сословию. Уходи отсюда!». Сын уходит и вскоре его за бандитизм приговаривают к смертной казни через повешение. Мораль сей басни такова: человек, принадлежащий к определенному сословию, в нем и должен оставаться, никто не может безнаказанно переходить из одного сословия в другое. Это та же мысль, которая выражена в проповеди о пяти дарах и в других проповедях Бертольда Регенсбургского: каждый должен выполнять свое призвание, свою должность, свою «vocatio». Если ты судья, ты должен быть судьей, если сапожник, должен быть сапожником, если крестьянин, должен оставаться крестьянином. Очевидно, социальная мобильность в то время усилилась, отсюда и подобные предостережения против того, чтобы люди переходили из сословия в сословие.

Можно сказать, что поэма «Крестьянин Гельмбрехт» лишний раз подтверждает: проповеди Бертольда — плоть от плоти, мысль от мысли Германии XIII в., верное отражение «картины мира» немцев того столетия.

Но к концу XIII в. все это сходит на нет: и тяготеющее к натурализму искусство Наумбургской артели, и интерес к проблеме человека в сфере словесности. В искусстве происходит возврат к символическому стилю. В словесности и в философской мысли мы не видим последствий того прорыва, который был совершен Бертольдом Регенс-

бургским. Его не знают ни его великие современники, ни люди, жившие в более позднее время. На него стали ссылаться в XVI в., в эпоху Реформации, но в XIV–XV вв. эта зародившаяся было традиция исследования человеческой личности не будет продолжена. Все вернется на круги своя: на рассуждения о Божественной сущности и Божественной Троице.

Что это значит? Это значит, помимо прочего, что мы не должны спешить с построением упрощенных эволюционных схем: вот в 1250–1270-х гг. была высказана некая идея, и затем она укореняется и развивается. Вовсе нет.

Мы рассмотрели некоторую историческую констелляцию, т. е. сочетание, сочетание некоторых исторических обстоятельств, когда в обществе, в общественном сознании возникла потребность отдать себе отчет в том, что такое человеческая личность. И это было сделано. На возникший вопрос был дан ответ – Бертольдом Регенсбургским. Но затем эта потребность по каким-то причинам умалется, затухает – и данный уже ответ забывается, как бы сходит на нет. В развитии понятия не было прямолинейной эволюции.

Но от этого проповеди Бертольда нисколько не утрачивают для нас своего познавательного значения. Они дают нам возможность проникнуть в «менталитет» людей, живших в средневековой Европе. Ведь у них были – не могли не быть – свои представления о человеке, о личности. И проповеди Бертольда Регенсбургского – один из тех редких источников, которые позволяют историку в XX в. хоть что-то узнать об этих представлениях. Затем створки раковины опять закрываются – и мы не знаем, что происходит внутри сознания средневекового человека.

* * *

Надеюсь, мои лекции расширили ваши знания о западноевропейском средневековье, а также дали некоторое понимание того, как работает историк, изучающий средневековую культуру, и с какими проблемами он сталкивается в своей работе.

Примечания

- ¹ См., например: Гуревич А.Я. Походы викингов. М., 1966.
- ² См.: Сага об Эгиле: Пер. С.С. Масловой-Лашанской и В.В. Кошкина // Исландские саги / Ред., вступ. ст. и прим. М.И. Стеблина-Каменского. М., 1956. С. 61–251.
- ³ Там же. С. 250.
- ⁴ Там же. С. 229–230.
- ⁵ См. Elias N. Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt a. M., 1981–1982. Bd. 1–2.

- 6 А.Я. Гуревич имеет в виду знаменитые слова К. Маркса, которые прежде у нас заучивали почти как «Отче наш»: «Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (Маркс К. Предисловие (1859 г.) к книге «К критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1959. Т. 13. С. 6-7).
- 7 Имеется в виду статья В.И. Ленина «Три источника и три составных части марксизма» (1913).
- 8 Имеется в виду известная работа Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» (1888).
- 9 Сталин И.В. Сочинения: В 13 т. М., 1951. Т. 13. С. 239.
- 10 Braudel F. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Paris, 1949. 2e éd. 2 vols. 1966. См. также английский перевод: Braudel F. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. 2 vols. New York etc., 1973.
- 11 Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм: XV—XVIII вв. М., 1986, 1988, 1992. Т. 1-3.
- 12 Braudel F. Histoire et sciences sociales: La longue durée // Annales. 1958. № 4. См.: Braudel F. Écrits sur l'histoire. Paris, 1969. P. 55. См. также: Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 121.
- 13 Le Roy Ladurie E. Le Carnaval de Romans. Paris, 1979. См. также: Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 181-183.
- 14 См.: Августин А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко; Вступ. ст. А.А. Столярова. М.: Ренессанс, 1991. С. 292 и сл. См. также: Августин. Исповедь / Пер. с лат. и коммент. М.Е. Сергеевко; Предисл. и послесл. Н.И. Григорьевой. М.: Гендальф, 1992. С. 327 и сл.
- 15 См.: Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э. История средних веков. М., 1995.
- 16 Le Roy Ladurie E. Montaillou, village occitan de 1294 à 1324. Paris, 1975. См. также: Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 168-179.
- 17 См.: Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. См. также: Павлова Н.С. О Якобе Буркхардте // Arbor Mundi — Мировое древо. М., 1997. Вып. 5. С. 75-83.
- 18 Morris C. The Discovery of the Individual: 1050-1200. London, 1972.
- 19 См.: Abbot Suger: On the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures / Ed. by E. Panofsky. Princeton, 1944.
- 20 См.: Абелир П. История моих бедствий. М., 1959.
- 21 О проблеме подлинности «Истории» Абелира и его переписки с Элоизой см., например: Баткин Л.М. Письма Элоизы к Абелиру: Личное чувство и его культурное опосредование // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 162-163; Багге С. Автобиография Абелира и средневековый индивидуализм // Arbor Mundi — Мировое древо. М., 1994. Вып. 3. С. 60.
- 22 См.: Федотов Г.П. Абелир. Пг., 1924.
- 23 Багге С. Автобиография Абелира и средневековый индивидуализм // Arbor Mundi — Мировое древо. М., 1994. Вып. 3. С. 58-79.

- 24 *Misch G.* Geschichte der Autobiographie: Bd. 1—4. 2. Aufg. Frankfurt am Main, 1949—1962.
- 25 См.: *Rheinfelder H.* Das Wort «Persona». Halle, 1928.
- 26 Подробнее об этом см.: *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 211—215.
- 27 Там же. С. 198—211.
- 28 «Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и, когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» (*Августин А.* Исповедь. М., 1991. С. 292; *Августин.* Исповедь. М., 1992. С. 327).
- 29 См.: *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 264.

Составитель С.Д. Серебряный

КУЛЬТУРА ВОЗРОЖДЕНИЯ

I. ВВЕДЕНИЕ

Общее понятие Возрождения

1

ПОНЯТИЕ «Возрождение» относится к числу сравнительно молодых историко-культурных понятий. В научный обиход его ввел в середине XIX в. французский историк Жюль Мишле¹. Он не был его изобретателем, время от времени это понятие употреблялось и раньше, но в нем сохранялся оттенок своего рода метафоричности. В нем не было научной обязательности — скажем, Жермена де Сталь его знает и использует (в своей книге «Литература, рассмотренная в связи с общественными установлениями», 1800), а Шарль Сент-Бев, виднейший литературный критик следующего поколения, открывший заново французскую литературу XVI в., в этом понятии и в этом слове не нуждается и его не употребляет. Т.Н. Грановский, известнейший русский историк, говорит только о «торжественной и радостной эпохе», «о великом движении, происходившем в сфере науки в Италии»². А его ученик и коллега П.Р. Кудрявцев в лекциях, читанных в тех же 1848–1849 гг., слово «Возрождение» использует и говорит об «особенной эпохе, известной под именем Ренессанса»³. После Мишле («Возрождение», 1855) и особенно после Я. Буркхардта («Культура Ренессанса в Италии», 1860) слово становится термином и прочно утверждается в правах как название самостоятельного периода европейской истории (П.Н. Кудрявцев, хотя и называет Ренессанс «эпохой», склонен

считать его скорее чем-то вроде архитектурного стиля). Отныне за Возрождением признается заслуга не только в подъеме искусств, но и в «открытии мира и человека» — мира как сферы приложения человеческой воли и разума, человека как самодовлеющей и самодостаточной личности. Современная Европа, иными словами, с благодарностью оглядывается на Возрождение как на свой ближайший духовный исток.

Благодарность, впрочем, возникает и выражается не всегда — и именно в силу духовной близости, в силу того, что культура Возрождения присутствует в культурной памяти на иных основаниях, чем, скажем, культуры античности и средневековья, она обладает иной степенью актуальности. Античной культурой можно восхищаться, можно оставаться к ней равнодушной, можно в конце концов вообще ничего о ней не знать — все это характеризует культурную ориентацию и культурную оснащенность конкретного индивида. Никак нельзя сказать, однако, что для характеристики современной культуры в целом имеет какое-либо значение ее позиция в отношении античной культуры (вряд ли сейчас возможно, например, некое идейное течение, принципиально не приемлющее античность). Другое дело — культура Возрождения: отношение к ней вплоть до сегодняшнего дня (или, скажем осторожнее, вплоть до самого недавнего времени) оставалось фактором актуального культурного самоопределения; познавая Возрождение, мы в значительной мере познаем себя, высказываясь о Возрождении, раскрываем себя и свои глубинные мировоззренческие установки⁴. Причем для русской культуры это справедливо не в меньшей степени, чем для западной.

С отрицания Возрождения начался русский нигилизм. Самого этого слова, «Возрождение», Евгений Базаров, конечно, еще не знал, но о Рафаэле он слышал, и когда Павел Петрович Кирсанов неожиданно повернул спор к этому предмету («Мне сказывали, что в Риме наши художники в Ватикан ни ногой. Рафаэля считают чуть не дураком, потому что это, мол, авторитет»), первый нигилист не стал скрывать своего к нему отношения: «По-моему, Рафаэль гроша медного не стоит, да и они не лучше его». Известно, что под «нашими художниками», избегающими посещения Ватиканского музея, имеется в виду конкретное лицо — Евграф Семенович Сорокин, о котором И.С. Тургенев писал П.В. Анненкову осенью 1857 г.: «Сорокин кричит, что Рафаэль дрянь и “все” дрянь». Лет 15 спустя другой художник и совсем другого масштаба дарования, Илья Репин, заявит в одном из своих писем (опубликованном в 1875 г.): «Что вам сказать о пресловутом Риме? Ведь он мне совсем не нравится! Отживший, мертвый город и даже следы-то жизни остались пошлые, поповские. Только один Мойсей Микеланджело действует поразительно. Остальное, и с Рафаэлем во главе, такое старое, детское, что смотреть не хочется... Я чувствую, во мне происходит реакция против симпатий моих предков: как они

презирали Россию и любили Италию, так мне противна теперь Италия, с ее условной до рвоты красотой».

Нет сомнения, что за «криками» Сорокина и письмами Репина стоит вполне определенная эстетическая система. Сорокин и Репин обрушиваются на Рафаэля, но метят в К.П. Брюллова и вообще в академическую живопись; главный их противник не Рафаэль, а его эпитоны, традиция Рафаэля, которая отделилась от жизни и стала искусством чистой формы. Однако при всей справедливости этого объяснения исчерпывающим оно не является. В реализме как таковом не заложено отрицание всякого идеализма: не все «реальные» художники ниспровергали Рафаэля, и автор «Отцов и детей» в отношении к Рафаэлю со своим героем не был согласен (Тургенев, как известно, вывел в «Нови» в карикатурном виде В.В. Стасова, идейного вдохновителя антирафаэлевских пассажей Репина, а Ф.М. Достоевский откликнулся на публикацию репинских писем характерной фразой в записной книжке: «Репины — дураки»). Далеко не случайно мнение «наших художников» становится в «Отцах и детях» поводом и предметом одной из самых «нигилистических» реплик первого русского нигилиста: Базаров, конечно, идет дальше (отрицая всякое искусство); «наши художники» свое собственное искусство не отрицают, но духовное их родство с Базаровым Тургенев видел сам и дал увидеть читателю⁵.

С началом нового столетия положение дел полярным образом меняется: инициатива в критике Возрождения переходит от крайнего реализма к крайнему идеализму. Первым дело Репина продолжил А.Л. Волынский, известный в свое время литературный и художественный критик, обвинивший в аморализме всю эпоху Возрождения и конкретно Леонардо да Винчи, главного героя его впервые опубликованной в 1900 г. книги⁶. Н.А. Бердяев считал более представительной для ренессансной культуры фигуру другого великого художника — Рафаэля. «Искусство Рафаэля — читаем мы в «Смысле творчества» (1916), — отвлеченное совершенство композиции, это сами законы совершенных художественных форм. Рафаэль — самый неиндивидуальный, самый безличный художник в мире. В его совершенном искусстве нет трепета живой души...»⁷. Основная претензия Бердяева к Рафаэлю — в том, что его искусство устремлено к совершенству и завершенности, тогда как ни то ни другое в христианскую эпоху неосуществимы. К совершенству можно было стремиться в древности, ибо тогда небеса пустовали, боги обитали на земле, с людьми, и потому искусство было свободно от трансцендентной тоски, оно могло утверждать красоту здесь и сейчас. Искусство христианской эпохи построено на незавершенности, на попытках прорыва в мир иной, оно в основах своих символично. Возрождение попыталось вернуть мир и человека, уже измененного явлением Христа в самой своей природе, к языческой имманентности, что сделать ему не удалось, поскольку это вообще невозможно, историю

нельзя повернуть вспять. Величие Возрождения — именно в этой великой его неудаче.

В отличие от Бердяева П.А. Флоренский склонен отказывать Возрождению во всяком величии, даже в величии неудачи. Тем более что неудачи, по его убеждению, как раз не было, и это-то и худо. Флоренский, как и Бердяев, исходит из оппозиции двух типов культур, только он противопоставляет не классику романтике или язычество — христианству, а средневековье, к которому присоединяется также и античность, — Ренессансу, определившему, по мысли Флоренского, все дальнейшее развитие культуры вплоть до современности, в каковой, однако, начинают проявляться некоторые признаки поворота к первому культурному типу. Он, этот антично-средневековый тип культуры, характеризуется как органический, опирающийся на сущностное единство субъекта и объекта, мышления и бытия. Тип ренессансный, напротив, — искусственный, поверхностный, раздробленный. Герой второго культурного типа, субъект ренессансного сознания, узурпирует центральное место в мироздании и присваивает только себе полноту бытия, превращая природу и миропорядок в целом в эманацию своей личности. Из мира актом эгоистической воли изымается сущность и остается только пустая скорлупа явления. Поэтому и ренессансное искусство изображает действительность не так, как она есть, а как представляется: это искусство мнимостей, подобий, грандиозный самообман антропоцентризма⁸.

С.Н.Булгаков, еще один замечательный деятель русского религиозно-философского «возрождения», видит, подобно Бердяеву, в Возрождении европейском переломный момент, который привел к религиозному упадку нового времени. Причина этого коренится в переносе всех существенных интересов человеческого духа на земной мир, в обожествлении человеческого начала и обмирщении начала божественного. Ренессанс «создал искусство человеческой гениальности, но не религиозного вдохновения. Его красота не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту»⁹. Правда, в отличие от Флоренского Булгаков не считает искусство Возрождения неким принципиально ложным, ведущим в тупик художественным путем. «Сикстинская Мадонна» Рафаэля, если правильно к ней подойти (т. е. не видеть в ней икону), «предстанет перед нами как могучая и прекрасная человечность, как героическое искусство», как нечто не только прекрасное, но и обладающее этической самооценностью, не абсолютной, не всеобщей, но неотъемлемой и несомненной.

Историческая наука советского периода оценивала Возрождение, его науку, искусство, литературу, вообще его вклад в историю в высшей степени положительно. Всякая другая точка зрения вступала в неизбежное противоречие с высказываниями «основоположников», особенно Энгельса, весьма энергично подчеркивавшего революционный характер эпохи, и сторонник этой точки зрения автоматически оказы-

вался в лагере противников исторического прогресса и, еще того хуже, высшей его цели. Находиться в этом лагере было и неудобно и небезопасно. Тем больший эффект произвела вышедшая задолго до снятия идеологических ограничений книга известного русского искусствоведа М.В. Алпатова, где позиция принципиального неприятия ренессансного искусства в его высших и наиболее классических образцах выражена со всей возможной определенностью.

«Несмотря на прочно завоеванное признание, а может быть, именно потому, что оно было всегда так безоговорочно и неколебимо, искусство Возрождения за последнее время не вызывает такого же энтузиазма, как во времена Мишле, Герцена и Буркхардта. Это вовсе не значит, что оно полностью предается забвению и перечеркнуто. Но оно незаметно перешло в категорию культурных ценностей, перед которыми каждый образованный человек мысленно снимает шляпу, не испытывая при этом особенного волнения. Оно становится чем-то вроде реликвии, достойной сохранения, но покрытой изрядным налетом музейной пыли»¹⁰.

Здесь Алпатов оценивает искусство Возрождения с точки зрения художественного прогресса — так же, как его оценивал Репин (только Репину высшей точкой прогресса представлялся реализм, а Алпатову — постимпрессионизм). Однако весь концептуальный аппарат книги Алпатова восходит к русской религиозной философии начала века. Мадонн Рафаэля он судит (и осуждает) в полном согласии с Бердяевым («Какой дорогой ценой достигнуты Рафаэлем эта возвышенность, эта идея красоты! Отпало нечто от земного очарования. Черты лица отмерены по циркулю и подчиняются правильному овалу... Чего не хватает ее безупречно прекрасному лицу, так это душевной теплоты. Оно замкнуто, закрыто, эгоистично, сдержанно, непроницаемо...»¹¹). А главный порок искусства Возрождения вслед за Флоренским он видит в том, что это искусство видимости, внешней формы, торжествующей и самодовольной иллюзии. Оно не онтологично. Оно пожертвовало сущностью ради явления, действительностью ради изображения, духом ради материи. И византийское искусство, и романский стиль глубже, чем Ренессанс, отражали первоосновы бытия. Утвердив автономность искусства, Возрождение утратило сопричастность мировому всеединству. Открыв перспективу, оно закрыло искусству путь к символической обобщенности. Ренессансный интеллект изгнал чувство и вместе с ним ушла поэзия.

Двумя годами позже, в 1978 г., М.В. Алпатов обрел авторитетного союзника в лице А.Ф. Лосева¹², который и в данном случае выступает как продолжатель или, если угодно, как последний представитель русской философии «серебряного века». Лосев понимает культуру Возрождения как культ обособленного индивида, воспринимающего себя и мир в материально-телесном аспекте и безмерно преувеличивающего свои возможности и права. Возрождение выдвинуло индивида на роль

первопринципа бытия, отвергнув античную модель мира, где таким принципом был космос, и модель средневековую, где таким принципом был Бог. Новое основание оказалось шатким и ненадежным, индивид, на него положившийся (т. е. положившийся на самого себя), неизбежно кончает трагедией и крахом. Таков путь Леонардо, в конце которого он пришел к пониманию личности как функции материи. Таков путь Микеланджело, которому, однако, открылась под конец жизни небеспрдельность индивидуальной воли и ее жестокое противоречие как с миром, так и с Богом. Самоутверждение индивида неминуемо ведет к крушению моральных норм и законов общежития, оно выливается в культ страстей и ничем не сдерживаемого насилия, — это тот аспект ренессансной культуры, который А.Ф. Лосев называет оборотной стороной титанизма.

Как мы могли убедиться, наиболее непримиримые критики Возрождения в России XIX в. относятся к радикальному крылу демократического движения. Их пафос — это пафос прогресса в двух его ипостасях: в научном понимании мира и в социальном его преобразовании. Возрождение для них неприемлемо как противоречащее именно такому пониманию прогресса: оно ставит красоту на место пользы и идеал на место реальности, тем самым заставляя закрывать глаза на несовершенство социальной действительности и ослабляя волю к ее решительному преобразованию.

Критика, начало которой положил Флоренский (и отчасти Бердяев), вменяет в вину Возрождению нечто прямо противоположное. Для Флоренского и Лосева Возрождение стоит у истоков того процесса, который привел к торжеству мертвящего рационализма и к гипертрофии эгоистической личности, начисто отвергшей всякие заботы о трансцендентности, т. е. о каком-либо внеличном идеале, и целиком сосредоточившейся на удовлетворении своих потребностей в социальном, сугубо земном и материальном, комфорте. Для первых (для Базаровых) Возрождение слишком идеально, для вторых — слишком низменно, для одних — забыло о реальности, для других — стало рабом своего о ней представления, отрицает анализ и науку — и погрязло в механистическом сциентизме, пренебрегает конкретным человеком — и кощунственно обожествляет его. Ряд этих антиномий можно продолжать до бесконечности. Сходятся критики Возрождения только в одном: его опыт должен быть отвергнут, ибо противоречит и препятствует живому движению жизни.

Вообще в Возрождении все это есть: есть сечения трупов, измерения величин и объемов, математические и оптические штудии, «научность», одним словом. Но рядом с научностью есть и всеохватывающий пафос идеализации, благодаря которому материя с ее физическими законами одухотворяется, преображается и становится чистой красотой. Иначе говоря, правы и те и другие: и идущие за Стасовым, и идущие за Бердяевым и Флоренским. Вместе с тем все они неправы,

поскольку, выдвигая на первый план одну тенденцию культуры (например, стремление к идеальным формам), они не хотят замечать другой и ей во многом противоположной (скажем, стремление к точному знанию). Но дело не в их правоте или неправоте. Интересно иное: как совмещаются эти противоположности в реальной культурной практике Возрождения, осознаются ли они как некая трудность, преодолеваются ли в высшем синтезе или остаются непреодоленными? Или, быть может, такая проблема для Возрождения вообще не стояла и оно не видело противоречий там, где они являются во всей своей несомненности взгляду из нашего времени? И наконец — ведет ли Возрождение к современному состоянию культуры с ее духовной стандартизацией, религиозным индифферентизмом и безраздельным господством материальных целей и ценностей (мысль Флоренского — Лосева) или со своим культом красоты встает бессильной, но досадной помехой на пути исторического прогресса (базаровско-писаревская мысль)? Какова историческая роль Возрождения и есть ли у него такая роль?

Вопрос об исторической роли Возрождения не в меньшей степени занимал и западную историко-культурную мысль. Долгое время, впрочем, ответ на него казался само собой разумеющимся: век Просвещения (в лице Вольтера, Д'Аламбера, Кондорсе) видел в Возрождении начало себя и своей культуры, и вслед за ним таким Возрождение видела вся Европа (за исключением, может быть, лишь немецких романтиков). Именно этот взгляд закрепил в своей знаменитой книге Буркхардт, но закрепил ненадолго — вскоре после ее выхода в свет начался так называемый «бунт медиевистов», потребовавших сместить с Возрождения на средние века опорный пункт исторического движения, ведущего к современности. Конрад Бурдах («Реформация, Ренессанс, гуманизм», 1918) решительно отрицал антирелигиозность и, шире, антисредневековый характер Возрождения и усматривал в нем не самостоятельный исторический период, а своего рода романтическую реакцию на схоластический рационализм, целиком укладывающуюся в рамки средних веков. Эта историографическая линия дала в дальнейшем два направления. Сторонники одного всячески подчеркивали дологические, донаучные и, следовательно, «несовременные» черты ренессансного мировоззрения, отстраняя Возрождение с пути исторического прогресса; сторонники другого соглашались с локализацией Возрождения за пределами современной культуры, но как раз из такой локализации и выводили представление о его высокой культурной ценности, связывая ее с более широкой и гибкой, чем современная, концепцией природы, разума и человека. В рамках этих традиций рано или поздно не мог не возникнуть, как и в России, вопрос об исторической вине Ренессанса¹³. Что же касается не историософской, а более специальной, собственно историографической проблематики, то здесь разрыв отечественной и западной традиции значительнее: ко-

гда на Западе крепили сомнения в самой уместности такого общего понятия, как Ренессанс, именно ввиду своей обобщенности не приложимого не только к целому региону, но и к одной стране, в Советском Союзе набирал силу процесс своего рода «сакрализации» этого общего понятия, которое распространялось далеко за пределы Западной Европы, на всю мировую культуру, от Руси до Индии и Китая¹⁴.

2

Основной проблемой, которую приходится решать каждому исследователю культуры Возрождения и от решения которой зависит ответ на все другие, большие и малые, вопросы, встающие перед ним, является проблема границы. Границы не хронологической, хотя и тут не все ясно и возможны споры и расхождения, поскольку культура Возрождения формируется в лоне культуры средневековой, вырастает из нее плавно и постепенно, ее не отделяет от культуры предшествующей водораздел исторических катастроф и катаклизмов, подобный тому, который лежит между античностью и средними веками, где граница более или менее твердо обозначена падением Западной Римской империи и полосой варварских нашествий на крупнейшие цивилизационные центры. Но все же главная трудность — определение границы семантической, не в историческом времени, а в культурном пространстве, не размежевание культуры Возрождения с более ранними или более поздними эпохами культуры, а установление объема самой ренессансной культуры.

Применительно к более ранним типам культуры такой проблемы не возникало или она не ставилась так остро. Очевидно, все, имеющее отношение к Афинам Перикла или, скажем, к Риму Цезаря, является в равной степени «античным» — не только высшие проявления художественной деятельности, но и религиозный культ, и государственное устройство, и система образования, и семейный уклад, и способ производства, и обычаи, нравы, бытовые установки, хозяйственные навыки, словом, все. А. Ф. Лосев имел полное право в своей книге об эстетике Древнего Рима¹⁵ разместить в одном понятийном ряду произведения Вергилия или Цицерона и представления цирка и амфитеатра с их боями гладиаторов и травлями диких зверей. Они ощутимым образом воспринимаются как части некой более объемной общности. Эту общность можно вслед за Лосевым считать эстетикой, можно называть ее культурой или, если угодно, цивилизацией — суть не в этом. Важно само наличие данной общности, к которой в одинаковой степени причастны создатель архитектурного ансамбля Парфенона и самый неумелый из афинских гончаров. И вот оно-то, наличие общности, становится в высшей степени проблематичным, стоит нам обратиться к Возрождению. Вернее так: общность, конечно, есть, в существовании ренессансной культуры мало кто сомневается, но какова ее

мощность, можно ли, по примеру античности или средневековья, говорить о ренессансном типе государственного деятеля, о ренессансном монархе, о ренессансном купце, о ренессансном теологе или святом? Входят ли в то целое, которое мы именуем культурой Возрождения, сферы политики, религии, хозяйственной практики, бытового поведения?

Известны два ответа на этот вопрос. Положительный ответ предполагает, что под понятие культуры Возрождения может быть подведено все содержание двух веков западноевропейской истории вплоть до явлений глубоко «некультурных» — таких, скажем, как массовая охота за ведьмами¹⁶. Другой и прямо противоположный ответ сводит всю культуру Возрождения к тонкому поверхностному слою, представленному практикой филологического гуманизма (т. е. изучением и истолкованием античной книжной культуры), которая, в свою очередь, выводится из некоторых тенденций средневековой риторической практики: вне культурных границ Возрождения оказываются не только Гутенберг и Коперник (т. е. вся наука этого времени), не только Колумб и Магеллан (и вместе с ними вся практика покорения и освоения мира, решительно изменившая его традиционный образ), но и значительное число феноменов высшей художественной деятельности¹⁷. В первом случае Возрождение приобретает статус некоего универсального переворота, во втором предстает как этап средневековой культурной истории, как время высшей зрелости средневековья.

Ни тот ни другой ответ полностью удовлетворительным не является. У сторонников «медиевизации» Возрождения есть сильный аргумент, а именно: для культуры в ее наиболее фундаментальных проявлениях Возрождение прошло как бы незамеченным. Действительно, большинство наших культурных привычек и базисных элементов культурной жизнедеятельности берет начало в эпоху средневековья: от организации образования, включающей школу и университет, до организации государственной власти (что предполагает разделение властей, представительство власти и возникновение подкласса профессиональных государственных служащих). Даже театр — Возрождение лишь возвел над ним крышу. Все, однако, меняется, стоит нам обратиться к сфере высокой культуры. Если Возрождение — лишь некая фаза средневековья, то необъясненными и необъяснимыми предстают как пафос гуманистической деятельности (отчетливо, осознанно и целенаправленно антисредневековый), так и достигнутые на этой основе интеллектуальные и художественные результаты. То, что они во всяком случае глубоко чужды средним векам всем своим строем, ясно посетителю любого крупного музея: достаточно перейти из одного зала в другой. Когда у тебя перед глазами икона доджоттовской эпохи и, скажем, алтарный образ Рафаэля, то можно сколько угодно говорить о существовании между ними промежуточных звеньев, можно проследивать во всех деталях протянувшуюся между ними линию

эволюции, но отрицать, что эволюция вылилась в итоге в революцию, может только слепец.

Тезис о Возрождении как универсальном перевороте, изменившем весь ход европейской истории, восходит вместе с большинством центральных понятий ренессансной историографии к Буркхардту, который для демонстрации сделанного Ренессансом «открытия мира и человека» привлекал материал, почерпнутый из сфер политики, общественной жизни, бытового поведения, науки и литературы. Вскоре, уже у ближайших последователей, сюда добавилась экономика. Эту область по понятным причинам особенно активно разрабатывали советские историки. Одни из них указывали как на социально-экономическую основу Возрождения на подъем ремесленного производства в свободном от феодальной юрисдикции городе-государстве (коммуне)¹⁸; иные же связывали культуру Возрождения с возникновением раннекапиталистических отношений в городской экономике¹⁹. Революционные изменения в культуре, осуществленные Ренессансом, лучше объясняются в последнем случае (в первом остается непонятным, почему процесс развития городской экономики и городского самоуправления, более или менее единый во всей Западной Европе, привел именно и только в Италии к столь специфическим культурным результатам), но трудности, присущие универсалистскому подходу, и здесь остаются до конца непреодоленными. Главная из них — сам универсализм, необходимость все явления общественной и культурной жизни определенного периода объединять в рамках единой историографической формулы (или списывать часть из них на «пережитки» средневековья). Вот один из примеров: «Все недоступные предметы религиозного почитания, которые в средневековом христианстве требовали к себе абсолютно целомудренного отношения, становятся в эпоху Ренессанса чем-то очень доступным и психологически чрезвычайно близким, так что изображение такого рода возвышенных предметов часто приобретает здесь в самом настоящем виде натуралистический и панибратский характер... О том, что возрожденческие мадонны уже давно перестали быть иконами, а становились светскими портретами, и притом определенного типа дам, так или иначе близких к художнику, об этом знают все. Но то, что мы читаем в произведениях той эпохи, кажется, превосходит собой всякий натурализм и часто способно вызывать в нас только чувство отвращения и омерзения. Приведем, например, такие слова Христа, с которыми он обращается к одной тогдашней монахини: «Присаживайся, моя любимая, я хочу с тобой понежиться. Моя обожаемая, моя прекрасная, мое золотко, под твоим языком мед... Твой рот благоухает, как роза, твое тело благоухает, как фиалка»... Мы не будем забавлять читателя отвратительной религиозной эстетикой эпохи Ренессанса... Ради справедливости необходимо сказать, что не вся религиозная эстетика Ренессанса отличалась такими панибратскими чертами. Конечно, были в эту эпоху и

другие типы религиозной эстетики. Но поскольку эти типы существовали и раньше и потому не являются существенно новыми для Ренессанса, о них не стоит сейчас говорить»²⁰.

Комментируя эту цитату, можно заметить, что и обозначенный А.Ф. Лосевым «тип религиозной эстетики» также существовал раньше и не является ренессансным нововведением. Можно вспомнить хотя бы произведения саксонской монахини X в. Хротсвиты Гандерсгеймской, где упоминаются и брачный чертог Христа, открытый только для девственников, и объятия, совершающиеся в этом чертоге. Здесь проявляется своеобразный чувственный аспект католицизма, никак не связанный собственно с Возрождением. Он проявлялся и раньше и позже этой эпохи: мы наблюдаем его и в X в. у Хротсвиты Гандерсгеймской, и (вслед за Лосевым) в XIV в. у Екатерины Сиенской, и в XVI в. у Тересы де Хесус, и в XIX в. у Терезы из Лизье. Концепция Лосева, конечно, отнюдь не социологическая, но обладает не меньшим универсалистским пафосом. Лосеву нужно показать путь западной культуры к абсолютному самоутверждению личности — путь, ведущий, по его мнению, в исторический тупик. Неважно, когда он начался; все, способствующее движению в этом направлении, называется у Лосева Возрождением. И, разумеется, самым ярким «возрожденцем» оказывается у него Чезаре Борджа, соединявший изощренные преступления против нравственности с блестящими способностями и неукротимой энергией. Сама его порочность выступает в качестве культурообразующего фактора.

«Пороки и преступления, — пишет Лосев, — были во все эпохи человеческой истории, были они и в средние века. Но там люди грешили против своей совести и после совершения греха каялись в нем. В эпоху Ренессанса наступили другие времена. Люди совершали самые дикие преступления и ни в какой мере в них не каялись, и поступали они так потому, что последним критерием для человеческого поведения считалась тогда сама же изолированно чувствовавшая себя личность»²¹.

Исследовательский критерий представляется в данном случае не слишком надежным. Очень сомнительно, чтобы все эти германские племенные вожди, весьма поверхностно воспринявшие христианство, но пропитанные до мозга костей героической этикой, где высшей доблестью считалась верность себе, своей судьбе и доле даже перед лицом смерти, так уж рьяно каялись на смертном одре. Возможно, что показывая и Чезаре Борджа, смертельно раненный под Новарой, мы об этом просто ничего не знаем, да это и неважно, ибо искренность его показания нам все равно измерить не дано. Для характеристики культуры значительно более существенен тот факт, что именно с Чезаре Борджа Макьявелли писал своего идеального государя. Но для нас на данном этапе еще важнее другой факт: Чезаре Борджа стал тем, кем он стал, не читая Макьявелли. Из того, что они современники в истори-

ческом времени, не следует, что они современники во времени культуры.

Надо заметить, что при фронтальном сопоставлении две вышеозначенные позиции (Возрождение как высшая фаза средневековья и Возрождение как универсальный переворот) взаимоуничтожаются. Да, Возрождение весьма многим обязано средним векам, не рвет с ними всех связей и возводится на массивном и не потревоженном в своих основах средневековом фундаменте (аргумент против «универсального переворота»). Да, Возрождение в корне изменило художественный язык, что невозможно без столь же коренных мировоззренческих изменений (аргумент против «медиевизации» Возрождения). Что же касается объема и мощности произведенных Возрождением культурных метаморфоз, то здесь многое становится на свои места, если за исходный пункт взять сферу высшей культурной деятельности, ту сферу, где мы встречаем явления и фигуры, чья принадлежность Возрождению не вызывает сколько-нибудь обоснованных сомнений. Тогда становится ясно, что в XIV в. вся культура Возрождения представлена двумя именами — Петраркой и Боккаччо — и Екатерина Сиенская никоим образом к Возрождению не причастна, как не причастны к нему флорентийские купцы и банкиры²². В конце века представителей Возрождения становится чуть больше, но это по-прежнему крохотный флорентийский кружок. В следующем веке их еще больше, их сотни и, может быть, несколько сотен, и к итальянцам впервые присоединяются одинокие адепты в Германии, Франции, Англии (а художественное пространство ренессансной культуры расширится за счет изобразительного искусства и архитектуры). В XVI в. уже вся высшая культурная деятельность стоит под знаком Возрождения, и почти вся Западная Европа к этому движению так или иначе причастна, но отсюда не следует, что даже в это время идеи и дух Возрождения охватили все сферы человеческой жизнедеятельности.

Да, в конце XVI в. не было ни одного заметного живописца, который мог бы себе позволить не считаться с законом линейной перспективы, ни одного архитектора, который не умел бы отличить коринфский ордер от ионийского, ни одного теоретика литературы, который не читал бы «Поэтику» Аристотеля, ни одного драматурга, который не учитывал бы опыт античной драмы (что, однако, не исключало воспроизведения вполне аутентичной средневековой традиции на других уровнях культурной иерархии: вплоть до конца XVI в., а кое-где и дольше, на площадях европейских городов продолжали играть мистерии и фарсы, возникавшие вне всякого отношения к античным трагедиям и комедиям и до своего окончательного исчезновения не подозревавшие об их существовании). При этом ни «Молот ведьм», написанное в конце XV в. руководство по розыску нечистой силы, ни сама массовая охота за ведьмами, охватившая в XVI в. всю Западную Европу, к Возрождению никакого отношения не имеют²³. Точно так же от-

нюдь не ренессансный дух вел мореплавателей и купцов, мощно раздвинувших границы средневековой ойкумены (как не было никакого ренессансного энтузиазма ни у Эйрика Рыжего, достигшего Нового Света за пять столетий до Колумба, ни у Марко Поло, добравшегося в XIII в. до Китая). Уже в XV в. гуманистическое образование и гуманистические интересы не являются препятствием для получения папской тиары, но римская церковь остается такой, какой она сложилась тысячу лет назад, и святые ренессансной эпохи выражают не дух Возрождения, а дух католицизма — и Игнатий Лойола, и Хуан де ла Крус. Гуманисты по вкусам, пристрастиям и даже занятиям правят в Италии городами и княжествами (Лоренцо Медичи во Флоренции, Леонелло д'Эсте в Ферраре), но французский король Людовик XI не менее умело и даже артистично, чем итальянцы, строит свое государство, хотя ни Тацита, ни Плутарха не читал (это признает, пусть и не совсем охотно, и сам автор идеи о «государстве как произведении искусства») ²⁴. Весьма сомнительна связь Возрождения с таким мощным идейным движением, как Реформация (значительно лучше, чем Возрождение, справившаяся с ролью духовного оформителя предкапиталистических, а затем и собственно капиталистических изменений в экономике) ²⁵. Эразм Роттердамский и Мартин Лютер так и не нашли общего языка, а Кальвин относился к гуманизму и гуманистам значительно менее терпимо, чем римские первосвященники. В течение XV–XVI вв. образ «мира и человека», действительно, весьма заметно изменился, но Возрождение не единственная и далеко не главная причина этих изменений — не всегда даже их сколько-нибудь существенный фактор.

3

Среди признаков культуры Возрождения основными, как правило, считаются два. Во-первых, то умонастроение и та программа, которым Возрождение обязано своим названием: возвращение к жизни классической древности, признанной высшей культурной ценностью. Во-вторых, так называемое «открытие мира и человека», что, в свою очередь, предполагает секуляризацию культуры (т. е. обретение ею смысловой и функциональной независимости от религии и церкви), придание культуре характера имманентности (т. е. перенос интересов на проблемы земного бытия), отход от односторонней спиритуализации и восстановление в своих правах материально-телесного аспекта жизни, снятие средневековой умозрительности и введение в процесс познания опытно-аналитической стадии, подрыв принципа авторитета и пафос индивидуально-творческого поиска истины, наконец, выдвижение самого принципа личности как основной культурной и жизненной ценности. И если совсем кратко, изменение картины мира: теоцентрической (где средоточие всего — Бог) на антропоцентрическую (где средоточие всего — человек).

Надо сказать, что все это более или менее верно: верно настолько, насколько правильно расставлены акценты. Именно потому, что духовные импульсы Возрождения близки к знакомым нам по собственному опыту или во всяком случае называются теми же именами, здесь особенно велика опасность модернизации. И еще одна опасность — ошибка в определении приоритетов, в различении того, что является главным, а что сопутствующим в данной сумме признаков²⁶.

Очень часто, пожалуй, в большинстве случаев (и так повелось уже с Буркхардта) возрождение античности считается признаком, с одной стороны, первичным, но с другой — не основным. Первичным — по времени, не основным — по значению. Вот суждение заслуженно авторитетного ученого советской эпохи: «Определяющий момент в развитии новой ренессансной культуры в Западной Европе — не возрождение античной литературы и искусства само по себе, а факты более глубокого и общего порядка: эмансипация личности от сословно-корпоративной связанности средневекового общества, освобождение человеческой мысли от богословского догматизма, гуманистическое мирозерцание, делающее человека мерилom всех вещей, открытие и опытное познание мира — природы и человека, развитие светской гуманистической культуры, науки и искусства. При этом в Западной Европе гуманизм опирался на возрождение и своеобразное истолкование традиции античной культуры, искусства и литературы как культуры по преимуществу светской, человеческой (антропоцентрической), свободной от церковного догматизма и аскетического спиритуализма средневековой христианской культуры... Однако так называемое “возрождение классической древности” — не решающий признак эпохи Ренессанса и не единственный возможный путь для эмансипации от феодально-клерикальной идеологии средних веков»²⁷.

Да, считают сторонники этой точки зрения, гуманисты начали с обращения к античности, это был их исходный импульс, который принес важные, но частные плоды: к жизни вернулось некоторое количество забытых или полузабытых античных текстов, было извлечено из-под руин некоторое количество памятников античной скульптуры, которые и поныне в подлинниках или копиях украшают лучшие музеи мира, получили новый облик некоторые литературные жанры и существенно изменился стиль архитектуры и изобразительных искусств. Вот, пожалуй, и все. Гуманисты нашли в античности то, что хотели найти: опору своему стремлению построить светскую антропоцентрическую культуру, которая и составляет подлинную сущность Ренессанса. Могли бы, по всей видимости, найти эту опору в чем-нибудь другом. Во всяком случае, античность и ее возрождение — что-то вроде средства и ни в коем случае не последняя цель и не высший смысл ренессансной культуры.

Действительно, культуру, обладающую всеми или почти всеми перечисленными выше признаками, мы встречаем «на выходе» из Воз-

рождения — это, однако, еще не достаточное основание для того, чтобы отождествлять ее с ренессансной культурой, и даже для того, чтобы считать последнюю ее главным источником (например, нет ничего теоретически невозможного в предположении, что постренессансная культура сформировалась во взаимодействии культуры Возрождения и какой-то иной, существовавшей с ней одновременно). Вообще о специфике любой, особенно исторически удаленной культуры нельзя, не впадая в грех анахронизмов и модернизации, судить по ее итогам. Полное их игнорирование нереально, но можно хоть как-то ослабить их искажающее воздействие, избрав исходным моментом исторического анализа не то, что мы открываем в интересующем нас явлении, а то, что оно само нам открывает. Это отнюдь не игра слов. В любом явлении культуры могут содержаться смыслы, о которых оно не подозревало, которые не стали предметом его рефлексии и которые начинают обозначаться только в момент диалогического соприкосновения прошлого (где находится исследуемое явление) с настоящим (откуда задает вопросы исследователь). Но чтобы этот диалог не превратился в разговор с самим собой, начинать необходимо с тех вопросов, которые культура прошлого задавала сама себе, которые ей понятны и по которым она высказывалась²⁸.

В эпоху Возрождения мы не найдем высказываний такого рода: мы пришли, чтобы построить светскую культуру, вернуть материи права, узурпированные духом, и поставить в центр мироздания свободную и суверенную личность. Мы не найдем и программы, чьей целью, явной или тайной, являлся бы слом идеологической диктатуры церкви или борьба за эмансипацию личности. Между тем программа у этой культуры была и ни для кого не тайна, что в ней значилось. Восстановление классической древности — вот эта программа.

Почвой для нее становится псевдопсихологическая ситуация безмерного преклонения перед древностью и столь же безмерного отвращения к своему времени. Эта ситуация оформляется как некая особенность индивидуального душевного строя, но представляет собой очевидную культурную фикцию: во-первых, у переживающих эту ситуацию отвращение к настоящему непротиворечиво и бесконфликтно соединяется с его прославлением, а во-вторых, она пребывает неизменной от Петрарки до Макьявелли. «Пока я читаю тебя, — обращаясь Петрарка к Титу Ливию (у него есть несколько посланий, адресованных мужам древности), — мне кажется, будто я нахожусь рядом с Корнелием, Сципионом Африканским, Лелием, Фабием Максимом, Метеллом, Брутом, Децием, Катоном, Регулом, Торкватом... В сладостных мечтах я мыслю себя живущим среди этих великих людей, а не среди воров и бандитов, которые на самом деле меня окружают» («Книга писем о делах повседневных. XXIV. 8») ²⁹. Макьявелли в отличие от Петрарки был человеком действия и не испытывал никакой симпатии к жизни созерцательной и уединенной. Он так описывает

в письме к другу и постоянному корреспонденту типичный день своего вынужденного сельского досуга: «Я встаю с восходом солнца и направляюсь к роще посмотреть на работу дровосеков... Потом захожу на постоялый двор. Там интересно поговорить с проезжающими, узнать о новостях в чужих краях и на родине, наблюдать, сколь различны вкусы и фантазии людей. Когда наступает обеденный час, я в кругу своей семьи сижу за скромной трапезой. После обеда я возвращаюсь снова на постоялый двор, где обычно уже собрались его хозяин, мясник, мельник и два кирпичника. С ними я провожу остальную часть дня, играя в карты. Возникают тысячи ссор, из-за гроша мы порой поднимаем вопли, слышные и в Сан-Кашано... С наступлением вечера я возвращаюсь домой и вхожу в свой кабинет; у порога я бросаю будничное платье, полное грязи и сора, облачаюсь в царственные и великолепные одежды и, надлежащим образом переодетый, вхожу в античные дворцы к античным людям. Там, с любовью ими принятый, я вкушаю ту пищу, которая единственно моя и для которой я рожден; там я без стеснения беседую с ними и расспрашиваю о разумных основаниях их действий и они мне приветливо отвечают. И я не чувствую на протяжении четырех часов никакой скуки, я забываю все печали, не боюсь бедности, и меня не приводит в смятение смерть: я целиком переношусь к ним»³⁰.

Полтора столетия, разделившие «Письмо к потомкам» Петрарки и письмо Макьявелли к Франческо Веттори заняты небывало интенсивной работой по поискам утраченного и по усвоению найденного. Это — самая настоящая страсть, охватывающая все новых и новых людей, иногда заставляющая их круто менять образ жизни, поглощающая их время и деньги, гонящая их на поиски драгоценных манускриптов по всей Европе. Гуманисты добираются до Константинополя и вывозят оттуда знатоков греческого языка и сундуки книг. Они производят раскопки, обмеривают каждую пядь на сохранившихся античных зданиях и на извлеченных из-под земли античных статуях. Они переписывают рукописи, вчитываются в каждую букву, пытаются истолковать и уяснить каждый поворот мысли античного автора. Они подражают античности в одежде и поведении. Они вновь основывают Академию и воскрешают театр. Марсилио Фичино, одетый в рясу католического священника, возжигает лампаду у изображения Платона.

Это ни в коем случае не просто культурная мода, т. е. нечто более или менее поверхностное. Европейская культура складывается во взаимодействии нескольких глобальных историко-культурных традиций. Иудео-христианская традиция дает ей идеи и интуиции единобожия, мессианства, эсхатологизма, святости, греха, жертвы, искупления. Античная традиция — идеи универсального государства, общественного договора, культуры как фактора преобразования природы. Иудео-христианская традиция порождает образ человека в истории (с такими характеристиками европейского исторического сознания, как линей-

ность и финализм) и образ человека в его духовном измерении. Античная традиция стоит у истоков европейской социальности, европейского рационализма, европейского пиетета перед культурой. Объединение этих традиций происходит на основе варварского (т. е. прежде всего кельтско-германского) субстрата, который вносит в это объединение — природно-национальное — природно-национальное. Объединение стало складываться уже в первые века нашей эры, но эпоха варварских нашествий этот процесс почти полностью остановила. Последовавшие за ней века разрухи и культурного упадка заставили европейскую культуру поневоле ограничиться минимумом из накопленного ранее багажа, причем более других пострадала ее античная составляющая.

В то же время античность не была полностью забыта и по причине самой элементарной: оказалось, что без нее нельзя обойтись. Грамотные люди нужны всегда, а обучаться грамоте можно было только по античным учебникам и античным текстам. Но текстов этих оставалось мало. Греция была почти неизвестна: только в XII в., и то кружным путем, через арабский Восток, вернулся к жизни Аристотель, но Платона не знали, не говоря уже о других философах древности. Такое же положение сложилось в литературе. Дело не в том, что картина античности представляла в свете этих отрывочных знаний фрагментарная и недостоверная; главное, что античность не могла в таких условиях внести в культурное строительство свой смысловой вклад — он оставался невостребованным.

А потребность в нем была и дала о себе знать, как только культура начала оправляться от урона, нанесенного ей крушением целого мира. Неслучайно немедленно по выходе из «темных веков» мы встречаемся с феноменом «Каролингского Возрождения». Неслучайно эти попытки «возрождения», и более или менее локальные (оттоновское в конце X в. и монтекасское в XI в.), и охватывающие всю Западную Европу (так называемое «возрождение XII века»), будут повторяться вновь и вновь. Но за культурным расцветом, не очень продолжительным, следует новый упадок (это правило не срабатывает лишь в случае «возрождения XII века»), а почтительный интерес к античности сменяется яростным ее ниспровержением. В христианской мысли уже на очень раннем ее этапе обозначились два взгляда на языческую культуру: полное и категорическое неприятие, понимание ее не просто как нехристианской, но и как антихристианской, не совместимой с христианством, — и сочувственное внимание к ней, восприятие ее как не абсолютной, но несомненной ценности. В средние века две эти позиции сменяют друг друга с почти правильной последовательностью: за Алкуином, лидером «Каролингского Возрождения», следует Одон, основатель клюнийского монастырского движения, видевший в поэзии Вергилия за прекрасной оболочкой гнуснейшую суть; за Гербертом Реймским, самой яркой фигурой оттоновского возрождения,

которому забота о «хорошей жизни» представлялась неотделимой от заботы о «хорошей речи», — Петр Дамиани с его прославленным афоризмом («Христос — вот моя грамматика»). И ренессансным гуманистам, от Колуччо Салутати до Иоганна Рейхлина, приходится иметь дело с подобными оппонентами, но голос сторонников культурного аскетизма (будь то голос Джованни Доминичи, доминиканского монаха XV в., полагавшего, что христианину полезнее пахать землю, чем читать языческие книги, или теологов Кельнского и Парижского университетов, спародированных в следующем столетии в «Письмах темных людей») звучит уже бессильным протестом и не способен повлиять на общее движение культуры. Отката назад не будет. Контрреформация в XVI в., покончив с вольномыслием гуманизма, полностью ассимилировала его культурно-реставрационные достижения.

Кому-то попытки гуманистов воскресить древность могут показаться даже комическими, за ними, однако, стоит могучий историко-культурный императив: это продолжение, после почти тысячелетнего обрыва, культурной работы по синтезированию двух традиций, античной и христианской³¹. В свете этого вполне понятно, почему гуманисты, которые весьма презрительно относились к схоластической философии, отцов церкви ценили не менее высоко, чем собственно античных авторов, — они верно чувствовали в них своих ближайших предшественников (разница в том, что в эпоху патристики христианский привой соединялся с могучим древом эллинистическо-римской цивилизации, тогда как в эпоху Возрождения привоем уже стала античность). Попытка «возрождения античности», предпринятая в Италии XIV в., оказалась самой удачной из всех предшествующих, потому что пришлась на нужное место и время. Почему место оказалось подходящим, понятно: где еще возрождать античность, как не на руинах римского форума (психологический комплекс, лежащий в основе ренессансного отношения к античности, впервые со всей отчетливостью обозначился у Петрарки после его поездки в Рим в 1337 г.)? А почему оказалось благоприятным время? Да просто, видимо, потому, что время пришло.

Первое предварительное определение: *Возрождение — идейное движение, охватывающее высшие сферы интеллектуальной и художественной деятельности; зародилось в Италии в XIV в., в XVI в. получило распространение в Англии, Германии, Испании, Франции (более слабыми отголосками дало о себе знать в центральной и восточной Европе — в Чехии и Польше); коренная причина его возникновения и основной признак — стремление ассимилировать в полном объеме культурные достижения древних Греции и Рима.*

II. ГУМАНИЗМ

1

АЧТО, собственно, означает слово «гуманизм», уже не раз нами употребленное? Открыв словарь или энциклопедию, мы, скорее всего, прочитаем, что гуманизм — это совокупность взглядов, выражающих уважение достоинства и прав человека, его ценность как личности, заботу о благе людей, их всестороннем развитии, о создании благоприятных для человека условий общественной жизни. Иногда из той же энциклопедии мы узнаем, что гуманизм именно в таком значении возник и оформился в Италии в эпоху Возрождения. Пусть так, но это значение термина нас интересоваться не будет.

Гуманизм, который действительно существовал в Италии эпохи Возрождения и стал для этой эпохи своего рода идейной программой, есть прежде всего особая и целенаправленная ориентация культурных интересов. Если брать современное употребление этого термина, то ближе к нему по смыслу лежит область не «гуманного», а «гуманитарного». Гуманисты — это не человеколюбцы, а люди, занятые вполне определенным культурным делом, которое они сами называли *studia humanitatis*, т. е. разрабатывающие ту сферу знаний, которая имеет непосредственное отношение к человеку. Они включали в нее поэзию (и словесность вообще), риторику, политику, историю и этику. Исключали природоведение в широком смысле слова (т. е. и философскую онтологию, и физику, и логику, и медицину). Иначе говоря, разделение, проводимое ими, более или менее совпадает с современным делением наук на «естественные», или «точные», и «гуманитарные». При этом «гуманитариями» в современном смысле они отнюдь не были. Когда гуманисты превратились в гуманитариев, Возрождение закончилось.

Разделение наук совпадает с современным, но принцип этого разделения совершенно иной. Современные «естественники» могут упрекать гуманитариев (и часто это делают) в неточности их науки, лишенной однозначного аппарата символов и терминов, не поддающейся строгой формализации и не имеющей универсального механизма проверки. Примерно в том же самом, в «неточности», обвиняли ренессансные гуманисты средневековых «природоведов». Колуччо Салутати вкладывает в уста медицины следующее самоопровержение: «Бедная я! И зачем вы только восхваляете меня за точность?.. Как вы вообще можете меня познать, когда вам с трудом удастся ухватить самую малую часть составляющих меня вещей?.. Да еще когда весь

опыт меняется в зависимости от времени и пространства?.. Я, случайная, происхожу из вещей случайных»³².

А вот что говорит Петрарка в трактате «О своем и чужом невежестве»: «Некто знает многое о зверях, птицах и рыбах и хорошо знает, сколько волос в гриве у льва, и сколько перьев в хвосте у ястреба, и во сколько колец обвивает спрут потерпевшего кораблекрушение... Сведения, все по большей части ложные, но даже если бы они были правильными, то ничем не способствовали бы счастливой жизни. В самом деле, спрашиваю я себя, к чему знать свойства зверей, птиц, рыб и змей, если не знать или не желать узнать природу человека, ради чего мы рождены, откуда приходим и куда идем?»³³.

Науки о природе отвергаются, во-первых, потому, что они недостовжны (и действительно, природоведение в средние века несмотря на ряд блестящих интуиций было лишено двух основных опор, на которых держится «точность» науки нового времени: математического аппарата и экспериментальной верификации — самые крупные достижения средневековой науки относятся к области логики, где такая верификация не требуется), и во-вторых, потому, что они уведат от главного. Изучение человека дает, напротив, высокую степень достоверности, ибо предмет, тебя интересующий, всегда перед глазами, и кроме того, оно прямо и непосредственно воздействует на жизнь, ибо является в конечном счете самонаблюдением и самосовершенствованием.

«Изучение человека», сказали мы, но вряд ли это самое удачное выражение. Гуманисты вообще ничего не «изучали», кроме латинского языка, а начиная с XV в. и греческого, а также произведений, на этих языках написанных. Это не было «изучением», ибо, во-первых, отсутствовал четко очерченный научный предмет, цель изысканий, воплощенная в сумме знаний и сведений, а во-вторых, отсутствовало отношение к своим занятиям как к профессиональной деятельности. Занятия требовали труда, усидчивости, жертв и напряжения, но воспринимались как нечто праздничное, выведенное за пределы любого, в том числе ученого, быта, как выход из повседневности.

В отношении гуманистов к средневековой науке нельзя не заметить некоторого раздвоения принципов, из которых исходит их критика. С одной стороны, средневековая наука отвергается за ее пустую умозрительность, за отсутствие конкретного содержания, за беспредметную погруженность в спор о словах и терминах, за ее логицизм, за все то, одним словом, чем схоластика обязана уничижительному ореолу, который сопровождает это понятие в обыденном словоупотреблении вплоть до наших дней. С другой стороны, средневековой науке вменяется в вину нечто прямо противоположное: ее, так сказать, заземленность, натурализм, привязанность к узким горизонтам опыта. И дело вовсе не в том, что критикуется разное за разное: скажем, логика — за удаленность от жизни, а медицина — за связанность жизнью, ее мелкими и грубыми подробностями. Объяснение этой двойствен-

ности нужно искать в другом, согласившись для начала с тем фактом, что ренессансный гуманизм, если рассматривать его как некую сумму идей, вообще весьма далек от полной непротиворечивости и внутренней последовательности.

Возьмем, к примеру, идею гражданского служения. Да, итальянские гуманисты, особенно флорентийцы в первой половине XV в., такие, как Колуччо Салутати, Леонардо Бруни, Маттео Пальмьери, сказали немало красивых слов об обязанностях человека перед согражданами и республикой, о высокой ценности этих обязанностей. Вот слова Поджо Браччолини на похоронах Леонардо Бруни (1444), слова будущего флорентийского канцлера — о флорентийском канцлере, ушедшем из жизни: «Все те, кто хотят быть великими мужами, превосходящими остальных, и прославить свое имя, пусть соединяют с занятиями литературой и наукой совершенствование в добродетелях и обращают их на пользу государства и каждого человека. Ибо лучше быть гражданином неученым, нежели дурным, и менее дурен гражданин необразованный, чем ученый, возмущающий государство и вредящий обществу»³⁴.

Гражданское служение поставлено здесь выше основной гуманистической ценности — учености. Как сказал другой флорентийский гуманист Маттео Пальмьери, «среди всех человеческих деяний самым превосходным, наиболее важным и достойным является то, которое совершается ради усиления и блага родины»³⁵. Не все гуманисты, однако, с этим согласны. «Я не могу в достаточной мере понять, почему кто-то хочет умереть за родину», — это слова другого гуманиста, Лоренцо Валлы, вложенные им, правда, в уста персонажа его диалога «Об истинном и ложном благе», но никем и никак в диалоге не опровергнутые³⁶. Если Леонардо Бруни, как свидетельствует Поджо, успешно совмещал два вида «достойной уважения жизни» — управление государством и ученый досуг, — то иные этого делать не могли, а некоторые не хотели. Не хотел, например, Петрарка. Наряду с пафосом деятельности, направленной на общее благо, гуманизму свойственен и пафос уединения, почти отшельничества, мирных и сосредоточенных занятий вдали от шумных городов, от политических битв и страстей. Далеко не всегда они сочетались мирно. Даже жизнь деятельную не всегда гуманисты ставили выше созерцательной, тем самым словно бы отрекаясь от главной своей задачи — ученой деятельности.

Невозможно вычленить из гуманистических идей и теорий единую политическую программу. Гуманисты одинаково непринужденно выказывали себя республиканцами и монархистами, защищали политическую свободу и осуждали ее, становились на сторону республиканской Флоренции и абсолютистского Милана. Они, вернувшие на пьедестал идеал римской гражданской доблести, даже не думали подражать своим любимым античным героям в их верности идее, родине, долгу. Петрарка, решив вернуться в Италию после многолетнего пре-

бывания во Франции, получил в высшей степени лестное приглашение от Флорентийской коммуны обосноваться в городе своих предков (в 1351 г.). Он ответил флорентийцам любезным письмом («Я поражен тем, что в наш век, который мы считали столь обездоленным всяким благом, нашлось так много людей, одушевленных любовью к народной или, лучше сказать, общественной свободе»)³⁷, но выбрал для жительства Милан, которым правил, и правил деспотически, Джованни Висконти. У Флоренции не было тогда более страшного и более сильного врага. Петрарка изменил дважды: родине и свободе, — и ему пришлось даже оправдываться перед друзьями. Оправдался он успешно.

У историков XIX в. эта способность гуманистов одинаково красноречиво защищать любую политическую, и не только политическую, идею вызвала особенное раздражение. Упреки в непоследовательности и, что еще хуже, в беспринципности в изобилии рассыпаны по страницам книг Г. Фойгта и Ф. Монье. И чем больше мы вчитываемся в сочинения гуманистов, тем, казалось, больше находим для этих упреков оснований. Гуманисты всячески превозносили идеал благородства, основанного на личных заслугах и добродетелях, отвергая благородство, даруемое богатством и родовитостью. «Как же может случиться, — говорит Никколо Никколи в диалоге Поджо Браччолини «О благородстве», — что станет каким-либо образом благородным тот, кто расслаблен бездельем, не стремится ни к какому честному занятию, не наделен никакой добродетелью, никакой мудростью, никаким знанием, но полагается на предков и происхождение? Право же, я считаю такого презреннейшим ослом». И далее: «Благородными становятся с помощью добродетелей и добрых наук и то благородство истинно, которое каждый приобретает для себя сам справедливым деянием, а не то, что рождено старанием и трудом другого»³⁸.

Казалось бы, что может быть более антифеодальным и антисловесным: нельзя определеннее высказаться в пользу изначального человеческого равенства и заявить о своем, по крайней мере, этическом демократизме. Но не менее часто и не менее красноречиво гуманисты заявляли о своем презрении к «толпе» и «черни», обличали ее глупость и невежественность, лень и низменные привычки, непостоянство и бешенство. Конечно, под «чернью» не всегда имелись в виду социальные низы, скорее — все те, кто, какое бы положение в обществе ни занимал, чужд добродетели и учености, но «толпой» гуманисты именовали все же именно толпу, а «народом» — народ³⁹. Мощный пафос элитарности, пронизывающий рассуждения гуманистов, отрицать невозможно.

Наконец, вряд ли можно оспаривать то, что важнейшей из идейных установок гуманизма является стремление к реабилитации материально-телесной стороны человеческого бытия, отход от чистого и как бы бесплотного средневекового спиритуализма и утверждение гармонического единства плоти и духа. Нельзя не согласиться, в частности, с тем, что эпикуреизм, ставший более или менее достоверно

известным в это время благодаря обнаружению поэмы Лукреция «О природе вещей», быстро занял место одного из важнейших идейных компонентов гуманизма. Достаточно сослаться на такие сочинения, как «Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков» Козимо Раймонди или диалог Лоренцо Валлы «О наслаждении» (так назывался в первой редакции диалог «Об истинном и ложном благе»). У Раймонди мы читаем: «Занятия и опыт людей свидетельствуют о том, что все совершается ради наслаждения. Для чего мы беспокойно проводим дни и ночи в тяжких трудах... как не из-за надежды жить в будущем счастливо?.. А с какой целью изучали бы науки, литературу и искусства, как не ради особого удовольствия от их познания и если сами они не служили бы средством для приобретения богатств, благодаря которым мы сможем провести жизнь с наслаждением?.. Наконец, зачем стремятся к добродетели... если не для того, чтобы жить счастливейшим образом, избегая одних наслаждений и следуя подобающим? Если добродетель никакому наслаждению не способствует, по какой причине мы высоко ее ценим и к ней стремимся? Если же способствует, то почему не признать наслаждение самым желанным и высшим благом?»⁴⁰.

Потому, отвечают сторонники другой точки зрения, что добродетель сама по себе является наградой и не наслаждение побуждает к ней стремиться, а разумный выбор и свободная воля. «Не желай ничего, кроме того, что делает счастливым; не бойся ничего, кроме того, что делает несчастным, — и знай, что счастливым или несчастным можно стать только в душе; ничто внешнее тебе не принадлежит, все твое всегда с тобой; ничто чуждое не может быть тебе придано, ничто твое не может быть у тебя отнято»⁴¹.

Все до сих пор отмеченные противоречия и нестыковки можно объяснить ссылкой на то, что гуманизм — явление изменяющееся и развивающееся, что он не полностью равен себе ни в пространстве (отсюда, скажем, монархизм миланцев против республиканства флорентийцев), ни во времени (отсюда смена более суровой этики гуманистов первых поколений на более жизнерадостную поколений следующих). Этого было бы достаточно, если бы не еще одно странное обстоятельство: гуманизм не всегда равен себе и при соблюдении всех условий равенства, не всегда равен себе, когда это идеал и позиция не двух, не десяти, а одного и только одного гуманиста. Любимым жанром гуманистической литературы был не трактат, где автор выражает свое мнение напрямую, а диалог, где автор передает (или делает вид, что передает) мнения других лиц. И если, скажем, в диалогах Платона позиция автора всегда и однозначно совпадает с позицией одного из собеседников (Сократа), то во многих гуманистических диалогах ее бывает трудно или вообще невозможно вычлениить: создается впечатление, что автор и не стремится ее заявить, а дорожит именно множественностью позиций⁴².

Подход к гуманизму с точки зрения содержания выработанных им идей не самый продуктивный: мало того, что никак не удастся выделить ту линию мысли, которая объединила бы всех без исключения гуманистов, от Петрарки до Эразма Роттердамского, но к тому же такой подход приводит нас к разочаровывающему выводу о сравнительной бедности их вклада в общую историю идей. Мы не найдем у них ни одной мысли, которая была бы полностью и всецело оригинальной. Все уже было сказано, и часто в тех же выражениях, древними. «Гуманисты много писали, — читаем мы у Монье. — Эта работа не представляла интереса. Это не что иное, как ребяческое, тяжелое, скучное и неумелое подражание древности... Их реальный вклад ограничивается тем, что они установили начала орфографии, правила грамматики, законы риторики и устной речи... У латинистов прежде всего было главной заботой — красиво говорить... Они больше не заботятся ни об истине, которую они высказывают или которую им высказывают, ни о том, что она обозначает, и даже истина ли она»⁴³.

Это утверждение совершенно несправедливо, но его трудно, почти невозможно опровергнуть. Попробуем, однако, подойти к этой проблеме с другой стороны, попробуем выделить в гуманизме не теоретическое начало, а то, что стоит за ним, не то, что сформулировано, а то, что порождает формулы и не может быть, следовательно, опровергнуто или ослаблено другой формулой. Один из таких исходных импульсов — полное, безоговорочное и бескомпромиссное отрицание всего интеллектуального и художественного опыта средневековья (из гуманистической среды и вышло это уничижительное прозвание). Отрицание не отдельных черт и характеристик, а всего этого времени в целом, всех семисот лет, прошедших от падения Рима до Данте и Джотто. Именно в семь столетий измерил продолжительность «темного времени» Леонардо Бруни, и примерно тогда же (в середине XV в.) Антонио Филарете в своем известном «Трактате о зодчестве» сказал о готическом стиле: «Будь проклят тот, кто его придумал! Думаю, что в Италии только варвары и могли насадить его»⁴⁴.

Важен именно сам факт отрицания; важнее даже, чем его мотивы и содержание. Отрицание такого размаха и такой безапелляционности встречалось до этого в истории Европы лишь однажды: когда христианство отрицало язычество. То обстоятельство, что нарождающаяся христианская культура в первые века нашей эры много брала из культуры языческой, несколько не уменьшало силу отрицания — точно так же непримиримость гуманизма непротиворечиво сочеталась с реальной укорененностью его в ближайшей традиции. Пафос отрицания — другая сторона пафоса обновления (и в этом вновь оказываются похожи время становления христианства и время становления гуманизма). Казалось бы, идее обновления неоткуда взяться, ведь взгляд гуманистов обращен не вперед, а вспять, к древности. Тем не менее она не только возникает, но и оказывается чуть ли не единственной чертой,

объединяющей философа, историка, ратора, поэта, живописца, вообще любого, кто причастен к ренессансной культуре. Это обновление всеобщее, по крайней мере по энергии и интенсивности его переживания, и именно эти качества приравнивают его к тому чувству обновления, которое принесло в мир христианство.

Если продолжить сравнение с эпохой раннего христианства, то нужно обратить внимание на еще одно качество гуманистического движения: на свойственный его участникам энтузиазм, на их героический пафос. Свидетельств грандиозного подвижничества гуманистов на ниве учености более чем достаточно. Снова процитируем Монье: «Итальянская молодежь, которой в 1400 г. было двадцать лет, принимается за работу. Хотя ее творческая сила истощена, она, однако, довольно сильна для другой предстоящей ей задачи — компилировать и сличать тексты, на что она будет тратить избыток своей энергии и проявлять неукротимый пыл и дикую страсть, какие еще встречаются в эту эпоху»⁴⁵.

Монье верно подметил странность: несоответствие эмоций и предмета. С одной стороны, тихий и монотонный кабинетный труд, требующий усидчивости, терпения, дисциплины, но никак не жертвы и подвига; с другой — пафос великих свершений, великой преданности, великого подвижничества. Эмоции такой силы могут быть направлены только на экзистенциальный предмет, их может вызвать идея или миссия, но никак не профессия или интеллектуальная склонность. Энтузиазм, с которым гуманисты предаются своим филологическим в основном занятиям, приводит на память энтузиазм первых адептов христианства: никто, правда, не поджаривал гуманистов на углях, не травил зверями на аренах цирков, вера их не подвергалась испытаниям на прочность, но когда для Джордано Бруно сложили костер, выяснилось, что это была именно вера.

И все эти верующие в *studia humanitatis* объединялись фактом своей веры, ничем иным. Что общего между этими, совершенно различными по положению, происхождению, воспитанию и нравам людьми, между священниками всех ступеней иерархии вплоть до высшей, нотариусами, купцами, профессорами, ремесленниками? И главное, кто их уполномочивал на то, чтобы именоваться учеными и учителями, кто дал им кафедру или диплом? Никто, их деятельность в качестве гуманистов никем не санкционирована, никаким официальным институтом. «То, что делало каждого из них гуманистом, отчасти переплеталось, но отнюдь не совпадало с набором их официальных ролей»⁴⁶. Так, не расставаясь со своими официальными ролями, но переступая их, становились христианами патриций и раб, эллин и иудей. И вообще единственный вид неформальной общности, известный средневековью, — это общность веры, общность религии, секты, схизмы. Основа здесь та же, что и в случае приобщения к гуманизму, — личный выбор.

Многие противоречия гуманизма именно отсюда — от его квазирелигиозного характера (вспомним, какой калейдоскоп толков и исповеданий видим мы в раннем христианстве). Приходится удивляться не тому, что в гуманистической литературе мы то и дело встречаемся со взаимоисключающими позициями, а тому, что их еще сравнительно мало. Ведь что произошло? Гуманизм отменил все прежние критерии оценки, оставив один и крайне широкий: хорошо то, что создано в античности. И как, скажите, опираясь на этот критерий, выбрать между двумя в равной степени античными системами этики, стоической и эпикурейской, между философией Платона и философией Аристотеля, между Брутом и Цезарем? Естественно, что основным пафосом гуманизма стал пафос примирения идей, а любимым занятием гуманистов — доказывать, что Аристотель ни в чем не противоречит Платону.

И все же свой выбор гуманизм сделал. В основе созданного античностью «типа культуры», как пишет С.С. Аверинцев, лежат две претендующие на универсальность формы мысли — философия и риторика. «Воспитание мысли и воспитание слова — философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности... Каждая из них стремилась восстановить нераздельность мысли и слова, истины и убедительности на своей собственной основе, т. е. поглотить свою соперницу и вобрать ее в себя»⁴⁷. Античная культура держится на их равновесии, неколебимом несмотря на постоянную борьбу между ними. За пределами античности равновесие оказывается нарушено. Средневековые выбрали идеал философа, идеал глубины и ответственности мысли, ее экзистенциальной серьезности, и держалось этого выбора невзирая на ряд попыток его изменить. Гуманизм тем самым не мог не качнуться в обратную сторону — к риторике, к ее широте, ее интеллектуальной и даже нравственной гибкости, ее релятивизму.

В риторических симпатиях гуманизма кроется еще одна причина его пресловутой идейной противоречивости. Риторика — это всегда игра противоречиями или, по крайней мере, возможность такой игры, это всегда опровержение, скрытое за утверждением, антитезис, неразрывно связанный с тезисом. Искусство ратора — искусство обо всем отзываться с противоположных позиций, искусство любой предмет подвергнуть равно убедительной «хвале» и «хуле». Конечно, любимая гуманистическая тема — «достоинство и превосходство человека» (ставшая предметом специальных сочинений Бартоломео Фацио, Джанотто Манетти, Джованни Пико делла Мирандола) — не просто риторический экзерсис, не просто вариант «энкомия», противопоставленный средневековому «псогосу» (и прежде всего, трактату кардинала Лотаря, будущего папы Иннокентия III, «Об убожестве состояния человеческого»). Но это и не символ веры в полном смысле слова: некоторая риторическая относительность в ренессансной «хвале человеку», при всей ее искренности, всегда присутствует, ибо наравне с «хвалой» в границах ренессансной культуры находится место также

и для «хулы» (причем, не только на самых границах — у Монтеня, скажем⁴⁸, или в «Гамлете», — но и на подъеме: и у Леона Баттисты Альберти, и у Поджо Браччолини есть сочинения, в которых проводится глубоко пессимистический взгляд на природу человека).

Верили гуманисты не в человека, а в слово (и если в человека, то — через слово). Именно Слово стоит в центре ренессансной вселенной. Не будем удивляться вслед за Монье, что гуманисты всю свою титаническую энергию тратили на «сличение текстов», что их творческий вклад ограничен грамматикой и стилистикой — они занимались, по их мнению, главным. Не будем вслед за Алпатовым отделять «художественные ценности от всего того, что в памятниках Возрождения является прозой, риторикой, эрудицией... что служило иллюстрацией словесных образов, понятий и мыслей»⁴⁹, — художественность в искусстве Возрождения от слова неотделима. Убедительность, главная цель риторики, достигается прежде всего обработкой слова. А слово тогда убедительно, когда прекрасно.

2

Общее образование в средние века состояло из двух разделов: сначала — тривиум, включавший грамматику (т. е. навыки разбора и понимания текстов — разумеется, латинских), риторику (как правило, это умение грамотно и толково составлять письма и другие деловые бумаги) и диалектику (логику); затем — квадриум (арифметика, геометрия, музыка, астрономия). Далее начиналось специальное образование (теология, медицина, право). Первый раздел — в основном гуманитарный, второй — естественный. Получается, что в лице Петрарки и его последователей начальное образование (или незаконченное среднее) взбунтовалось против высшего.

Этот бунт в далекой исторической перспективе привел к немаловажным результатам: среди прочего к тому, что ныне выпускник историко-филологического факультета имеет тот же образовательный статус, что и, скажем, выпускник факультета физического. Но во времена Петрарки он должен был восприниматься, мягко говоря, с удивлением — как в наши времена мог бы восприниматься, например, бунт чистописания (был не очень давно такой предмет) против тригонометрии. И во времена античности, и в средние века знавший только науки тривиума (в античности такого названия не было, но принцип разделения был заложен еще в Древней Греции) никак не мог претендовать на статус ученого: «Незнание тривиальной науки было приметой явного невежества, а знание науки только тривиальной свидетельствовало лишь о минимуме образования, об обязательном “аттестате зрелости”, гордиться которым глупо»⁵⁰. Петрарка, конечно, тривиумом не ограничился, но следующие за ним разделы знания уже в юности никакого интереса у него не вызывали, и Болонский университет

он, к примеру, так и не окончил, всю жизнь формально оставаясь недоучкой. Это не помешало ему еще задолго до достижения преклонных лет завоевать славу всесветного мудреца и человека энциклопедической учености: к нему стекались паломники, перед ним заискивали и просили у него совета государи всей Европы, ему наперебой предлагали самые видные должности и самые почетные sinecуры. И чем он всего этого добился? Даже не своими итальянскими стихами, с которыми в основном и связана его громкая слава в более отдаленном потомстве. Нет, он добился этого своими письмами, их безукоризненной латынью, их отточенным и блестящим стилем. Если вернуться к нашему наугад взятому примеру с чистописанием, то можно вспомнить, как генерал Епанчин встретил известие о том, что князь Мышкин имеет превосходный почерк. «Смейся, смейся, а ведь тут карьера», — сказал генерал. Каллиграф и в самом деле мог тогда сделать карьеру, но вряд ли он, оставаясь только каллиграфом, имел бы возможность вступить в дружеское общение с великими мира сего. А ведь Петрарка с точки зрения принятой в его время системы ценностей и есть каллиграф — правда, в несколько более высоком плане, в плане стилистики.

Вполне понятно, почему риторика (а стиль находился именно в ее ведении) утратила в средние века свое ведущее положение в иерархии наук и искусств. Потому что утратило свое значение публичное слово: в средние века не было суда, основанного, как в античности, на состязании сторон (и потому отпала надобность в судебном красноречии), не было сената и народного собрания (и потому не стало нужды в совещательном красноречии), не было триумфов, и на похоронах читались не речи, а молитвы (и потому исчезла почва для торжественного красноречия). Научившись читать и понимать латинский текст, т. е. освоив первую ступень тривиума — грамматику, учащийся переходил к следующей — к овладению навыками сочинения текстов. Он должен был не только писать без ошибок, но и уметь выбрать тему, связно ее изложить и сделать это изложение привлекательным для читателя — всему этому учили три раздела риторики: инвенция, диспозиция и элокуция. Строго говоря, средневековая риторика являлась руководством по ведению переписки, во всяком случае, в этом заключалась ее главная задача. В XII в. приемы риторики были перенесены на материал поэзии (и возникла нормативная поэтика), но поэзии также всецело школьной: всю сферу средневековой словесности категории поэтики не охватывают и вообще к ней не применимы.

А вот что говорит о красноречии в своей «Речи о Квинтилиане и „Сильвах“ Стация» Анджело Полициано. Это конец XV в., 80-е гг.: «Что может быть лучше, чем как можно более превосходить людей в том, в чем сами люди стоят выше прочих животных? Что может быть более восхитительным, чем, обращаясь ко множеству людей, настолько проникать в их сердца и умы, что побуждать их к тому, чего хочешь, или отвращать их от чего-нибудь по своему желанию?.. Что может

быть, в самом деле, прекраснее, чем прославлять и превозносить в речи выдающихся доблестью мужей и их замечательные деяния, обращаться против людей нечестивых и порочных и поражать их всей мощью ораторского искусства?.. Что может быть столь полезно и столь плодотворно, как обладать способностью убеждать дорогих тебе людей в том, что ты нашел полезным и целесообразным для государства и для них самих, и отклонять их от дурных и бесплодных замыслов?.. Что может так свидетельствовать о щедрости благовоспитанной души и так же отвечать ее запросам, как утешение несчастных, поддержка павших духом, помощь просящим, приобретение благодеянием и сохранение при себе друзей и сторонников? И пусть даже мы никогда не выступим на форуме, на рострах, на судебных заседаниях или на трибуне собрания — все равно, что в такой спокойной частной жизни составляет больше радости, что более приятно, что более сообразно со свойством человеческой природы, чем владение таким родом речи, который исполнен мысли, украшен словами, отличается остроумием и изяществом, лишен всякой грубости, невежества и нелепости?»⁵¹.

Главное, что обращает на себя внимание в этой чрезвычайно красноречивой похвале красноречию, — высочайший ценностный статус речи. Речь объявлена главным признаком и проявлением человеческой природы. Как, спрашивается, могло совершиться такое превращение риторики: из прикладной и служебной дисциплины в царицу всех наук?

У начала этого превращения стоит, как почти всегда, когда речь идет о гуманизме, Петрарка. Петрарке был чрезвычайно интересен он сам. Это его личная черта, личная особенность, но не только. Средневековью вовсе не был чужд вкус к интроспекции: открывает эту эпоху грандиозный памятник самоанализа — «Исповедь» Августина. В дальнейшем, правда, попыток такого же масштаба заглянуть себе в душу не предпринималось: между «Исповедью» Августина и «Сокровенным» Петрарки есть, пожалуй, лишь одно промежуточное звено — «История моих бедствий» Абеяра⁵². Но исповедальность средневековой культуре вообще свойственна, введена ею в систему повседневных жизненных норм и установлений. У любого человека этой эпохи был некоторый навык интроспекции, была привычка заглядывать себе в душу (совершая исповедь) или в душу ближнего своего (принимая исповедь). Культура средневековья близко подошла к осознанию противоречивости человеческого бытия и души человека, в частности к осознанию сосуществования в человеке добра и зла, высокого и низменного. Но языка для выражения этого сознания она либо не искала, либо не нашла.

Петрарка такой язык нашел, потому что стремился всю жизнь, собственно, к одному: сделать свой интерес к себе интересным для всех. Как этого удалось достичь? Во-первых, образом жизни. Петрарка избрал для себя удел культурного отшельничества, не имеющий

в истории прямых precedентов (из не прямых же самые близкие — бочка Диогена и монашеское уединение). Но в отличие от Диогена Петрарка, затворяясь в своем Воклюзе близ Авиньона или в Арква близ Падуи, никого не стремился эпатировать, а в отличие от монахов, уходя от мира, с миром не порывал. Его отшельничество светское и, как ни странно, вполне публичное: отдаляясь от мира, он становится миру лучше виден, ему уже не грозит опасность в нем затеряться. А чтобы мир о нем не забыл, ему нужно постоянно о себе напоминать — этому служат письма, длящийся десятилетиями рассказ о себе, исповедь, сделавшаяся публичной и непрерывной.

Но ни античная риторика, ни христианская исповедальность к решению таких задач не готовы и не предназначены. «Всякое риторическое обсуждение представляет собой акт подведения единичного явления под общие категории» (М.Л. Гаспаров). Общее для риторики первично, она всегда имеет дело с нормой и законом и просто не способна держаться уровня частного и индивидуального. С другой стороны, христианская духовность отвергает всякую норму и регламент: она осуществляется в момент мистического озарения, в момент покаяния, она вообще соотносится не с длительностью, а с моментом; перестает быть собой, подвергаясь формализации; в пределе она строго индивидуальна и вряд ли может быть полностью эксплицирована. Христианская духовность — тайна, и не потому что ее нужно оберегать от других, а потому что у другого тоже есть тайна и эта тайна тоже другая. Петрарка оглашает свою тайну: одно из его программно исповедальных сочинений названо им «*Secretum meum*», «Сокровенное» (с подзаголовком: «О сокровенном противоборстве забот моих»).

Что же происходит при встрече и взаимодействии двух этих противоположных движений — к общему и к единичному, двух противоположных способов поиска истины — дедукции и индукции? Они как бы обмениваются признаками. Риторика конкретизируется, а психология, напротив, риторируется, невесомая и бесплотная духовная субстанция приобретает свойства выразимости и общезначимости. Высшей и универсальной культурной ценностью признается индивидуальная «культурность». Это значит, что культура по-прежнему остается традиционалистской, т. е. ориентируется на абсолютные модели и образцы, но они подвергаются критическому переосмыслению и переработке, превращаются в факт индивидуального внутреннего мира. Это значит, с другой стороны, что индивидуальное начало только тогда воспринимается как культурная ценность, когда умеет выразить себя на языке этих абсолютных и идеальных образцов, когда открывает в себе не столько неповторимое и единичное, сколько общезначимое и всеобщее⁵³. Это не то всеобщее, с которым имеет дело культура нового времени, поскольку оно недостаточно холодно и абстрактно, недостаточно «научно». Но это и не то индивидуальное, поскольку в нем слишком мало самососредоточенности и нет сознания своей уникаль-

ности и неповторимости. Индивидуализм Возрождения, на который принято указывать как на одну из основных отличительных черт этой эпохи, обладает абсолютной полнотой коммуникативности. Все индивидуальное содержание может быть выражено и высказано без остатка. Это, следовательно, не совсем индивидуализм, ибо индивидуальное только тогда индивидуально, когда не может быть полностью сообщено другому.

Культура Возрождения, рождающаяся во встречном движении нормативного и индивидуального, есть культура выражения, культура слова и вообще языка (в том числе и невербальных языков). Но прежде всего именно слова (словесная доминанта ощущается даже в изобразительных искусствах), ибо слово естественным образом совмещает в себе универсальность, представленную планом грамматики, и единичность, представленную контекстом. Слово всегда и твое и чужое: твое, потому что выражает тебя и твою мысль; чужое, потому что хранит память о всеобщей мысли. Начиная с романтиков, это свойство языка расценивалось как препятствие для самовыражения, в эпоху Возрождения, напротив, — как стимул и необходимое условие всякой культурной деятельности. Эта деятельность, имеющая своим основным пафосом гармонию абстрактного и конкретного, духовного и телесного, всеобщего и индивидуального, есть деятельность по преимуществу эстетическая. Она приводит к эстетически значимым результатам даже в областях, далеких от художественного творчества. Что же касается собственно искусства, то общим стимулом его развития в эпоху Возрождения является стремление к высшей и абсолютной красоте. Уникальность эпохи состоит в том, что такая цель была не только поставлена — она была достигнута.

Второе предварительное определение: культура Возрождения есть культура по преимуществу риторическая; слово понимается ею как высшее проявление человеческой природы (отсюда — центральная роль словесности в культуре Возрождения), работа над словом (т. е., в конечном счете, обработка стиля) — как высшее человеческое предназначение (отсюда — эстетическая доминанта ренессансной культуры).

III. ФИЛОСОФИЯ

Скажем сразу, что в области философской мысли культура Возрождения не дала результатов, сравнимых с результатами, полученными в других сферах культурной деятельности. Она не выдвинула философов, равных по значению, по оригинальности и богатству идей Платону и Аристотелю, Петру Абеляру и Фоме

Аквинскому, Декарту и Лейбницу. Великих философских систем в это время создано не было. Самый глубокий философ, живший в одном историческом времени с Возрождением, — Николай Кузанский (1401—1464), — причастен к ренессансной культуре лишь «со стороны». Да, он, родившись близ Трира, в Германии, бывал в Италии много и подолгу, дружил с гуманистами, такими, как Эней Сильвий Пикколомини (будущий папа Пий II) и Лоренцо Валла. Его не минула эпидемия охоты за неизвестной античностью и в одном из немецких монастырей он отыскал рукопись с двенадцатью забытыми средневековым комедиями Плавта, наконец, он знал греческий и Платона мог читать в подлиннике. И еще он предпочитал всем прочим жанрам жанр диалога, ведущий жанр гуманистической словесности. Но героем многих его диалогов, выразителем авторской точки зрения, является «простец», человек неученый и стоящий вне культуры, способный прозревать истину с помощью здравого смысла и мгновенной интуиции — это вполне соответствует духу средневековья, которое никогда не забывало о словах Христа («Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам») и наряду со многознанием не переставало ценить и смиренномудрие, в том числе и как путь к открытию истины, путь внелогический и внерациональный. В то же время для Возрождения природная простота и неиспорченность культурой — нечто совершенно неприемлемое и даже непредставимое. Нужно было дожидаться Руссо, чтобы воспринять докультурную природу как ценность. От гуманизма, кроме того, Николая Кузанского отделяет его интерес к математике, астрономии, космографии, вообще к природоведению. И наконец, он совершенно не риторичен и, много размышляя над проблемой красоты, к созданию красоты, к стилевому и лингвистическому изяществу вовсе не стремился. Он весьма далек от схоластики и даже прямо ей противостоит, но просто потому, что продолжает и завершает линию средневекового платонизма, идущую от «Ареопагитик» и Эриугены к шартрской школе.

Нельзя сказать, что гуманисты не испытывали к философии никакого интереса. Это не так. Петрарка не раз говорил, как он почитает Платона; Платона он при этом, правда, не зная греческого, так и не прочел, и реверанс в его сторону нужен был лишь для того, чтобы подчеркнуть — философия не исчерпывается тем, кого схоласты именовали просто Философом, полагая, что никто, кроме Аристотеля, этого имени не достоин. Следующее поколение гуманистов Платона прочитало и приступило к его переводу на латинский язык. Леонардо Бруни заново перевел и многое из Аристотеля: гуманистов, наряду с «кухонной латынью» схоластов, страшно раздражал язык прежних переводов Аристотеля. Они многих античных философов вернули к жизни: открытие «Жизнеописаний» Диогена Лаэртского позволило представить реальное богатство философских школ и направлений античности, открытие поэмы Лукреция «О природе вещей» сде-

дало возможным знакомство с эпикуреизмом, со стоиками познакомили сочинения Эпиктета и Марка Аврелия, со скептиками — Секст Эмпирик и т. д.

Интерес был, но не было потребности вступить в соревнование хотя бы с теми же схоластами на общей почве — на почве, скажем, учения о бытии, философской онтологии и тем менее — на почве теологии, учения о Боге. Из всех разделов философии гуманистов первых поколений интересовала только этика. Но и здесь, надо признать, их оригинальный вклад довольно скуден и упреки в эклектизме, которые столь часто бывали брошены в их адрес, наиболее обоснованы. Они так и не смогли сделать выбор между двумя наиболее резко противостоящими античными этическими системами, стоической и эпикурейской (несколько огрубляя, можно сказать, что согласно учению Стои добродетель приобретается путем труда над собой, самосовершенствования, отказа от многих присущих природному человеку желаний и потребностей, тогда как для эпикурейцев высшее благо — в следовании природе). Для ренессансных гуманистов природа, взятая в отрыве от культуры, есть нечто вполне стихийное и хаотическое и ценностью ни в коем случае не является — такая установка влекла их к стоикам (Салутати писал: «Без сомнения, природа производит нас способными к добродетелям и к ним скрыто толкает, но добродетельными мы делаемся не природой, а делами и наукой»)⁵⁴. С другой стороны, культура никогда не понималась гуманистами как преодоление и отрицание природы, как нечто природе в корне противоположное, культура — это, напротив, развитие природы в нужном направлении, ее в буквальном смысле «культивирование» — отсюда их симпатии к эпикуреизму.

Подобное колебание между полюсами полного и неполного доверия к человеческой природе (колебание, которое гуманизм разделяет с христианством: человеческая природа есть зло, поскольку искажена и обезображена первородным грехом, но и добро, поскольку просветлена и облагорожена воплощением Христа) можно заметить даже в сочинении, которое по традиции считается своего рода апогеем ренессансного мировоззрения, в «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола: «Тогда согласился Бог с тем, что человек — творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даем мы тебе, о, Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные”. О, высшая щедрость Бога-Отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому да-

но владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет! Звери при рождении получают от материнской утробы все то, чем будут владеть потом... Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей Отец вложил семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные — будет растением, чувственные — станет животным, рациональные — сделается небесным существом, интеллектуальные — станет ангелом и сыном Бога»⁵⁵.

Обычно в этой «Речи» видят гимн человеку и его безграничным возможностям. Все верно, границ возможностям человека Мирандола действительно не ставит, но при этом природа человека не оценивается им как нечто безоговорочно позитивное. Да, человек свободен, но он свободен не только подняться выше ангелов, но и опуститься ниже скотов, в природе его заложена возможность как добра, так и зла, свобода есть лишь условие, но не гарантия. К божественности ведет не свободное развитие природных начал, а жесткая узда, ясная цель, дисциплина разума и твердость воли. «Так и мы, — продолжает Пико, — подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум»⁵⁶.

Но и науки, ее благодетельной узды может иногда не хватить. После «Речи о достоинстве человека» пройдет меньше полувека и Франческо Гвиччардини, прославленный историк и один из крупнейших дипломатов своего времени, скажет: «Если ум слаб, то наука его не укрощает, а может быть, даже портит, но если она случайно встретит природу благодарную, то делает людей совершенными и почти божественными». Здесь семена «божественности», по Мирандоле, внедренные в природу всякого человека, оказываются в ней по непредсказуемому капризу случая. Так все же, добр или зол по природе своей человек? Добр, настаивает Гвиччардини: «Если отыщется кто-нибудь, более склонный от природы ко злу, чем к добру, говорите с уверенностью, что это не человек, а зверь или чудовище, ибо ему не хватает склонности, естественно присущей всем людям». Зол, утверждает он в том же сочинении, в «Заметках о делах политических и гражданских», спустя десяток страниц: «Человек так лукав, так неверен, он действует такими окольными и скрытыми путями, он так ненасытен, когда дело идет о его интересах, и так мало считается с интересами других, что не ошибется тот, кто мало верит другим и мало на них полагается». И еще: «Дурных людей на свете больше, чем хороших»⁵⁷.

Здесь противоречие выведено наружу, хотя Гвиччардини и отказывается его замечать. Но противоречив в этом вопросе и гуманизм периода его героической молодости, противоречива даже свобода Пико делла Мирандола: это противоречие открытых возможностей и прину-

ждения воли. Гибкость человеческой природы может легко перейти в хрупкость («природа человеческая так хрупка», по словам того же Гвиччардини). Неслучайно высшим достижением и своего рода итогом развития ренессансной этики стал скептицизм Монтеня, самая релятивистская из этических систем.

Историки философии, в особенности отечественные⁵⁸, относят к явлениям ренессансной культуры так называемую «натурфилософию» — философское течение, возникшее в Италии в XVI в. и представленное такими именами, как Пьетро Помпонацци, Пьер-Анджело Мандзолли, Бернардино Телезио, Франческо Патрици и другие. Данная точка зрения не может быть принята бесприказно. Некоторые из этих философов существенно связаны с традиционными университетскими центрами, Падуей и Болоньей, почти не затронутыми гуманистическим духом, — они и учились в них и там же преподавали. Помпонацци вообще был типичным университетским профессором вполне средневекового склада и даже писал на латыни, которую любой гуманист считал бы «варварской» (а в лекциях его, по слухам, латынь вообще сочеталась с родным мантуанским диалектом). Он — преданный последователь Аристотеля; хотя временами он позволяет себе его критиковать и не именует, как это было принято в схоластике, Философом, все же его философский багаж ограничен Аристотелем и толкователями Аристотеля. Не все «натурфилософы» XVI в. наделены такими яркими внешними признаками «средневековости»: некоторые из них (как Мандзолли) писали прекрасные латинские стихи, некоторые отвергали Аристотеля (как Телезио) и следовали платонизму (как Патрици) — не это главное. Их философские системы неренессансны (пожалуй, даже антиренессансны) по своему духу и строю.

Посмотрим, что обычно служит основанием для причисления их к культуре Возрождения. Натурфилософия антисхоластична, т. е. отрицает и отрицает наиболее авторитетное течение средневековой философии. Она принципиально не включает в круг своих занятий теологию. Она строится на началах разума и отвергает веру и авторитет. Она стремится объяснить природу, исходя из нее самой, и выдвигает на первый — в философском смысле — план материю. Итак, антисхоластичность, антиавторитарность и натурализм. Ни один из этих признаков не является необходимым и достаточным, чтобы наделенное ими явление культуры считать явлением культуры Возрождения. Ренессанс противопоставляет себя не одной схоластике, а средневековой философии в целом, тогда как натурфилософы, отвергая схоластику, сочувственно воспринимают разного рода аверроистские и платонические течения мысли. Проблема веры и разума — проблема чисто средневековая, гуманисты попросту утратили к ней интерес. Наконец, натурализм — это опять же тенденция, характерная для позднего средневековья (для номинализма, например).

Натурфилософия создает систему жесткого детерминизма, в которую включает и Бога и человека. Всякая свобода, всякая игра возможностей с этой системой несовместимы. Человек скован цепью природной необходимости, он принадлежит царству природы и телом, и душой, и духом. Никакой гуманистической риторичности не только в плане риторического оформления идей, но и в плане понимания культурной деятельности как преобразования природы здесь не остается. Не остается и эстетизма, разве только у Патрици. И опять же лишь для Патрици интересно и важно многообразие философских точек зрения, так ценимое гуманистами. То, что натурфилософия ведет нас прямо к индуктивизму Френсиса Бэкона и через него к философии нового времени, — бесспорно. Но отсюда вовсе не следует, что этот путь проходит через Возрождение и ренессансный гуманизм. И в течение XV, и в течение XVI в. продолжали существовать и самые ортодоксальные направления средневековой философии, продолжала существовать в том числе схоластика: в конце XVI в., например, в рамках томизма возникло такое яркое явление, как философия Франсиско Суареса. Продолжали свою жизнь и менее ортодоксальные, и совсем не ортодоксальные течения средневековой философии, и в русле как раз таких течений как их развитие, как их новая стадия, не без некоторого, но вполне внешнего влияния ренессансной мысли, и возникла натурфилософия, продолжив, предельно заострив и, конечно, существенно переосмыслив те тенденции, которые проявились в зените средних веков у Роджера Бэкона, у Дунса Скотта, у Вильгельма Оккама. Это не значит, что натурфилософию можно считать обновленной редакцией номинализма, но он ей ближе, чем гуманизм, и генеалогически, и по духу.

Перейдя от гуманистической этики к натурфилософии XVI в., мы обошли молчанием очень яркое явление в истории философских идей — флорентийскую платоновскую академию. Ее, впрочем, и нужно рассматривать в заключение: только здесь мы встречаемся с попыткой создания собственно ренессансной философской картины мира. Платоновская академия больше похожа на Академию самого Платона, чем на новоевропейские академии — она культивирует ученость, но регламентирует досуг. И возникла она словно бы случайно. В 1462 г. Козимо Медичи, самый могущественный во Флоренции человек, фактический ее правитель, подарил Марсилио Фичино загородный дом неподалеку от собственной виллы в Кареджи (в окрестностях Флоренции) и там начали собираться друзья Фичино. Одно из таких собраний состоялось 7 ноября (по преданию, день рождения и смерти Платона) 1468 г. и возобновлялось ежегодно, пока существовала академия (т. е. до начала 90-х гг. XV в.). Лекций здесь не было, в подражание платоновскому «Пиру» устраивались непринужденные беседы за накрытым столом, атмосфера царилла праздничная, но темы обсуждались самые серьезные. К Академии на разных этапах принадлежали виднейшие деятели ренессансной культуры: Лоренцо Медичи, не только прави-

тель Флоренции, но и замечательный поэт, Кристофоро Ландино, философ и толкователь Данте, Анджело Полициано, филолог и поэт, философ Джованни Пико делла Мирандола. Но центральной фигурой был, разумеется, Марсилио Фичино.

Огромная историческая заслуга Фичино состояла в том, что он вернул латинскому Западу Платона. Средневековая Европа знала философский платонизм, но это был платонизм без Платона. Переводить его начали лишь в XV в., и Фичино перевел весь платоновский корпус. Кроме того, он перевел и снабдил комментариями тексты крупнейших неоплатоников — Плотина, Ямвлиха, Порфирия, так называемый «герметический свод», орфические гимны, «Ареопагитики» и многое другое. Писал он и оригинальные сочинения, самые заметные из которых — «Платоновская теология» и «О христианской религии».

Философская система Фичино создана в рамках неоплатонизма. На вершине метафизической иерархии Фичино помещает Бога, отождествленного с платиновским беспредикатным и бескачественным Единым. Единое, мысля самого себя, дает начало процессу эманации, в ходе которого развертываются четыре нисходящие космические ступени: мировой ум, мировая душа, мир сложных тел или мир природы и царство бесформенной материи. Возможно и обратное движение — по восходящей, — образующее «духовный круг». Образ круга и движения по окружности в философии Фичино вообще доминирует. Круговое движение — самое простое и самое совершенное, потому что оно, во-первых, бесконечно, а во-вторых, единственное, которое не является в полном смысле движением (в любой вращающейся сфере имеется неподвижная ось, благодаря чему ее вращение допустимо рассматривать как стремление к покою). Абсолютным кругом является Бог, поскольку начинается и заканчивается в себе самом, ангел — двойной круг, душа — тройной и т. д. И весь мир в целом не стремится к Богу по прямой линии, но вращается вокруг него подобно сфере. Сила, связующая этот упорядоченный и гармонизированный мир, именуется любовью. «Один и тот же круг, ведущий от Бога к миру и от мира к Богу, называется тремя именами. Поскольку он начинается в Боге и к Богу влечет — красотой; поскольку, переходя в мир, захватывает его — любовью; а поскольку, вернувшись к создателю, соединяет с ним его творение — наслаждением»⁵⁹.

Мы без труда обнаружим в философии Фичино все необходимые признаки ренессансной культуры. Во-первых, само возрождение античности. Причем Фичино не только вводит в культурный обиход целые пласты забытой или оттесненной на периферию античной мысли, не только тексты возвращает к жизни, но и воплощенную в этих текстах программу поведения: он строит по Платону и философию и жизнь. Во-вторых, высокое и восторженное представление о человеке, который уподобляется Богу своим творческим даром, своей властью над материей и способностью перестраивать природный мир. И нако-

нец, пронизывающий всю философию Фичино эстетизм, представление о мироздании как о совершенном произведении искусства, о Боге — как высшем художнике и о человеческой способности творить красоту — как высшем проявлении человечности.

Можно указать еще на один признак принадлежности философии Фичино к ренессансной культуре, которого нам до сих пор не пришлось касаться. Картина мира, созданная Фичино, чрезвычайно динамична, все здесь подвижно и перетекает друг в друга, все пронизывают токи нисходящих и восходящих движений. Вместе с тем всякое движение, будучи в конечном счете движением круговым, стремится к покою, и чем более оно благородно и совершенно, тем ближе с ним соприкасается. Высшим же принципом движения является полный и абсолютный покой. Эта картина мира словно дает философское обоснование ренессансному представлению о красоте. Художественный образ в искусстве Возрождения и прежде всего в живописи и скульптуре строится как остановленное на полном взлете движение, движение, ничего не утратившее в своей динамической мощи и вместе с тем без остатка выразившееся не в длительности, а в моменте. Ренессансная красота всегда обращена ко времени, но сообщает ему свойства и качества вечности.

Основной пафос философии Фичино — пафос «примирения» идей. Он первым заговорил о «всеобщей религии», по отношению к которой все исторические формы религиозности являются частным вариантом и выражают какую-то одну из сторон универсальной истины. Он пытался воссоединить античную философию и христианство. И это для него главное. Основой для соединения служит неоплатонизм, уже сыгравший подобную роль в первые века распространения христианства, — философия Фичино прямо продолжает, эксплицируя его, процесс слияния культур, начатый, но не завершенный христианской древностью.

Философия Фичино оказала существенное влияние на художественную культуру Возрождения, ею в той или иной мере вдохновлялись Ариосто и Тассо, Боттичелли, Рафаэль и Микеланджело. В то же время воздействие ее на философскую традицию чрезвычайно ограничено: можно указать на Джованни Пико делла Мирандола, младшего современника Фичино, на Джордано Бруно, вот, пожалуй, и все. С XVII в. началось забвение: философия Европы училась у Платона и Плотина, не вспоминая того, кто вернул их к жизни. Помнили о Фичино только профессиональные историки философии, но и они не замечали у него никакой особенной философской глубины и значительности. Фичино был философом не для философов, а для поэтов и художников. Как этот факт понимать? Как еще одно указание на границы ренессансной культуры. Чем дальше мы отходим от ее ядра, от эстетической деятельности, тем сильнее размывается ее специфика. Ренессансного естествознания не существует, но и существование ре-

нессансной философии оказывается под вопросом. Вернее, так: она есть, и философия Фичино тому бесспорное доказательство, но есть постольку, поскольку и философия может быть не только продуктом интеллектуальной деятельности, но и средством эстетического освоения мира и формой выражения творческой эмоции. В той или иной мере это свойственно любой философской системе, но у Фичино всякая мера превзойдена, что превращает его философию в факт культуры Возрождения и одновременно лишает ее собственно философской перспективы.

IV. ИСТОРИЯ

ВКЛАД Возрождения в историю и историческое сознание больше, чем в философию, и связан он прежде всего с изменением исторической периодизации. Это может показаться странным, ведь периодизация есть нечто вполне условное, скорее язык описания, чем объективная характеристика самой истории. Именно поэтому, однако, чрезвычайно интересна и показательна история самих периодизаций — она позволяет проследить изменение исторического сознания в его наиболее глубоких и фундаментальных компонентах.

Средневековая историография использовала несколько периодизаций (в том числе по мировым монархиям и по возрастам мира), но главным для нее было деление истории на две части: на время до пришествия Христа и на время после пришествия, которое продолжается в настоящем и которому суждено длиться до Страшного Суда. Для ренессансной гуманистической мысли история состоит из трех частей: древности, «среднего» времени и настоящего — введение одного дополнительного звена резко меняет всю картину истории.

Во-первых, обращение к древности как высшему культурному образцу и отрицание более близкого прошлого как времени культурного упадка сообщает самому представлению о прошлом невиданную прежде глубину. Средневековые отвергло язычество, но не отвергло Рима. Рим продолжал существовать, несколько иной, этого нельзя было не заметить, но в основном прежний. Продолжала существовать Римская империя, теперь она называлась Священной и императоры носили другие имена, но и Карл Великий и все сменявшие его Людовики и Людовиги, Оттоны и Генрихи выводили легитимность своей власти из прав и прерогатив древнеримской империи. Право оставалось римским, латинским оставался язык, венчание императоров по-прежнему совершалось в Риме и, как и раньше, в Риме

был сенат. Петрарка, а вслед за ним другие гуманисты впервые заметили, что прежнего Рима нет, от него осталось только имя и величественные руины, и в Италии давно наступило другое время и все стало другим⁶⁰. Это «другое» им очень не нравилось, им хотелось бы вернуть прежнее, но воскресить можно лишь то, что умерло. «Умер великий Рим», — с осознания этого факта начинается ренессансный историзм, начинается вообще историческое отношение к истории.

Это не так мало — осознать, что чье-то время закончилось. Античность при всем ее внимании и интересе к истории, при том, что у нее на глазах уходили в прошлое Карфаген и этруски, так и не смогла это осознать. Единственное прошлое, не совпадающее по смыслу и содержанию с настоящим, которое она знала — это прошлое мифа, это три века богов и героев, предваряющие нынешний век, «железный».

Благодаря тому, что фактом сознания стало представление об исторической завершенности, о конце и пределе, резко изменились и отношения прошлого с настоящим. Для мифологического сознания прошлого как такового нет, вернее, нет границы между прошлым и настоящим, между смертью и жизнью, прошлое не уходит безвозвратно, оно продолжает жить. Уход Рима из жизни провел резкую границу между двумя временами: прошлое впервые, собственно говоря, и было помыслено как прошлое, как нечто, лишенное актуального бытия. Тем самым впервые возникла возможность исторического взгляда на прошлое.

Конечно, для ренессансных гуманистов постоянное значило больше переменного. Они считали, что человек не меняется, меняются человеческие обычаи, нравы, учреждения и установления. Меняется, например, язык, даже вечная латынь иная у Цицерона и иная у Квинтилиана. Текстология, т. е. комплекс приемов по извлечению исправного текста из-под груды искажений и прибавлений, была известна уже античности — и Петрарка, проделав текстологическую работу над «Историей Рима» Тита Ливия, прямо продолжил александрийских грамматиков. Но вот исторической критики текстов античность не знала, именно Ренессанс ввел в обиход понятие филологического анахронизма и развернул работу по атрибуции текстов (а также по разоблачению ложных атрибуций). Венцом ее стало «Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина»: его автор, Лоренцо Валла, путем филологического анализа доказал, что язык, на котором «грамота» написана, не мог существовать в IV в. После этого сделались возможными и филологическая критика Священного Писания (Эразм Роттердамский), и восстановление в своем истинном облике римского права (Франсуа Бодуэн и Жан Боден).

Заметим, что в эпоху античности и еще в большей степени в средние века понятие авторства соединялось с понятием авторитета. В средние века существовало множество сочинений, утративших имя

своего создателя и присоединенных к корпусу произведений, освященному каким-нибудь знаменитым именем. Историческая критика текста восстановила или, быть может, впервые установила неразрывную связь между творцом и творением, поместив того и другого в исторически определенное пространство и время. Проблема атрибуции может возникнуть и вне исторического взгляда на прошлое, но разрешена вне его быть не может.

Настоящее, историческое настоящее, изменилось в эпоху Возрождения не менее значительно, чем прошлое. Оно, опять же впервые, предстало как эпоха, т. е. как некий отрезок времени, имеющий определенные границы и обладающий определенным содержанием. Ни по поводу границ, ни по поводу содержания у гуманистов споров не было: свою эпоху они считали временем подъема свободных искусств и возрождения подлинной образованности, а начало ее связывали в изобразительном искусстве с именем Джотто, а в литературе — с Данте или Петраркой. Отношение к настоящему как самостоятельному историческому периоду тоже было новацией впечатляющего масштаба и тоже свидетельствовало о возникновении нового качества исторического мышления: настоящее должно было не просто отодвинуться от прошлого, оно должно было отодвинуться от самого себя, разделиться с субъектом истории, обрести предметность и тем самым создать почву для исторической самооценки. Здесь нас интересует не точность этой оценки, а сама ее возможность — немыслимая, пока прошлое условно подавляет настоящее. Для средневекового историка настоящее — это ухудшенное подобие прошлого, а сравнение прошлого и настоящего — лишний аргумент в пользу того, что мир продолжает двигаться к своему концу, чему свидетельством все более открытое торжество пороков и повсеместная порча нравов. («Никогда мир не был хуже, чем сейчас, никогда не был более заражен пороками, и особенно теми, что всего ненавистнее Богу», — это слова итальянского хрониста XIV в. Маттео Виллани, но под ними мог бы подписаться любой средневековый хронист.) Ничего подобного историческому оптимизму гуманистической мысли средние века не знали и не могли знать.

Изменение отношения к настоящему меняет и отношение к будущему. Меняет в двух аспектах. Во-первых, появляется представление об историческом прогрессе, который может не быть постоянным, у которого могут быть сбои и остановки, который может сменяться периодами упадка, но который во всяком случае есть, чему служат доказательством время самой гуманистической культуры и достигнутый в это время величайший прогресс искусств и наук. Отсюда недалеко до утверждения прогресса не относительного, а абсолютного — до сознания своего превосходства не только над средневековьем, но и над античностью. Предпосылки к тому, во всяком случае, возникают, и они вскоре, уже в XVII в., у Френсиса Бэкона и французских «новых», бу-

дуг реализованы. Средним векам представление о прогрессе было абсолютно чуждо, но и античность с цикличностью ее исторического мышления, с ее «великими годами», все возвращающими к началу, с ее взглядом на историю как на движение от «золотого» века к «железному» этого представления не знала.

Во-вторых, создается почва для сознательного и целенаправленного воздействия на будущее. Если время, в которое ты живешь, обладает особым смыслом, то этот смысл можно сделать содержанием собственной деятельности, помочь времени в его усилиях породить новое. Будущее тем самым предстает как такой временной отрезок, по отношению к которому возможно рациональное планирование и в который можно вторгаться человеческой инициативе.

Эти немаловажные сдвиги в самих основах исторического сознания давали о себе знать, в частности, и в повышенном интересе ренессансных гуманистов к истории как сфере знания. Уже Петрарка пишет историю Рима в лицах — «О преславных мужах», и Боккаччо дополняет ее жизнеописаниями знаменитых женщин. Леонардо Бруни, гуманист второго поколения, создает «Историю флорентийского народа», ее продолжает Поджо Браччолини, потом и другие, в том числе Макьявелли. Нефлорентийские гуманисты пишут истории своих городов. Пишут они и мемуары, составляют жизнеописания государей и поэтов. В общем, трудно назвать такого гуманиста, который не был бы историком.

Наиболее распространенный взгляд на роль и значение ренессансного этапа в оформлении истории как собственно научной дисциплины сводится к следующему⁶¹. Во-первых, возникает иное отношение к источникам: о критике источников как последовательном методе пока говорить еще рано, но появился критический подход, ушло в прошлое то слепое доверие к тексту, то преклонение перед авторитетом, которые так характерны для средневековой историографии. Во-вторых, история под пером гуманистов решительным образом секуляризуется: устраняется средневековый провиденциализм, т. е. подход к истории как реализации божественного плана и воплощению божественной воли, причины исторических событий ищут теперь не вне истории, а в ней самой. Наконец, история риторизируется: т. е. она не только пишется (как один из литературных жанров) с учетом риторических норм стиля, но и осмысливается в соответствии с набором риторических парадигм, отражающих определенные нормы и антинормы поведения. Иными словами, она вновь берется исполнять ту роль, которая была ей доверена античностью — роль «наставницы жизни», своего рода иллюстрации к максимам моральной философии. История и в средние века продолжала заниматься и воспитанием, и просвещением; другое дело, что примеры, которые преподносили читателю средневековые истории, были примерами справедливого и неотвратимого суда, примерами кары и воздаяния. Ренессансные историки видели в том, что они опи-

сывали, примеры иного толка: примеры того, как воспитывается, возвращается и сохраняет себя добродетель, примеры стойкости в борьбе с изменчивой фортуной, примеры гражданской доблести и свято исполненного долга, — это существенно иная этика, более светская и более социальная, но в любом случае этика и только этика.

Таков первый этап ренессансной историографии, связанный с деятельностью итальянских гуманистов XV в. Этап следующий и наивысший, как правило, соотносится с именами итальянцев Макьявелли и Гвиччардини, француза Бодена; главной его особенностью по сравнению с предыдущим этапом считается перенос интересов с этики на политику. Макьявелли выразил этот поворот исторической мысли совершенно определенно. В начале своих «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» он пишет, как изумляет его то обстоятельство, что единственной сферой деятельности, не затронутой влиянием античности, оказалась для современных людей политика. В искусстве, юриспруденции, медицине античность — непререкаемый авторитет, но «как только дело доходит до учреждения республик, сохранения государств, управления королевствами, создания армии, ведения войны, осуществления правосудия, укрепления власти, то никогда не находится ни государя, ни республики, которые обратились бы к примеру древних. Я убежден, что происходит это... от недостатка подлинного понимания истории, помогающего при чтении сочинений историков получать удовольствие и вместе с тем извлекать из них тот смысл, который они в себе содержат»⁶². История может научить доблести, но главное, чему она учит, — как управлять государством, как уберечь его от ударов судьбы, как сохранить и усилить власть.

Мы к Макьявелли еще вернемся, но прежде необходимо проделать операцию, которую мы уже не раз осуществляли: выявить в этих историографических положениях то, что имеет отношение к ренессансной культуре. Отделить, иными словами, ренессансное начало от того, что обязано своим возникновением развитию и плавной модификации существующих до и вне Возрождения мыслительных установок. Возьмем в качестве фона франко-бургундскую школу историков, параллельную во времени гуманистической историографии (это XV — начало XVI в.), но в отличие от нее никак с культурными импульсами Возрождения не связанную. Эта школа представлена заметными именами: Жорж Шателен, Оливье де Ла Марш, Филипп де Коммин.

Сравнение показывает, что бургундские историки в отличие от итальянских к критике источников не стремились и достоверность понимали в традиционно средневековом духе — как воспроизведение наиболее авторитетной точки зрения (впрочем, и ренессансная критика началась со смены авторитета). Секуляризация затронула бургундцев, безусловно, не столь ощутимо, как итальянцев, но провиденциализм в понимании Жоржа Шателена также уже совсем не тот, что в понимании Оттона Фрейзингенского. Надо заметить, что процесс се-

куляризации начался в историографии задолго до XV в. и являлся одним из показателей того нарастания натуралистических тенденций, того повышенного интереса к опыту, без которых нельзя себе представить эпоху позднего средневековья. Что касается содержания и смысла истории, то и для франко-бургундской школы основное, что история дает – это уроки благородства и доблести (Жан д'Отон, к примеру, пишет свою хронику царствования Людовика XII с тем, чтобы «благие деяния достойных почести людей послужили им самим во славу и стали бы примером, указующим путь чести для тех, кто пожелает им следовать»)⁶³. Разумеется, это другие благородство и доблесть, чем у итальянских гуманистов, рыцарские, а не гражданские, как и риторика, скажем, того же Шателена – другая, не восходящая прямо к античной, опосредованная средневековой традицией, но все это не отменяет того факта, что в принципах подхода к историческому материалу, в приемах его осмысления и обработки у итальянцев и бургундцев наблюдается некоторое сходство. Это становится особенно очевидным, если принять во внимание, что и эволюция исторической мысли в обоих случаях идет в одном и том же направлении: франко-бургундская школа в лице Коммина одновременно с итальянской или даже чуть раньше приходит к пониманию истории как своего рода учебника политической мудрости.

Осмысляя истоки исторических событий, Коммин – и здесь мы также излагаем некую уже известную точку зрения; можно сослаться, к примеру, на статью, сопровождающую русский перевод его «Мемуаров», – не использует традиционные для средневековой историографии категории справедливости, порядка, согласия, общего блага как категории отвлеченные и не поддающиеся проверке. Побудительную причину всех человеческих действий он ищет в стремлении к личной выгоде, к удовлетворению вполне эгоистических страстей и желаний. Без учета этого фактора невозможна успешная политическая деятельность: неслучайно поэтому идеальный государь для Коммина – государь не справедливый, а мудрый, не тот, кто руководствуется абстрактными нормами добра и зла, а тот, кто исходит из присущих людям свойств и склонностей. Для такого реально мыслящего правителя мораль не является универсальным критерием не только в оценке положения дел, но и в планировании собственной деятельности. Результаты этой деятельности, конечно, подлежат моральной оценке, но полностью ею не исчерпываются; наряду с этическим имеется и прагматический критерий. Трижды в «Мемуарах» Коммин повторяет на разные лады свой излюбленный афоризм: честь достается тому, кто выигрывает.

Сходства с некоторыми наиболее известными идеями и установками Макьявелли нельзя не заметить. Среди них – ориентация на «действительную, а не воображаемую правду вещей», т. е. возведенный в программу отказ подходить к истории с разного рода умозрительными

конструкциями. Понимание социальной и исторической действительности как борьбы воли и интересов, оценка политического действия по его результатам, наконец, отделение политики от морали, превращение политики в самодовлеющую сферу значений с совершенно автономным механизмом критериев. Разумеется, у Макьявелли мы имеем дело с системой, тогда как у Коммина всего лишь с тенденцией, но для того чтобы тенденцию превратить в систему, не требуется революция в культуре — нужен лишь более сильный и смелый ум.

Здесь мы в очередной раз встречаемся с проблемой границ Возрождения. В том, что Макьявелли всецело принадлежит ренессансной культуре, никто никогда не сомневался. В случае с Коммином уместно говорить о своеобразном иммунитете к культурным влияниям, как рыцарским, так и гуманистическим, но от какого-либо соучастия в культурном процессе Возрождения французского историка надежно ограждало стойкое равнодушие ко всякой книжной мудрости и книжному слову. При этом идеи, которые оба историка формулируют, поражают своей близостью. Конечно, они не тождественны, но в принципе несомненное различие между Макьявелли и Коммином (как и вообще между итальянской и бургундской историографией XV в.) можно объяснить несходством местных историографических традиций, причинами скорее эмпирическими, чем общекультурными. Тогда стремление возродить классическую древность оказывается чем-то факультативным и почти эфемерным, характеризующим итальянский вариант культуры, а не культуру Возрождения в целом, указывающим не на суть культуры, а в лучшем случае на ее стилистику.

Если же это не так, то все, что сближает итальянскую и франко-бургундскую историографию, не является специфически ренессансным. Мы в данном случае имеем дело с той же ситуацией, которую наблюдали в области философской мысли: средневековая культура не только не отмирает с возникновением культуры Возрождения, но даже не консервируется. Она продолжает развиваться, она разворачивает те потенции, которые выявились в ней еще до всякого контакта с иной культурой. К потенциям такого рода принадлежат и установка на секуляризацию, и своеобразный натурализм, который выражается в стремлении опереться на опыт и прагматическом подходе к целям и ценностям. Можно предположить, что к числу таких же потенций относятся и автономизация политики, во всяком случае она прямо соотносится с ориентацией на практику. Средневековая и ренессансная историческая мысль до определенного момента движутся в одном направлении или, другими словами, ренессансная историография в ряде аспектов непосредственно продолжает средневековую.

Так как же все-таки быть с Макьявелли? В чем же заключается собственно ренессансное ядро его политической и исторической мысли? Конечно, не в его пресловутом нравственном релятивизме. Да, Макьявелли объявил цель оправданием средства и этому обязан своей

репутацией «наставника тиранов» и беспримерной и почти всегда скандальной славой. Но как раз эта идея носилась в воздухе: Коммин — лишь один из примеров, иезуиты — другой и много более яркий, но и Коммин пришел к своему излюбленному афоризму о победителе, которому всегда воздают честь, и иезуиты выработали свою казуистику без всякого влияния Макьявелли. Последний обобщал общественную практику, иезуиты ее воплощали, просто Макьявелли обобщал ее как никто другой, имея интеллектуальную смелость додумывать до конца свои идеи и смелость нравственную — формулировать их, никак не смягчая.

Макьявелли принадлежит Возрождению и его выражает, потому что совсем иначе, чем Коммин, относится к историческому времени, прежде всего к своему времени, к настоящему. Он уже утратил исторический оптимизм, свойственный первым поколениям гуманистов. Ситуация стала другой: Макьявелли был свидетелем тяжелых испытаний, выпавших на долю его родной Флорентийской республики, свидетелем кануна ее окончательной гибели, свидетелем итальянских войн и раздела Италии между Францией и Испанией. Для оптимизма попросту не оставалось больше почвы и политический прогноз Макьявелли поэтому весьма мрачный. Но сохранилось, более того, окрепло или, может быть, впервые по-настоящему оформилось отношение к истории как веществу предельно пластичному, а к деятельности в истории — как творчеству. Это творчество во времена благоприятные может быть коллективным — так было в республиканском Риме, где историю творил народ. Оно может быть индивидуальным — таково оно в современной Италии, где только самодержавный государь, так считал Макьявелли, может подчинить себе ход истории. Важно подчеркнуть, что речь в «Государе» идет именно об этом: не о банальном и примитивном захвате власти, а об овладении историей, ибо главный противник макьявеллиевского самодержца — не другой самодержец, не другой претендент на власть, главный его противник — судьба. Именно с судьбой он сходится в беспощадном единоборстве. «Натиск лучше, чем осторожность, ибо фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать — таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина, — подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают»⁶⁴.

В созданной Макьявелли картине политической деятельности, где все происходит на грани предельного риска, где каждый неверный шаг грозит срывом в пропасть, на стороне фортуны — слепая и стихийная сила, на стороне человека — разум. Но этого мало, нужна еще воля, та способность, которая у Пико делла Мирандола поднимает человека выше ангелов. Воля государя гнет и ломает историю, впечатывая в нее его образ. По отношению к истории государь выступает как художник: ее пластичной и пассивной материи он придает фор-

му. Но он художник и по отношению к себе: он творит из себя исторического деятеля. Его деятельность есть в конечном итоге деятельность эстетическая: он подходит к истории как скульптор к глыбе мрамора, государство под его резцом превращается в произведение искусства.

Почти все, что разделяет Коммина и Макьявелли, можно отнести на счет индивидуального склада мышления или, скажем, особенностей региональной историографической традиции. Все, кроме одного: кроме подхода к истории как к эстетическому объекту. Это не индивидуальный, а именно культуруобразующий принцип, ибо он лежит в некой глубинной основе всех интеллектуальных построений Макьявелли и, будучи изначальным, не продуман им, не осознан и не сформулирован. В этом и состоит ренессансность исторической мысли Макьявелли: в понимании истории как эстетики. Дело, разумеется, не в том, что историю следует писать красиво (против риторической красоты Макьявелли решительно протестовал, притом что и его предельно лаконичному стилю нельзя отказать в своеобразной красоте); дело в том, что смысл истории составляет формообразующая деятельность индивида. Нечего и говорить, что процесс, посредством которого Чезаре Борджа, в общем довольно заурядный политический интриган (каким он предстает в дипломатических донесениях того же Макьявелли), превратился в идеального государя, есть процесс всецело эстетический. Таким идеальным государем для Макьявелли никогда не мог бы стать Людовик XI, любимый герой Коммина. Конечно, Макьявелли знал и признавал, что умение быть лисой не менее важно для государя, чем умение быть львом, но это в теории, а на деле лисицы ему не нравились и никак не мог понравиться Людовик: в нем не было красоты и Фортуна он покорял не так, как мужчина покоряет женщину. Можно сказать, что историческая концепция Макьявелли представляет собой некий вариант неоплатонизма, перенесенный на почву истории. Историческая материя у него бесконечно изменчива и непостоянна, человек противопоставляет ей собственную изменчивость, собственную протейистичность. Одно лишь в нем должно быть непоколебимо как гранит — воля. И если воля торжествует, то безграничный исторический динамизм отливается в эстетические (а следовательно, и политически) совершенные формы. Пример тому — Древний Рим. Это как бы космос истории, вознесенный над ее бушующим хаосом.

Разумеется, Макьявелли, как всякий гениальный мыслитель, уникален, но отчасти и благодаря его гениальности в нем выявились те черты ренессансного отношения к истории, которые трудно различить у историков, менее оригинальных, крепче скованных традиционными схемами. Однако отрицать наличие этих черт нельзя, и после Макьявелли они проявят себя вполне определенно: и у Франческо Гвиччардини в его «Истории Италии», и у Томаса Мора в его «Истории Ри-

чарда III», и даже у теоретиков «государственного интереса», представляющих самую влиятельную политологическую школу в Италии второй половины XVI в. Ни секуляризация истории, ни понимание ее как «наставницы жизни» (в том числе и в плане жесткой политической прагматики), ни нежелание слепо следовать авторитету, ни повышение иерархического статуса истории среди других наук, ни, наконец, торжество рационального метода специфическими свойствами ренессансной исторической мысли не являются. Критерий здесь один: пока история воспринимается как искусство, перед нами Возрождение. Если такой подход или элементы такого подхода, или хотя бы его возможность отсутствуют, Возрождение здесь еще не началось или уже закончилось.

V. ИСКУССТВО

С ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫМ искусством и архитектурой связаны наивысшие художественные достижения Возрождения. Литература также представлена великими именами, но странным образом величайшие из великих находятся на границах, исторических и логических, этой эпохи: Данте — ближайший канун, Петрарка и Боккаччо — самое начало, а Тассо, Шекспир и Сервантес уже возвещают о конце. Зенит Возрождения фигур подобного мирового масштаба не породил. В живописи, скульптуре и архитектуре дело обстоит иначе: все их развитие в эту эпоху как бы подчинено стремлению к высшей точке, и именно на вершине, в момент полного и абсолютного тождества культуры с самой собой, открывается поле деятельности для величайших гениев. Леонардо, Рафаэль, Микеланджело, Тициан находятся в отличие от Петрарки и Шекспира не на границах, а в смысловом и историческом центре культуры, поэтому культура может высказаться в них со всей возможной определенностью.

Искусство имеется в первую очередь в виду, когда Возрождение характеризуется как время расцвета культуры — характеристика банальная, но в ней есть некоторый теоретический смысл. Дело не в изобилии талантов (действительно беспримерном), дело в том, что эти таланты поставили себе целью достижение высшего художественного совершенства и цель эту считают достигнутой (а с ними соглашаются и современники, и потомки, вплоть до весьма отдаленных). Живопись данной эпохи лишена исходного для Возрождения культурного импульса: она не располагает античным образцом (античная живопись впервые стала известна после раскопок Помпеи в XVIII в.) и ориентацию на абсолютную модель ей заменяет ориентация на абсо-

лютный результат (а в более узком смысле отсутствие собственной модели компенсируется наличием модели в архитектуре и скульптуре — здесь ищут и находят сведения об организации пространства и изображении тела в античном искусстве).

Эта эпоха талантов решительным образом изменила социальный статус художника. Во-первых, она дала ему лицо. Средневековый художник — абсолютный аноним, очень редко мы знаем его имя, но и в этом случае только имя. Ничего удивительного здесь нет, как нет ничего удивительного в том, что мы не знаем имен плотников, сукноделов, шерстобитов, красильщиков — иконописцев и строителей шли по одному разряду с ними, входили в тот же или соседний цех, считались ремесленниками и никем больше. Художник Возрождения — это уже персона, он стремится к славе и, завоевав ее, умеет ею пользоваться, перед ним заискивают сильные мира сего, он на равных держит себя с князьями и монархами, и те по достоинству ценят его труд (император Фридрих III пожаловал графское достоинство Джентиле Беллини, папа Иннокентий VIII — Мантенье, император Карл V — Тициану и он же возвел в кавалеры ордена Сант-Яго Леоне Леони и Баччо Бандинелли). Дюрер писал из Венеции в родной Нюрнберг: «Здесь я — господин, дома — прихлебатель». Изменилось отношение к художнику, но изменился и он сам: разностороннее образование теперь для него не редкость, как не редкость и родовитость — и Филиппо Брунеллески, и Леон Баттиста Альберти происходят из заметнейших и знатнейших флорентийских семейств. С литератором художник в пределах Возрождения в социальном престиже так и не сравнялся, но во всяком случае поставил себя совершенно иначе, чем два-три века назад.

И, наконец, именно в этой среде, среде художников и зодчих, оформился и утвердился один из самых ярких и привлекательных культурных образов Возрождения — образ «человека универсального». Люди разнообразных дарований появлялись всегда; может быть, в XV—XVI вв. их было больше, увеличилась их, так сказать, плотность на единицу времени и интересы стали более разнообразными — не это важно. Важно, что впервые универсальность дарований и способностей была осмыслена как культурная ценность. Причем сама по себе, вне непосредственного результата, вне прямой реализации. Разумеется, была и реализация, и самый яркий тому пример — творчество Микеланджело, живописца, скульптора, архитектора и поэта, творчество, поражающее не только своей высочайшей художественностью, но и своей мощью, усилием, в нем воплощенным, даже чисто физическим. Это — универсальность, для которой вообще нет преград, в том числе и преграды собственной телесной ограниченности (известно, что потолок Сикстинской капеллы Микеланджело расписывал в одиночку, без помощников, — и погубил зрение, поскольку работать приходилось лежа на спине, с запрокинутой головой).

Однако для культуры Возрождения не менее, если не более, характерен пример обратного смысла — Леонардо да Винчи, которому универсальность, как представляется, скорее мешала. Созданные им памятники и скульптуры останавливались на стадии глиняных макетов, картины — на стадии эскизов, картонов, первоначальных подмалевок, фрески очень быстро начинали осыпаться (судьба «Тайной вечери») и краски на них выцветать, его гениальные интуиции в области естественных наук — а он, как считается, предвосхитил множество открытий в палеонтологии, мелиорации, гидравлике, астронавтике и т. д. — не могли быть ни освоены, ни оценены при тогдашнем уровне научной и технической мысли. В итоге от всего разнообразного и поистине титанического творчества Леонардо, который никогда не переставал работать и работал не меньше Микеланджело, мы имеем в качестве чего-то законченного и сохранившего свою законченность только «Джоконду». Характерен анекдот, рассказанный Джорджо Вазари. Получив от папы Льва X заказ на небольшую картину, изображающую младенца Христа, Леонардо тут же начал экспериментировать над составом лака (которым покрывают уже законченную картину). Папа, услышав об этом, воскликнул: «Увы, этот человек ничего не сделает, ибо он думает о конце прежде, чем приступить к началу»⁶⁵. Усилие прилагается не менее мощное, чем в случае с Микеланджело, но у Леонардо оно как бы пропадает вхолостую. Современников это, однако, не слишком смущало. «Вазари усматривает... самое необыкновенное и характерное для творческой личности Леонардо не в том, что тот сделал, а в том, чего Леонардо не сделал, не довел до завершения или только задумал»⁶⁶.

Для искусства Возрождения главными по давней традиции, восходящей к классическим работам Вельфлина, считаются две характеристики. Первая — так называемое «подражание природе», своего рода реалистическое основание, особенно заметное в сравнении со средневековым искусством, которое не стремилось к воспроизведению природных форм. Этот своеобразный «реализм» Ренессанса в свою очередь выводится из пристального интереса к закономерностям природы. Художники и скульпторы Возрождения с энтузиазмом предаются анатомическим штудиям, изучают строение скелета, работу мышц и сухожилий, занимаются геометрией и оптикой. Однако подражание природе, к которому художники Возрождения часто и настойчиво призывают, не делает их реалистами ни в современном смысле слова, ни тем менее в том смысле, в каком часто говорят о реализме фламандской школы, складывавшейся параллельно во времени искусству Ренессанса. Никакой «грубой» природы, никаких купцов, ремесленников, батраков, никаких трактиров и ярмарок мы у художников Возрождения не найдем. Никакого интереса к быту и этнографии, к приземленной и натуралистической детали, что, напротив, в изобилии встречается у Яна ван Эйка или Питера Брейгеля. Природа допускает-

ся в произведение ренессансного стиля лишь очищенной и облагороженной, из хаоса реальных форм как бы дистиллируется форма идеальная, высшим образцом и воплощением которой становится прекрасное человеческое тело. Этот императив красоты, вытекающий из гармонического единения реального и идеального, материального и духовного — вторая традиционная характеристика искусства Возрождения.

Научной основой, которая обеспечивает результативность ориентации ренессансного искусства на опыт и практику, при таком подходе признается линейная перспектива как единственный математически строгий способ передачи на плоскости трехмерного пространства⁶⁷. Это положение, однако, весьма сомнительно и с исторической и с теоретической точки зрения. Согласно стандартной исторической схеме изобретателем перспективы в живописи считается Филиппо Брунеллески; он действительно в двадцатые годы XV в. создал две картины, вернее, два приспособления, комбинирующие живописные приемы с системой зеркал и дающие перспективный обзор баптистерия и дворца Синьории во Флоренции. Затем, десятилетие спустя, эксперименты Брунеллески обобщил в трактате о живописи Леон Баттиста Альберти, а в восьмидесятых годах Пьеро делла Франческа в трактате «О живописной перспективе» дал этому открытию математическое обоснование. Практика шла в ногу с теорией: многие считают исходной точкой Возрождения в живописи 1427 год, начало работы Мазаччо, друга Брунеллески, над фресками капеллы Бранкаччи во флорентийской церкви Санта Мария дель Кармине — первой живописной работы, где принцип линейной перспективы проведен осознанно и последовательно⁶⁸. За Мазаччо последовали другие, увлеченность флорентийских художников новым живописным приемом становилась притчей во языцех (Паоло Учелло, например, ради перспективы забывал о жене и на все ее укоры твердил одно: «О, какая сладостная вещь, эта перспектива!»). К концу XV в. новая метода завоевывает всю Италию, а затем всю Европу.

Не все в этой схеме, однако, соответствует действительности. Во-первых, открытие не было таким уж внезапным. Элементы перспективности в итальянской живописи присутствуют уже на очень ранних стадиях и постепенно нарастают: Пьетро Каваллини в конце XIII в. возрождает античный метод оптического освоения пространства, так называемую «аспективу» (все сходящиеся линии пересекаются не в точке, а на вертикальной прямой), а начиная с Джотто и на всем протяжении XIV в. активно используется «угловая перспектива» (у линий имеется несколько точек схода). Параллельное движение в том же направлении можно заметить и в других национальных школах, у фламандцев, к примеру. Вся научная база, из которой исходят ренессансные теоретики перспективы, Тосканелли, Альберти, Пьеро делла Франческа, была выработана за хронологическими границами Возро-

ждения, в высокой схоластике (Роберт Гроссетест с его трактатом «О свете или о начале форм» и Роджер Бэкон). В XIV в. имели широкое хождение различные сочинения на этот предмет, например, трактат Вителло «Десять книг о перспективе», а в конце века, в годы молодости Брунеллески, пользовался известностью трактат «Вопросы перспективы» Бьяджо Палакани из Пармы. Правда, все эти сочинения к живописи отношения не имели, перспектива в них рассматривалась как раздел оптики, и действительным новаторством ренессансных теоретиков явилось перенесение оптических закономерностей в сферу изобразительного искусства и общих правил построения изображения, но это новаторство относительное: «Миф об изобретении перспективы — один из мифов о начале, которыми так увлекалось раннее Возрождение, начале всех наук и всех искусств»⁶⁹.

Во-вторых, выясняется, что даже наиболее представительные для живописи Возрождения художники не всегда и не во всем закону перспективы следовали. Нарушений очень много. Они есть в «Тайной вечере» Леонардо, где интерьер и персонажи измерены как бы двумя разными мерами; они есть в «Афинской школе» Рафаэля, где имеются две точки схода и два горизонта; они есть в «Страшном Суде» Микеланджело, где размеры фигур по мере удаления не уменьшаются, а возрастают. Нелепо предполагать, что эти гениальные художники не могли освоить набор вполне элементарных приемов, — их нарушения не от неумения, а от намерения. Простое уравнение: «перспективность» значит «ренессансность» — явно не работает.

Что же касается естественности и «реалистичности» перспективного изображения, то эти его гипотетические свойства также представляются весьма сомнительными. По мнению П.А. Флоренского, самого последовательного критика перспективной живописи, для того чтобы говорить о соответствии всех точек изображаемого предмета со всеми точками изображения, необходимо соблюдение целого ряда условий (таких, как нулевая кривизна и гомогенность пространства, неподвижность наблюдателя, его монокулярность, редукция всех психофизических процессов, сопровождающих акт зрения и т. д.)⁷⁰, и само наличие такого рода условий доказывает, что перспективность не есть гарантия реализма, это язык, в высшей степени условный и символический, «художественная ценность коего подлежит особому обсуждению». Рождается перспективность, когда «священная метафизика общего народного сознания разьедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкой зрения»⁷¹. Перспективность, по Флоренскому, лучший показатель такого мироотношения, в основе которого лежит самодовлеющая субъективность, механицизм и хищническое отношение к жизни. Напротив того, средневековое искусство построено на созерцательно-творческом мироотношении, оно воспринимает мир как объективную и автономную реальность, не зависящую от воли субъекта.

Прямая перспектива — это действительно некая условность, к которой и зрителя и художника приходится приучать. Дети, например, не рисуют в системе прямой перспективы, поскольку так мир не видят. Они приучаются к восприятию перспективных изображений постепенно, как постепенно, в XIV–XV вв., приучались к нему Италия и Европа. В наше время этот процесс зрительного обучения облегчается тем, что современного человека изображения такого рода обступают со всех сторон. Мы привыкли не обращать внимание на разницу между реальной зрительной картиной и фотографическим изображением, а разница эта весьма значительна.

Теоретически возможны два принципиально несхожих метода передачи зрительного восприятия на плоскости — в соответствии с двумя стадиями, из которых состоит процесс зрительного восприятия (но которые в реальном акте зрения совпадают)⁷². Первая стадия — возникновение на сетчатке глаза образа, двумерного и не содержащего никакой информации о расстоянии между глазом и предметом. Вторая стадия — переработка этого образа механизмами сознания, преобразующими его в трехмерный и наделяющими признаками глубины. Первой стадии соответствует прямая перспектива, второй — то, что Б.В. Раушенбах называет «перцептивной перспективой». Ни та ни другая идеальной изображения не дают, причем если в системе линейной перспективы искажения равномерно распределены между всеми элементами изображения, то в системе перцептивной перспективы «правильность» сочетается в определенном порядке с «неправильностью» и «неправильность» искажаемых элементов больше, чем в системе линейной перспективы.

По своей геометрической основе средневековая живопись (иконопись) относится к системе перцептивной перспективы: оба ее основных метода — аксонометрия (изображение параллельных прямых пространства в виде параллельных же прямых) и обратная перспектива (изображение параллельных прямых расходящимися в глубину) — являются геометрическими аналогами тех преобразований, которые привносит в сетчаточный образ человеческое сознание. Сознание вообще играет в этой изобразительной системе весьма большую роль. Если в системе линейной перспективы правила построения изображений определяются однозначными законами оптики, т. е. не связаны с работой сознания, то в системе перцептивной перспективы «сознательность» состоит не только в деятельности механизмов восприятия, но и в выборе того, что допустимо исказить, и того, что необходимо передать в неискаженном виде (причем, по закону «сохранения искажений», чем правильное изображается главное, тем «неправильнее» выглядит второстепенное). В ренессансной живописи художник распоряжается сюжетом и композицией, в средневековой — сюжет и композицию диктует канон, зато иконописец волен выбирать геометрию изображения, тогда как ренессансному художнику геометрия предпи-

сана с непреложностью природной закономерности. Свободнее чувствует себя, конечно, последний, но вряд ли правомерно описывать вслед за Флоренским переход от средневекового искусства к ренессансному как переход от чистой объективности к чистому субъективизму.

Переход к системе линейной перспективы в живописи Возрождения следует поэтому понимать как обретение нового художественного языка, не менее, но и не более условного, чем язык средневековой живописи. Есть, однако, между ними и существенная разница: претензии ренессансного художественного языка на большую реалистичность и на меньшую условность, претензии, заявленные культурой Возрождения со всей определенностью, были подкреплены всем доступным тому времени аппаратом научных истин и методик. Такого рода претензий средневековое искусство никогда не заявляло просто потому, что их не имело: высшей санкцией для него оставалось не соответствие истине, а верность традиции. Субъективно, в самосознании его творцов, искусство Возрождения было и в самом деле движением в сторону и большей объективности, и большей «научности», и большей правдивости. И вот тут возникает вопрос: как это движение, вполне реальное несмотря на всю свою различимую из сегодняшнего дня относительность, вписывается в рамки программного для культуры ренессансного гуманизма отрицания всякого рода отвлеченной, в том числе математической, научности? Как в нем проявляются, если проявляются, основополагающие импульсы культуры Возрождения?

Вопрос не праздный, ибо принадлежность гуманиста и художника, того, кто владеет словом, и того, кто владеет кистью, к одному типу культуры далеко не самоочевидна. Слишком разные традиции за ними стоят. Вернее, так: гуманист своих ближайших средневековых предшественников знать вообще не желает, а художник на всем протяжении Возрождения не может до конца освободиться от обусловленности своей работы цеховой принадлежностью и ремесленным навыком. Да, статус художника изменился решительно, но полностью свою родственную связь с маляром и каменотесом ни живописец, ни скульптор порвать не смогли. А прославленная универсальность ренессансного художника проявлялась в чем угодно, но только не в приоритетных для гуманистической словесности областях. Ни художники не пробовали себя в гуманистических штудиях, ни гуманисты — в изобразительных искусствах.

Исключений из этого правила нет, даже Леон Баттиста Альберти — не исключение. Да, он — гуманист в полном смысле слова и один из ярчайших представителей ренессансной универсальности. Он получил прекрасное образование, был членом Платоновской академии во Флоренции, писал стихи, комедии, диалоги, трактаты (в их числе знаменитые десять книг «О зодчестве»). Он отличался незаурядной ловкостью во всех видах телесных упражнений (при том, что в детстве

был хил и слаб), был превосходным наездником, отлично фехтовал и мог подбросить монету под купол флорентийского собора (около 100 м). Вместе с тем он — прославленный архитектор и считается одним из первоосоздателей ренессансного стиля в зодчестве. Все это так, но деятельность его в качестве архитектора выглядит какой-то призрачной, в ней нет материальной плотности, нет почти ничего, на что можно было бы указать как на построенное или спроектированное им. При перестройке церкви Сан Франческо в Римини из его грандиозного фасада, церковь Сант Андреа в Мантуе начали строить по его рисункам и чертежам вообще лишь после его смерти, для флорентийских построек (палаццо Ручеллаи, лоджия Ручеллаи, фасад церкви Санта Мария Новелла) «авторство Альберти либо совсем не документировано, либо документировано очень слабо. Они связаны с именем Альберти скорее устной легендой»⁷³. И дело не в том, что Альберти был больше теоретиком, чем практиком, дело не в индивидуально казусном расхождении умственных интересов и практических навыков. Дело в том, что граница, разделявшая в античности и в средние века искусства «свободные» и искусства «механические», полностью не исчезла и в эпоху Возрождения.

Она перестала быть непроницаемой, слова Плутарха («ни один юноша, благородный и одаренный, посмотрев на Зевса в Писе, не пожелает сделаться Фидием, или, посмотрев на Геру в Аргосе, — Поликлетом») в эпоху Возрождения никто не стал бы повторять. Напротив, гуманисты возвели художника на пьедестал, именovali его «божественным», создали его в полном смысле слова культ. Гварино Веронский написал поэму в честь Пизанелло, Ариосто в своем «Неистовом Орландо» воздал художникам хвалу наравне с литераторами, Бальдассаре Кастильоне в «Книге о придворном», своего рода энциклопедии ренессансного культурного обихода, указал умение рисовать в числе навыков, необходимых идеальному придворному. Гуманисты брали на себя и, так сказать, идеологическое обоснование художественной деятельности — составление «программ» для картин и фресок. Коммуникация между культурой слова и культурой резца и кисти была, но переходов не было. К тому же картину гармонического согласия между ними портит одна диссонансирующая нота. Счесть этот диссонанс за случайность нельзя, ибо речь идет о фигуре отнюдь не периферийной, о Леонардо да Винчи, основоположнике классического ренессансного стиля.

Леонардо да Винчи в основу всякой деятельности, и практической и теоретической, и художественной и научной, положил опыт. «Опыт есть истинный учитель» — это его слова⁷⁴. Опыт он противопоставлял, во-первых, авторитету, во-вторых, «воображению», и в-третьих, книжному, т. е. вторичному, знанию⁷⁵. Главный противник Леонардо, на которого он ополчается с особым ожесточением, — слово и прежде

всего слово риторическое, т. е. украшенное и всегда готовое столкнуться в полемике с другим словом. По убеждению Леонардо, «истинная наука» должна наложить «молчание на языки спорщиков»⁷⁶, ибо всякое основанное на опыте исследование неизбежно приводит слово к саморазрушению. Слово — многозначно и потому требует посредников и истолкователей вместо того, чтобы прямо вести к истине; слово — самодовольно, само себя восхваляет; слово оторвано от природы и уводит в мир иллюзий. Поэзия, риторика, философия — все эти виды деятельности для Леонардо не выдерживают сравнения с «истинной наукой», они неполноценны, они не опираются на вещь и вещь не создают. Советуя живописцу изучать движения немых, Леонардо заявляет, что они лучше научат его, чем все слова на свете.

Адресат у леонардовой критики вполне определенный, и этот адресат отнюдь не схоластика, а риторика, не «пережитки средневековья», а достигший полного расцвета ренессансный гуманизм. Парадокс, казалось бы, но парадокс, вполне поддающийся объяснению. Однако прежде, чем такое объяснение предложить, попробуем выяснить, чем обязан классический ренессансный стиль и в первую очередь стиль самого Леонардо его принципиальному натурализму. Какой вклад в создание ренессансного стилевого единства ориентация живописцев и скульпторов на опыт и практику — все эти их анатомические штудии, сечения трупов, изучение перспективы, бесчисленные наброски с натуры и т. п.?

Вклад этот реален и неоспорим. Если сравнить любую икону с любым ренессансным полотном, сразу видно, в какой огромной прогрессии выросла естественность и правдоподобность изображения. Движение и покой, вещественную тяжесть и вещественную плотность, живые и мертвые формы, плоть и материю, глубину и объемность пространства — все это средневековое искусство не передавало, да, собственно, и не стремилось передать. Этому надо было учиться и научить мог только опыт, только исследование. Все это так, однако что здесь от Ренессанса? В этом направлении искусство двигалось давно — начиная с Джотто в живописи, начиная с Джованни Пизано в скульптуре. «Искусство Возрождения, — утверждает один из самых авторитетных его исследователей, — принадлежит к тому великому художественному движению, которое возникло в XII столетии и благодаря которому познание и изображение природы стало одной из главных задач искусства»⁷⁷. Леонардо и Рафаэль причастны к культуре Возрождения вовсе не потому, что умеют изображать натуру «натурально», а потому, что особым образом этот натуральный материал организуют. По словам Б.Р. Виппера, «рационализм классического искусства проявляется не в научно-детальном изучении действительности, а в логичности замысла и построения. Натура в ее индивидуальных проявлениях вообще отступает на задний план. Классическое искусство признает натуру только типизи-

рованную и сублимированную... Главным ключом к пониманию классического искусства является понятие композиции... Классическое искусство ставит своей целью изображение одного-единственного момента движения, одновременность всех функций движения как в отдельной фигуре, так и в группе фигур и во всей картине. Поэтому идеал классической композиции заключается в умении концентрировать все элементы картины в некое оптическое и психологическое целое»⁷⁸.

Достигается этот эффект с помощью довольно единообразных приемов: при изображении отдельной фигуры используется так называемый «контрапост» (фигуре сообщается своего рода вращение), для связи фигур друг с другом и с пространством — пирамидальная композиция. Иногда она бывает более свободной, иногда геометрически почти строгой, как, например, в знаменитой «Сикстинской Мадонне», где основанием пирамиды служит облачный слой, вершина совпадает с головой Мадонны, а у нижних углов поставлены фигуры св. Варвары и Сикста II. Даже прославленная светотень Леонардо «отнюдь не вытекает из реальных наблюдений над природой, но, напротив, является абстрактным, синтетическим принципом, наподобие леонардовской же пирамидальной композиции»⁷⁹.

Среди набросков и эскизов, рассеянных в альбомах Леонардо, есть один очень показательный. Изображена одна и та же человеческая голова: сначала в разрезе так, что видно строение мозга, затем в виде черепа и наконец с волосным и кожным покровом. Если промежуточный рисунок еще можно понять как базу для окончательного, то первый, разрез головы, совершенно самодостаточен — он никак и ни в чем не помогает изобразить человеческое лицо. И еще больший разрыв между натуральной основой и художественным результатом возникнет, если эту голову приладить к туловищу, тело разместить среди других тел, а тела в пространстве. «Пример анатомических занятий Леонардо показывает особенно наглядно, как технические проблемы живописи перерастают в чисто научные, собственно анатомические проблемы. Леонардо не ограничивает себя кругом вопросов пластической анатомии, он смотрит вглубь человеческого организма, с тонкой наблюдательностью художника улавливает строение тех частей, которые *абсолютно не нужны художнику* (курсив мой. — М. А.), и воспроизводит их в своих рисунках»⁸⁰.

Снять все эти противоречия — начиная с противоречия между изобразительным искусством и искусством словесным и кончая противоречием эмпирического наблюдения и абстрактного композиционного закона — можно только одним способом: признав, что ренессансное искусство в своих исходных основаниях не едино, а двойственно. Нужно перенести то зияние, которое самоочевидно при сопоставлении анатомического рисунка и художественного образа, на все искусство Возрождения как культурное целое. Если «в среде самой ренес-

сансной интеллигенции художники, естествоиспытатели, математики, инженеры вплоть до XVI в. отчетливо противостоят литераторам, поэта́м, историографам, т. е. гуманистам в узком и самом точном смысле этого слова»⁸¹, то почему не предположить, что это противостояние имеет общекультурный смысл? Тогда окажется, что анатомия и все, что с нею связано — ориентация на эмпирию, на опыт, на эксперимент, на наблюдение и изучение природы, — отнюдь не является в ренессансном искусстве ренессансной культурной составляющей. Это естественное, хотя, несомненно, и ускоренное, развитие тех начал, которые содержались в философии и искусстве позднего средневековья, — развитие, может быть, не плавное, но во всяком случае преемственное, не отрицание и уничтожение, не выработка абсолютно новых начал. Как это происходит, мы видели на примере перспективы, которая является частным случаем «натуралистичности» и «научности», в высокой степени свойственных позднему средневековью, но совершенно чуждых Возрождению. Искусство Италии XV–XVI вв. ренессансно не потому, что подражает природе, а потому, что, во-первых, соотносимо со словом, т. е. всегда содержит в себе информацию, которая может быть выражена в вербальной форме (часто — на стадии замысла, в виде программы, почти всегда — в финальной стадии, в виде расшифровки), а во-вторых, имеет ярко выраженную эстетическую доминанту (формализованную в виде абстрактного и нормативного композиционного закона).

Когда Леонардо выступает как инженер, химик, ботаник и астроном, когда он изучает рост растений, полет птиц, приливы и отливы, законы тяготения и падения тел, когда проектирует мосты, подъемные краны и стенобитные машины, он, разумеется, «универсален», но отнюдь не «ренессансен». И когда он превозносит искусство живописи, то исходит из тех же критериев, из которых исходило средневековье, зачисляя живопись в разряд «низких», «механических» искусств: живопись для Леонардо выше скульптуры, потому что дальше отстоит от грязи и грубости материи⁸². «Ренессансен» Леонардо, когда пишет Джоконду, совершенно забывая, как устроен ее мозг. И вполне понятно, почему ренессансный художник мог проявлять свою универсальность в чем угодно, но только не в словесности, а для ренессансного литератора таким же пределом универсальности оказывалось изобразительное искусство: потому что художник, став литератором, должен был отказаться от одной, «неренессансной», половины своей души, а литератор должен был такую половину приобрести. (А если отбросить метафору, то «средневековость» художника репродуцировалась его неразрывной связью с мастерской и цехом — средневековыми и в высшей степени консервативными формами регламентации социальных отношений и технологического процесса. Скажем, скульпторы были только в 1540 г. освобождены папским декретом от обязанности состоять в каком-либо из ремесленных цехов.)

Разумеется, никакой душевной раздвоенности ренессансный художник не ощущал (если не считать ее признаком вражду Леонардо с искусством слова), как не ощущал необходимости примирять натуральное с идеальным. Он просто не сознавал их противоположности. Но это сознание пришло, и как раз в момент достижения высшей гармонии: видимо, она и могла быть достигнута лишь в преддверии неизбежного слома. Высокий Ренессанс в искусстве чрезвычайно недолговечен. Леонардо и Рафаэль создали классический стиль, но они же в своих последних произведениях сделали шаги к его разрушению. А Микеланджело, проживший дольше, полностью сломал классический канон. Время жизни Высокого Ренессанса — каких-нибудь двадцать лет, ему на смену идет маньеризм, который разрушит материальную основу классического стиля (потому что впервые осознает ее материальность) и одновременно — нормативность и единообразие его эстетики. На смену гармонии, величию, строгости, монументальности приходят сильное движение и сильные аффекты (на смену контрапосту, например, — так называемая «змеевидная фигура», как бы извивающаяся в непрерывном движении вокруг своей оси). И маньеризм, и идущее вслед за ним барокко решают ту же художественную задачу, что и классический Ренессанс, — гармонизацию материального и идеального, — но при этом изначально постулируют ее неразрешимость (поскольку исходят из презумпции неразрешимого противоречия материи и духа). Гармония, осуществленная ренессансным искусством, не будет повторена и превзойдена никогда.

VI. ЛИТЕРАТУРА

1

КУЛЬТУРА Возрождения ценила литературу и занятия литературой чрезвычайно высоко, выше всех других форм и областей человеческой деятельности. Причины этого очевидны: художественное слово — непосредственное самопроявление культуры, которая полагает себя культурой риторической. С провозглашения литературы царицей всех наук и искусств культура Возрождения, собственно, и началась. Но одно дело заявить, а другое — доказать. С доказательствами возникли некоторые трудности, и опять же в самом начале.

Литературно-теоретическая мысль Возрождения в лице ее первых представителей, Петрарки и Боккаччо, объявила поэзию особым путем к истине. В речи, приуроченной к его увенчанию на Капитолии, Петрарка сказал: «Я легко мог бы показать, как под покровом вымыслов поэты выводят то истины естественной и нравственной философии, то исторические собы-

тия, и подтвердилось бы то, что мне приходилось часто повторять: между делом поэта и делом историка и философа, будь то в нравственной или естественной философии, различие такое же, как между облачным и ясным небом, — за тем и другим стоит одинаковое сияние, только наблюдатели воспринимают его различно»⁸³. Он действительно это повторял часто, и вслед за ним или одновременно с ним это повторял Боккаччо. Но нового здесь ничего не было. Такое понимание поэзии сложилось уже давно: так, например, читали Гомера неоплатоники — как аллегорическое повествование о высших истинах философии; так читали Овидия в средние века — как аллегорию моральных истин; так комментировал свою собственную поэзию Данте в «Пире». Такое понимание не оставляло поэзии собственного места и особой роли: она говорила о том же, о чем говорят философия и богословие, но только другим языком. Кроме того, философия ведет к истине, которую сама же и открывает, а поэзия толкует об истинах, открытых не ею. И наконец, философия говорит об истине на языке все той же истины, а поэзия вынуждена прибегать ко лжи, к вымыслу, тем самым истину по крайней мере затемняя, если не прямо компрометируя.

Трудность эта была замечена первыми же ренессансными апологетами поэзии, и они пытались ее преодолеть, указывая, что специфика поэзии состоит не в особенности возвещаемых ею истин, а в том, что истину поэзия не столько открывает, сколько приоткрывает, делает труднодоступной, сообщает привлекательность самому процессу приближения к истине. Вновь обратившись к петрарковской капитоллийской речи, мы узнаем, что «поэзия тем сладостней, чем шаг за шагом увлекательней становится с трудом отыскиваемая истина»⁸⁴. Или, как еще более определенно сказал Петрарка в «Инвективе против врача»: «Поэты хранят величие и достоинство стиля не из зависти к желающим и могущим их понять... а для того чтобы, предложив читателю увлекательный труд, способствовать и наслаждению и запоминанию, ведь с трудом обретенное и приятней нам и памятей. А неспособных понять первое же впечатление с самого начала отпугивает от напрасной траты сил, если у них есть благоразумие, и, отступив здесь, они могут тогда испытать другие пути... Один тогда перейдет к земледелию, другой к мореходству, третий к медицине...». И далее: «Только тогда ценится автор, когда у него из пленительных тайников прорывается сладостный смысл»⁸⁵.

Итак, чтение поэзии — это «труд», но «увлекательный», поэзия — это «тайник», но «пленительный». Увлекательность и пленительность поэзии сообщает стиль, особые способы обработки слова, благодаря которым слово, с одной стороны, привлекает читателя своей красотой, с другой же, — озадачивает его, заставляя доискиваться смысла, представляющего в поэтическом оформлении смешенным, утратившим прозрачность, неочевидным. Стиль — вот главное, что отличает поэзию от прочих искусств и наук, составляющих область словесности,

и основная претензия ренессансных писателей к их средневековым предшественникам заключается именно в том, что последние уронили достоинство стиля. «Мы знаем со слов Туллия, — пишет Петрарка в «Книге писем о делах повседневных», — что есть три стиля... торжественный, называемый у него высоким, умеренный, который он именует средним, и смиренный, который он зовет простым. Первый из них в наш век почти никем не употребляется, второй — немногими, последний — многими; все, что ниже, вообще не стоит ни на какой ступени подлинного искусства речи, будучи просто плебейским, грубым и рабским словоизлиянием, которое хотя бы за тысячу лет непрерывной к нему привычки и стало уже стариной, все равно достоинством, не присущего ему от природы, от времени не приобретет»⁸⁶.

Стиль был выдвинут на роль главной поэтологической категории уже в древности, все античные поэтики, за одним исключением, к которому мы еще вернемся, держатся стилевой доминанты. Стиль оставался доминантой и для литературной теории средневековья, так что в этом отношении ренессансные защитники поэзии, яростно отрекаясь от ближайшего прошлого, на самом деле прямо его продолжают. Действительно новаторскими в формулируемой ими позиции представляются два момента. Во-первых, сама защита поэзии, проводимая с невиданным напором и энтузиазмом, так, что несмотря на сравнительную бедность оригинальных идей поэзия волевым усилием выдвигается на первое место среди прочих искусств. Во-вторых, проблема оригинальности творчества, впервые осознанная и поставленная с полной определенностью. Оригинальное творчество существовало и в эпоху средневековья, но при этом средневекового автора совершенно не занимал вопрос о разграничении своего и чужого: заимствование из авторитетного источника не только не считалось предосудительным, но, напротив, повышало ценность и значительность собственного труда. Для писателей Возрождения принцип авторитета не утратил своей обязательности, возрождение античности не мыслилось возможным вне подражания античности, но подражать они хотели, лишь сохраняя собственную самобытность. Впервые эта коллизия со всей очевидностью и остротой предстала перед Петраркой. Он писал: «Я тот, кому нравится идти по тропе лучших, но не всегда — по чужим следам; кто желал бы пользоваться творениями других не украдкой, а лишь когда приходится просить подаяния, при возможности же полагаться на свое; кого привлекает подобие, не тождество, да и подобие не чрезмерное... кто предпочел бы обойтись без всякого вождя, чем поневоле повсюду за ним плестись. Не хочу вождя, который бы меня связывал или стеснял: вождь вождем, но пусть при мне останутся и глаза, и свое мнение, и свобода». И в том же письме к Боккаччо, чуть раньше: «Прочел что-то у Вергилия, у Флакка, у Северина, у Туллия; читал не однажды, а тысячекратно, и не бегло, а прилежно, вдумываясь всей силой ума: что вобрал утром, переваривал вечером, что проглотил

юношей, переживая, повзрослев. Все подобные вещи засели во мне так глубоко, причем не только в памяти, но проникли до мозга костей и стали одним целым с моим сознанием, что, перестав я даже на всю остальную жизнь читать, они все равно никуда не уйдут, пустив корни в сокровенной части души; но между тем я забываю автора, потому что от долгой привычки и давнего владения словно отчуждаю его добро и считаю его своим! Заваленный грудой таких приобретений, я не помню как следует ни чьи они, ни даже что они чужие... На разоблачение таких заимствований у меня уходит немало труда»⁸⁷.

То, что здесь представлено как парадокс памяти, подстраивающей автору неожиданные ловушки, на самом деле является парадоксом всякого риторического стиля: стиль не может каждый раз рождаться заново, стиль — всегда нечто общее, и оригинальность проявляется лишь в пределах этого общего, как комбинация и перестановка традиционных элементов. Так, собственно, и понимала творческий акт античная литературная теория: состязание авторов в рамках общего риторического, стилевого канона. Но выдвижение проблемы оригинальности на первый план, произошедшее в литературе Возрождения, подвергает эстетику стиля непосильным перегрузкам, ибо в рамках этой эстетики она может быть только поставлена, но удовлетворительного разрешения получить не может. Да и сама постановка проблемы, проведенная с такой настойчивостью, говорит, что время стилевой эстетики близится к концу.

В течение XV — начале XVI в. попытки решить эту проблему породили два направления в литературной теории Возрождения: *цицеронианство* и *антицицеронианство*. Представители первого считали нужным ориентироваться на высший, абсолютный и единственный в своем непререкаемом совершенстве образец стиля: таковым для них был стиль Цицерона. Гарантией оригинальности казалось само совершенство образца: к нему можно стремиться, но достичь его невозможно — высота цели облагораживает стиль подражающего, недоступность цели дает необходимую меру самобытности, ибо совершенство уделяет каждому, желающему его достичь, лишь какую-то свою часть, и эта часть всегда другая. Представители второго направления отрицали единственность образца: они понимали идеальный стиль как свод достоинств, почерпнутых из разных классических авторов — Цицерона дополняет Квинтилиан, Вергилия — Стаций, Тита Ливия — Тацит. В этом случае оригинальность обеспечивается тем, что каждый автор выбирает в сводном стиле то, что ближе ему по духу. Как говорил Анджело Полициано в «Речи о Фабии Квинтилиане и “Сильвах” Стация», «поскольку в природе человеческой нет ничего во всех отношениях совершенного, то надлежит иметь перед глазами достоинства многих, и пусть одно принадлежит одному, другое — другому, и каждый может выбрать то, что ему нравится»⁸⁸. В XV в. большей популярностью пользовалось антицицеронианство, в следующем столе-

тии, даже обретя такого авторитетного сторонника, как Эразм Роттердамский, оно вынуждено было отступить. Идею единого образца отстаивали в это время Пьетро Бембо и Юлий Цезарь Скалигер. Бембо же в своих прославленных «Рассуждениях о народном языке» (1525) перенес принципы цicerонианства в область новоязычной словесности, указав итальянской литературе как на образцы стиля на поэзию Петрарки и прозу Боккаччо. Но к тому времени уже наметились существенные изменения в самих основах функционирования литературы.

Жизнедеятельность литературы определяется взаимодействием двух фундаментальных категорий — жанра и стиля. Жанр — категория более «материальная», чем стиль, он стоит ближе к бессознательным, коллективным, стихийным основам литературы. Жанровое деление отчетливо проступает уже в фольклоре, сколь угодно архаическом, тогда как о какой-либо стилевой дифференциации здесь говорить еще не приходится. Стиль возникает вместе с возникновением литературы как особой и автономной сферы человеческой деятельности — с возникновением, если взять европейскую традицию, художественной, т. е. прежде всего ораторской, риторической прозы в Древней Греции. И на всем протяжении античности, и позже, в средние века, стиль остается той категорией, в которой полнее всего проявляется и осознается «литературность» литературы, т. е. ее особость и специфичность. Жанры средневековой литературы все еще ведут существование, мало связанное с проявлениями авторской инициативы, на них явственно лежит отпечаток их фольклорной генеалогии. Они определяются по преимуществу функционально, по их прагматической направленности, не по литературному содержанию. Жанры средневековой лирики, например, — это по-прежнему майские или утренние песни, песни величальные, трудовые, хороводные, свадебные и т. п. Стиль в средневековой литературе своей универсальностью перекрывает жанр: жанровое деление литературы считается авторами средневековых поэтик второстепенным по сравнению с делением стилей на высокий, средний и низкий.

Самым крупным вкладом эпохи Возрождения в литературу в плане ее функционирования стала смена основной дифференцирующей категории: стилевая доминанта уступила первенство жанровой⁸⁹. Это произошло не сразу: ни Петрарка, ни Боккаччо ни о чем подобном не помышляли. Равнодушные к жанровому составу литературы не проходят ни в XV, ни в начале XVI в. Нагляднее всего оно обнаруживается на примере судьбы книги Аристотеля о поэтическом искусстве — той самой единственной античной поэтики, в которой жанровая проблематика главенствует, а стиль отодвинут на задний план. В культуре античности «Поэтика» Аристотеля стоит особняком, средние века также не проявили к ней интереса, продолжали ее игнорировать и первые поколения гуманистов. Она издается в оригинале (1508), дважды пе-

реводится на латинский язык, но нельзя сказать, что ее идеи хоть в какой-то степени учитывались литературно-критической мыслью.

Вот один пример из множества ему подобных. Бернардино Даниэлло, автор «Поэтики» (1536), не считает сколько-нибудь существенным деление поэзии на эпическую, лирическую и драматическую. Все это вещи «наипустейшие»; когда речь о них все же заходит, то жанр, как это бывало и прежде, оказывается исчерпан своим предметом: дело комедии — семья, трагедии — крушение царств, поэмы — подвиг, лирики — хвала божеству. В книгу Аристотеля о поэтическом искусстве Даниэлло заглядывал: об этом говорит проводимое им разграничение поэзии и истории. Но мимо главного у Аристотеля он прошел совершенно равнодушно: поэзию отделяет от истории вымысел, и только. Естественно, что Даниэлло не может обойтись и без отождествления поэта с философом. Стихотворения Петрарки — аллегории оталеченных истин, теологических, философских, моральных, даже астрономических и географических. Главная забота поэта — стиль. Материя — достояние общее, только стилевое оформление делает ее личной собственностью. Дурно изложенный материал может быть у автора отобран, так как он не сделал его своим. Стили ведут существование, свободное от каких-либо жанровых обязательств: всем — высокому, среднему и низкому — находится место в лирике Петрарки.

Первой из аристотелевских идей была освоена мысль о том, что поэзия подражает «всеобщему» и в этом стоит выше истории, которая рассказывает о частном и единичном. Мысль Аристотеля развивал уже в восьмидесятые годы XV в. Анджело Полициано, и она позволила ему решить проблему, остававшуюся непосильной для Петрарки и Боккаччо, — проблему собственного предмета поэзии. Этим предметом и является «всеобщее», т. е. человеческое в человеке, растительное в растении, высокое в любви, отвратительное в преступлении. Поэтический вымысел тем самым — не форма универсальной истины (поэзия как лживый рассказ о неложных предметах), а единственный способ приблизиться к той истине, которой поэзия владеет самостоятельно и которую она не делит ни с какой другой наукой или искусством. Даниэлло, однако, и этой идеи Аристотеля не заметил, и догадка Полициано получила развитие только у Джироламо Фракасторо в его диалоге «Наугерий, или О поэтике», написанном около 1540 г. Предметом поэзии, по Фракасторо, может быть что угодно, но при одном условии: этот произвольно взятый предмет поэзия рассматривает в качестве его собственного предела и принципа (так Фракасторо понимает аристотелевское «всеобщее»). Для того чтобы возвыситься над частностью с ее неизбежной ущербностью, поэту дозволено прибегать к вымыслу, но эта мысль (действительно аристотелевская) проходит у Фракасторо стороной. Обеспечивает же совершенство предмета поэзии только совершенно прекрасная речь, только правильное соединение всех присущих слову красот и украшений. И иначе быть не может,

если сущность поэзии не в подражании, как считал Аристотель, а в способе выражения.

Поэтика Фракасторо остается поэтикой стиля и разделяет традиционное равнодушие к жанровому составу литературы. Надо сказать, что такое выступление стиля с резко выраженной авторитарной претензией — последнее. Правда, последнее только в Италии. За ее пределами безразличие к жанровой проблематике исчезает лишь с возникновением новых литературных направлений — прежде всего классицизма. Пока же и «Защита и прославление французского языка» (1549) Дю Белле и «Защита поэзии» (ок. 1583) Филипа Сиднея остаются поэтиками преимущественно стилевыми. Типологически они примерно соответствуют поэтическим представлениям Петрарки и Боккаччо. В Италии же в начале 1541 г. Бартоломео Ломбарди открывает в падуанской академии «Воспламененных» курс лекций, посвященных толкованию аристотелевской «Поэтики», и, хотя смерть лектора обрывает эти чтения в самом начале, поворот литературной теории к Аристотелю с каждым годом проявляется все более явственно. Записи Ломбарди стали основой фундаментального комментария к «Поэтике», который с дополнениями Винченцо Маджи увидел свет в 1550 г. Но этот комментарий оказался уже не первым: двумя годами его опередил не менее фундаментальный комментарий Франческо Робортелло. В течение XVI в. их число значительно умножится. Вообще начиная с сороковых годов XVI в. «Поэтика» Аристотеля выступает в роли своеобразной филологической Библии и жанр окончательно утверждается в качестве той основы, на которой следует возводить все прочие поэтологические категории. Об этом говорит, помимо прочего, тот факт, что во второй половине XVI в. в Италии специального монографического исследования был удостоен едва ли не каждый из известных тогда жанров: по одному или по несколько трактатов пришлось на долю трагедии, комедии, героической поэмы, романа, диалога, новеллы, эпиграммы, мадригала, сонета, элегии — это не считая теоретических сочинений общего порядка, охватывающих всю жанровую систему. Аньоло Сеньи в своих «Лекциях о поэзии» (1573), приступая к разбору одной из петрарковских канцон, первым делом задается вопросом, к какому роду поэзии относится данная канцона, другие канцоны Петрарки и все его стихотворения в целом. В его время так в Италии подходят к поэзии все. Спор между стилем и жанром окончательно решается в пользу жанра.

Только в рамках этой новой эстетики могла получить удовлетворительное разрешение проблема, так волновавшая Петрарку на заре Возрождения, — проблема сохранения себя, своей самобытности перед лицом совершенства. Эстетика жанра формулировалась как система соотношения личных и внеличных элементов. Внеличная ее часть, или, иными словами, жанровый закон, имела твердо очерченные границы и строго фиксированное содержание. Например, в понятие тра-

гедии входили определение предмета: судьба великих мира сего в момент внезапной катастрофы; определение формы: прямая речь, выраженная метрически; определение стиля: высокий; определение действия: его сконцентрированность на ограниченном временном и пространственном отрезке (так называемое единство места, времени и действия). По поводу границ и содержания жанрового закона не утихали споры: границы могли раздвигаться и, напротив, сужаться — можно было держаться различных мнений о том, допустимо ли изображать в трагедии близкие по времени события или только события далекого прошлого, можно ли вводить в трагедию комические элементы, нужно ли в ней строго выдерживать ограничение времени сутками и т. п. Но в существовании самого жанрового закона не сомневался никто, и никто, следовательно, не сомневался в том, что, как бы этот закон ни был строг, он не отменяет личной инициативы, для проявления которой отведено такое же строго отмеренное пространство, как и для осуществления закона. Жанр, иными словами, не совпадает ни с каким сколько угодно образцовым текстом, он шире всех своих реальных и потенциальных реализаций и поэтому при всей своей каноничности и авторитарности личную свободу не отменяет и не ущемляет. Он ее, напротив, гарантирует, но особым образом — указывая на ее границы.

Разумеется, процесс формирования жанровой эстетики — не только теоретический. Не освоение аристотелевской «Поэтики» является его главной причиной, это только его свидетельство. В основе же лежит изменение статуса жанра в реальной литературной практике. В эпоху Возрождения резко ускорился процесс отмирания микрожанров и их объединения в большие жанровые образования. На смену десяткам видов и подвидов лирической поэзии приходит один род — лирика как таковая (и несколько ее жанровых подразделений, таких, как канцона и сонет). На смену средневековым мистериям, моралите, мираклям, фарсам, соти, фастнахтшпилям — драма с ее делением на трагедию и комедию. На смену «примеру», фаблю, шванку — новелла. Но жанры не только укрупняются: они избавляются от не собственно литературных заданий и функций — прежде всего ритуальных и утилитарных. Они входят в единое эстетическое пространство. Как это происходит, мы постараемся проследить на примере трех ренессансных жанров и жанровых образований: драматургии, жанра, литературой данного периода в буквальном смысле слова возрожденного; рыцарского романа, жанра, наследованного от средневековья; новеллы, жанра, рожденного заново.

2

Удобнее всего начать с драматургии: здесь наглядно проявилась основная культурная установка эпохи — на реставрацию античности. Кроме того, здесь мы имеем естественное связующее звено с изобра-

зительными искусствами: театр — явление синкретическое, для него вклад живописи и архитектуры значит не меньше, чем то, что вносит в театральное событие литература.

И еще одно предварительное замечание. Хотя наивысшие художественные достижения драматургии этого периода связаны с именами Шекспира и Лопе де Веги, итальянский материал останется для нас ведущим. Дело в том, что Италия и в драматургии, как в большинстве других разделов культурной деятельности, порождает формы и наиболее чистые, и наиболее адекватно отражающие суть ренессансной культуры. В других национальных литературах связь со средневековой традицией прочнее, она полностью не прерывается — ни английскую, ни испанскую драму без опыта мистерии и фарса понять нельзя. Кроме того, как уже приходилось говорить, Шекспир стоит на последней границе эпохи, если прямо ее не переходит; его принадлежность к культуре Возрождения представляет собой проблему, не имеющую простого решения.

Итак, трагедия и комедия — жанры, в полном смысле слова возвращенные Ренессансом из небытия. Необходимо отметить, однако, что похоронены они были отнюдь не средневековьем. Они умерли еще в пределах античности, задолго до ее конца или даже до первых признаков ее серьезного кризиса. Уже в I в. н. э. классическая драматургия со сцены сошла, и Сенека писал свои трагедии уже не для театра. Тексты Эсхила, Софокла, Еврипида, с которыми у нас в первую очередь связывается представление об античной трагедии, отныне существовали только как тексты, т. е. читались, переписывались, изучались, но не игрались. Самым популярным драматическим жанром сделался мим, где главная роль принадлежала не драматургии, а особенностям постановки. Основой же римской индустрии зрелищ императорской эпохи служил не театр, а представления цирка и амфитеатра с их боями гладиаторов и травлями диких зверей. Все эти зрелища канули в небытие вслед за падением Западной Римской империи.

Средневековая драма начала свою историю в X в. — у ее истока стоят обрядовые дополнения к католическому богослужению. И происхождение ее, и развитие никак не связаны с традицией античной драмы. Некоторые античные драматические тексты (Теренция, Плавта, хуже — Сенеки) были в средние века известны, но они не воспринимались как драматические. Мы уже говорили, что к жанровому составу литературы средние века испытывали своего рода равнодушие; в данном случае оно проявлялось в полном пренебрежении границей, разделяющей повествовательный и драматический род литературы. «Трагедией» и «комедией» именовалось в средние века совсем не то, что в древности или в настоящее время. Среди комедиографов наряду с Плавтом и Теренцием числились, например, Гораций, Персий и Ювенал в качестве авторов сатир. Трагедией считался римский эпос — «Энеида» Вергилия и «Фарсалия» Лукана. Трагедия — это произведе-

ние, оканчивающееся катастрофой, написанное высоким стилем и повествующее о деяниях царей; комедия — история из жизни частных лиц со счастливым концом, рассказанная простым слогом. Самый известный случай названия, основанного на этом смешении понятий — «Комедия» Данте.

XV в. — время полного расцвета средневекового театра, главными видами которого были драма религиозная — мистерия или миракль, и драма комическая — фарс или соти. Театральная постановка — событие общегородского масштаба, к которому причастны в качестве зрителей в принципе все, а в качестве создателей — также очень многие, те, кто в повседневной жизни являются купцами, ремесленниками, клириками и кто раз в году или несколько чаще становится драматургом, постановщиком, актером, сколачивает подмостки, расписывает декорации, шьет костюмы. Но XV в. — это и первые опыты ренессансной, гуманистической драматургии. Они пока очень немногочисленны, их какой-нибудь десяток, не больше, самый известный из них «Сказание об Орфее» Анджело Полициано (1471). В этих пьесах меняется предмет — он теперь не священный, а светский, взятый, как правило, из античной мифологии; меняется идейное содержание, но остается неизменной драматическая структура — структура итальянского варианта мистерии, так называемого «священного представления». Здесь, как в мистериях, нет никаких временных и пространственных ограничений: действие происходит на земле, на небесах, в преисподней, продолжается не столетия, конечно, но месяцы и годы, не обладает внутренним единством, не интересуется конкретной характеристикой. И оформление театральных постановок носит вполне традиционный характер.

Семидесятые-восемьдесятые годы XV в. знакомят нас с еще одним культурным феноменом — возвращением на сцену античной комедии. Это, как правило, либо школьные, либо придворные представления, в последнем случае приуроченные к торжественным датам придворной хроники или к периодам массовых увеселений — чаще всего к карнавалу. К концу века их становится больше: например, при дворе феррарских герцогов д'Эсте с 1486 по 1503 г. прошли тринадцать комедий Плавта и две комедии Теренция, иные по несколько раз («Два Менехма» ставились пятькратно). Любопытно, что большого энтузиазма эти постановки у придворной аудитории не вызывали: в письмах того времени нередки жалобы на скуку, зрители оживлялись во время танцевальных и буффонных интермедий, развлекались парадной и красочной обстановкой зрелища, костюмами, машинерией, бутафорией, но сами пьесы привлекали их в последнюю очередь. Тем не менее постановки не прекращались — можно говорить о своего рода тирании гуманистических вкусов, которым волей-неволей подчинялись даже заказчик, итальянский двор и итальянский государь. А стоило это развлечение весьма дорого. Например, постановка трех комедий

Плавта и Теренция в феврале 1499 г. обошлась Эрколе I д'Эсте в 2 000 дукатов, что понятно, ведь театральные постройки каждый раз обновлялись или возводились заново, оборудовались места для нескольких тысяч зрителей, шились костюмы для нескольких сотен исполнителей (большая часть которых была занята в интермедиях).

Однако такое положение дел не могло длиться бесконечно: содержание комедии нужно было изменить, приспособив если не ко вкусам, то хотя бы к интересам современных зрителей. Первой откликнулась на этот призыв все та же Феррара, и 5 марта 1508 г., день, когда на феррарской придворной сцене была сыграна «Комедия о сундуке» Лудовико Ариосто, можно считать днем рождения не только ренессансной комедии, но и всего нового европейского театра.

Это был день встречи сцены, выстроенной и оформленной по законам перспективы, с текстом, точно воспроизводящим модель древнеримской комедии. Текст был первым, сцена возникла несколько раньше: известно, например, что в 1501 г. в Мантуе Мантенья готовил сцену для комедий Плавта и Теренция. К возникновению новой театральной живописи причастны виднейшие ренессансные художники: скажем, постановка второй комедии Ариосто, «Подмененные», оформлялась на римском карнавале 1519 г. под руководством Рафаэля. На феррарском же дебюте Ариосто театральным художником и архитектором сцены был ученик Джованни Беллини Пеллегрини да Удине⁹⁰.

Уже само перенесение театрального представления с открытой площадки под крышу резко изменило весь характер зрелища. Представление мистерии или фарса можно было наблюдать не только в фас, не только фронтально, но и с боков: зрители располагались полукругом. Иногда возможен был даже круговой обзор: как, например, в Англии, где представления давались с передвижных платформ. Соответственно и сцена мистерии и фарса, их декорация, жест и движение актеров — все было обращено во все стороны света, не связано одним вектором. Зал, куда переместилось представление древнеримской или ренессансной комедии, предоставлял зрителю и сцене места на противоположных концах одной оптической линии. Тем самым обеспечивалось необходимое условие для создания перспективного изображения и одновременно указывались границы, внутри которых действовала театральная иллюзия. Ренессансная комедийная сцена представляла собой городскую улицу с выходящими на нее фасадами домов и расположенной на заднем плане городской панорамой. Декорация не менялась все время представления, переменная декорация — это вклад следующего века, века барокко. Но она менялась от представления к представлению: театр в Италии XVI в. — не постоянный в двух смыслах. Во-первых, он не имел постоянного помещения, театральные постройки, как правило, разбирались сразу после использования (как, например, огромный деревянный театр, выстроенный

в 1513 г. Пьетро Росселли на римском Капитолии). В тридцатые годы герцог феррарский Альфонсо I д'Эсте начал было строить постоянный театр, но он сгорел, не достроенный до конца. Только в 1580 г. по чертежу Палладио был возведен так называемый Олимпийский театр в Виченце. Во-вторых, театр не действовал постоянно, он был сезонным, комедии игрались либо на карнавале, либо в связи с какими-либо экстраординарными событиями в жизни двора (бракосочетание в семье государя, приезд иностранного монарха и т. п.).

Новая сценография основана на принципе правдоподобия: сцена изображает только то, что зритель каждый день видит в реальной жизни. Ни преисподняя с чертями, ни райские куши с ангелами и праведниками на этой сцене не мыслимы. Но приблизившись в одном отношении к зрителю, в другом она от него отделилась: между залом и сценой воздвиглась пресловутая четвертая стена — театральное представление стало особым, автономным миром, живущим по собственным законам. И отношение зрителя к этому миру сделалось именно зрительским, т. е. в первую очередь эстетическим. Это уже не действие, в котором участвуют все — и те, кто на сцене, и те, кто вне ее, — а спектакль, где роли актеров и зрителей принципиально различны. Это особый вид деятельности, требующий профессиональных драматургов, режиссеров, художников, исполнителей. Театр впервые стал искусством.

Разумеется, такая сцена предполагает и существенные изменения в драматическом тексте, который может быть на ней разыгран. Она диктует строгие ограничения времени и пространства, требует компактного и внутренне цельного действия, указывает, каков должен быть состав персонажей и какие сюжетные отношения могут быть установлены между ними. Она не столько предоставляет пространство для театральной реализации текста, сколько ставит границы тому, что в этом тексте может быть сказано. Она воплощает порядок. Это — архитектурный порядок идеализированного городского пейзажа, где над скромными жилищами героев комедии, купцов и мещан, возвышаются великолепные и неприступные дворцы, и это — строгий порядок линейной перспективы, где точка зрения зрителя самой организацией театрального пространства превращена в единственную, монополярную, авторитарную.

А порядок было где наводить. Комедия (и так повелось уже с Древней Греции, с Аристофана) — это бунт. Молодость восстает на старость, дети — на родителей, природные законы — на законы общежития. Семейные связи рвутся, в маленьком социальном мирке комедии идет война, молодые герои комедии служат только любви и отвергают всякую мысль о чино- и почитании. Природа на стороне молодых, на стороне стариков — богатство и власть. Ничто, однако, не может спасти старость от поражения. Такова сюжетная схема классической комедии, в основе которой лежат несколько простых и фундаментальных оппозиций (богатство — бедность, любовь — расчет, ум —

глупость, щедрость — скупость, смелость — осторожность), и она пребывает равной себе и в новоаттической комедии, у Менандра, и в паллиате, жанре Плавта и Теренция, вновь возвращается к жизни у комедиографов ренессансной Италии, у Ариосто, Макьявелли, Аретино, проступает сквозь сюжеты Шекспира и Мольера, прочитывается и в водевилях Скриба, и в драмах Островского.

Да, разумеется, оставаясь самой собой, данная схема реализуется в разных контекстах в комедии XVI и XIX вв. Но именно ренессансная комедия полностью разворачивает ее основную идею: комедия предстает как игра природных сил, но определенным образом освоенная, укрощенная, введенная в границы и тем самым эстетизированная. Эстетическое освоение материальных начал человека — вот главный пафос ренессансной комедии, и как далеко мы вместе с ним ушли от средневекового фарса, где те же начала представляли чем-то низким, бесовским и именно поэтому смешным.

Ренессансная трагедия возникла почти одновременно с комедией, чуть позже. Первый ее памятник — «Софонисба» Джанджорджо Трисино (ок. 1515). Истоки ее, как и комедии, также чисто интеллектуальные: это попытка восстановить во всей его первоизданной чистоте античный жанр, жанр Софокла и Еврипида (правда, сразу после Трисино происходит переориентация на древнеримский образец, на Сенеку). Будучи жанром экспериментальным, трагедия некоторое время оставалась явлением чисто литературным — в отличие от комедии, которая связана со сценой с первых своих шагов, всегда создается для конкретной постановки. Первый в Италии трагедийный спектакль был сыгран только в 1541 г. («Орбекка» Джиральди Чинчио), да и тот в доме автора. Но потенциальная театральность трагедии обладала теми же характеристиками, что и театральность комедии: в ренессансную трагедию заложена ориентация на в принципе аналогичную сцену, образующую замкнутый, изолированный, организованный по эстетическим законам мир. Только в данном случае эстетическая экспансия направлена не на человеческую природность, взятую в целом и нерасчлененно, а на особое ее проявление — на волю, и на особую сферу, где человеческое начало вступает в прямое взаимодействие с силами политическими и социальными. И надо сказать, что в этой сфере ренессансный разум и вообще ренессансная культурная установка встретились с непреодолимыми трудностями. Обнаружилось, что власть, государственный интерес эстетическому освоению и гармонизации не поддаются, что содержание этой сферы жизни не сочетается с красотой. Неслучайно трагедия начинает выдвигаться в число популярных жанров, когда в итальянской и в других европейских литературах утверждается маньеризм, т. е. такой стиль, в основе которого лежит акцентировка неразрешимых и неисчерпаемых контрастов и противоречий действительности. Здесь мы имеем дело со своего рода логическим пределом ренессансной культуры: ее эстетическая доми-

нанта позволяет выдвинуть на первый план индивидуальность, взятую в ее абстрактной и всечеловеческой природности, но утрачивает свою силу, когда встречается с индивидуальностью, прорастающей из конкретной действительности, из истории, из социального бытия. Ярче всего этот предел ренессансной культуры представлен трагедиями Шекспира.

3

Рыцарский роман⁹¹ возник во Франции в XII в. и очень быстро, за несколько десятилетий прошел путь от первых, еще аморфных опытов до произведений, полностью и в совершенной художественной форме выразивших специфику новообразованного жанра (романы Кретьена де Труа). Вскоре рыцарский роман пересекает границы Франции: в начале XIII в. мы наблюдаем его расцвет в Германии, где он представлен такими авторами, как Гартман фон Ауэ, Готфрид Страсбургский и Вольфрам фон Эшенбах. В том же XIII в. он распространяется на всю Западную Европу: переводные и оригинальные романы появляются на английском, испанском, итальянском языках, проникают даже в такую замкнутую в культурном отношении область, как Скандинавия. С течением времени роман продвигается все дальше на восток и в XVII в. достигает Руси: один из самых известных образцов русского лубка «Сказка о славном и сильном богатыре Бове Королевиче и прекрасной супруге его Дружневне» — поздний плод этой традиции (данным сюжетом интересовались Радищев и Пушкин: Пушкин трижды приступал к поэме о Бове, первый раз в ранней юности, в 1814 г., третий — через двадцать лет).

Рыцарский роман быстро стал одним из самых популярных литературных жанров, что не могло не сказаться на его содержании и жанровой форме. В момент возникновения он отчетливо противостоял героическому эпосу, но дальнейший ход эволюции вел оба жанра к сближению. Роман чем дальше, тем заметнее утрачивал первоначальную композиционную упорядоченность, строгость и ясность формы, он стремительно увеличивался в размерах, порождая необъятных повествовательных монстров, обрастал бесконечными продолжениями, растворялся в циклах, сводах и суммах. В итоге стерлось почти до неразличимости то, что составляло жанровое ядро и жанровую специфику романа, каким он оформился под пером Кретьена де Труа, — интерес к становлению рыцаря в борьбе с препятствиями и искушениями, интерес, следовательно, к индивидуальной судьбе, к «внутреннему человеку». С другой стороны, героический эпос, претерпевая аналогичный процесс циклизации, все охотнее допускал в себя вымысел, фантастику, сказочные сюжеты, все шире открывался навстречу авантюренному духу, все чаще ставил рыцарское приключение и рыцарский индивидуализм на место борьбы родов, народов и вероисповеданий.

В литературе позднего средневековья различие эпоса и романа сохранялось лишь как различие сюжетов и персонажей: одной их группой, изначально эпической, ведал каролингский цикл, другой, изначально романной, — бретонский (или артуровский).

В XV в. рыцарский роман, казалось бы, бесповоротно становится прошлым. Он еще читается, и аудитория его, пожалуй, даже растет, но он уже не создается. Произведения, появившиеся на свет в XII–XIV вв., продолжают составлять основу библиотек и вельмож и горожан, непрерывным потоком выходят из скрипториев, одними из первых ложатся на печатный станок. Переписчики, иллюминаторы, типографы трудятся, не покладая рук, авторы бездействуют. Во Франции, Германии, Италии в течение XV в. не создано ни одного оригинального романа в бретонском цикле, главным и ведущем цикле средневекового романа. В Англии романы продолжают писаться, но и здесь XV столетие по количеству и качеству продукции заметно уступает предыдущему. Единственное исключение — Томас Мэлори и его «Смерть Артура».

Однако в том же XV в. за пределами Италии, в литературах, еще глубоко чуждых культурным импульсам Возрождения, возникают, пусть спорадически, разрозненно, в малом числе, произведения, которые не позволяют считать это столетие полным провалом в истории жанра. К уже упомянутой «Смерти Артура» можно добавить один-два французских романа, в первую очередь «Маленького Жана из Сантре» Антуана де Ла Саля, и один-два испанских, вернее, каталонских, среди которых выделяется «Тирант Белый» Жоанота Мартуреля, роман, прославленный, помимо прочего, положительным отзывом Сервантеса (для нас же, для русского читателя, он любопытен еще и тем, что входил в круг чтения юной Екатерины II, — он был первой книгой, прочитанной ею после замужества). В этих романах, особенно в романах Ла Саля и Мартуреля, обращает на себя внимание прежде всего решительно изменившийся подход к художественной действительности. Она вплотную приближена к действительности реальной. География «Маленького Жана» ограничена Францией и Испанией, география «Тиранта Белого» шире, она включает и Англию, и Сицилию, и Родос, и Константинополь, и Африку, но никаких зачарованных и сказочно далеких стран здесь нет. И никакого сказочно далекого прошлого. Герой Ла Саля — реальное лицо, рыцарь, живший во второй половине XIV в., герой Мартуреля — лицо вымышленное, но время действия романа — современность. И никакой фантастики, никаких чудес, никаких магов, монстров, волшебных помощников и противников. Герои обоих романов — доблестные и блестящие рыцари, но ни в коем случае не сказочные богатыри, они ищут подвигов и совершают их, но в их подвигах нет ничего сверхъестественного. Тенденция к идеализации персонажа, генетически присущая средневековому роману, постоянно здесь подрывается: с пьедестала то и дело низводятся

и главный герой, и тот старый идеологический кодекс, который он исповедует — кодекс куртуазной любви.

XV в. — особая эпоха в истории рыцарства. С одной стороны, это время его заката как социального института. Военная монополия рыцарства была сломлена на полях Столетней войны, социальная гегемония ослаблялась растущим значением королевской власти и вступала в противоречие с логикой становления национальных государств и абсолютных монархий, экономическое могущество перетекало в города. С другой стороны, это время по праву именуется рыцарским возрождением. По всей Европе возникают новые рыцарские ордена (Подвязки, Св. Духа, Золотого Руна, Звезды). Хроники XV в. полны рассказов о поединках, турнирах, экстравагантных рыцарских обетах. То, что до сих пор существовало лишь как художественный вымысел, становится повседневным явлением, и по дорогам Европы вместе с паломниками и купцами начинают разъезжать странствующие рыцари. XV в. — время грандиозного рыцарского маскарада, реквизит которого брался не из реальной традиции рыцарского быта, а из фиктивной традиции куртуазного романа. Рыцарская литература прошлого предлагала модели поведения рыцарской практики, и та, в свою очередь, порождала литературу, бравшую эту же практику за образец. Среди этой литературы — жизнеописания таких героев эпохи, как Жак де Лален, как Бусико, как Баяр, вошедший в историю под именем «рыцаря без страха и упрека». Среди этой литературы и романы Ла Саля и Мартуреля. Они опираются на реальность, они близки к современной рыцарской хронике, оперировавшей реальными фактами, — отсюда то впечатление невымысленности, жизненной достоверности, от них исходящей. Отсюда и их повышенное внимание к формам социального обихода и рыцарского этикета, к тому, что действительно стало в то время смыслом жизни рыцарского сословия. Но реальность, на которую они опираются, — маскарадная, реальность церемониала и чистой формы. Отсюда их иронические обертоны, тот провокационный, снижающий контекст, окружающий идеал рыцарского служения.

Это то, что мы имеем «на входе» в Возрождение. «На выходе» же из него мы видим плутовской роман и роман Сервантеса: непосредственное начало той традиции, которая, не прерываясь и не изменяя себе, ведет к классическому роману XIX в. И тот и другой, и пикареска и «Дон Кихот» прямо соотносятся с предвозрожденческой ситуацией. Бретонский роман, как уже было сказано, к исходу средневековья вел существование, которое смело можно назвать паразитическим: он паразитировал на самом себе, на том, что в рамках этой традиции было создано прежде. Оставалось только открыто объявить о его нежизнеспособности, и Сервантес, как обычно считается, это и сделал. Другой тип романа, известный позднему средневековью, роман Ла Саля и Мартуреля, прямо ведет к роману плутовскому: достаточно заменить

героя, поставить на место рыцаря авантюриста и парвеню и перед нами плутовской роман. Спрашивается, почему этот шаг не был сделан сразу, чем была занята литература в те сто — сто пятьдесят лет, которые разделяют «Тиранта Белого» и «Ласарильо с Тормеса», каков вклад Возрождения, если он был вообще, в историю романа?

Вопрос вполне уместный, ибо Возрождение — это, помимо прочего, новый взлет рыцарского романа, наступивший с первыми годами XVI в. У ренессансного рыцарского романа было два образца, два источника популярности. Первый возник в Испании, где к четырем книгам «Амадиса Гальского», обнародованным в 1508 г. Гарси Родригесом де Монтальво (но написанным в конце XV в.), стремительно добавлялись новые и новые. К 1546 г. испанский цикл Амадиса достиг двенадцати книг; к концу века, с помощью итальянских и немецких соавторов, — двадцати четырех. Вокруг «Амадиса» росло и множилось рыцарское племя: всего в Испании в течение XVI в. было создано около пятидесяти рыцарских романов, большинство из которых быстро находило переводчиков или перелagateлей в других странах Европы.

Вторым центром притяжения стала Италия и «Неистовый Орландо» Лудовико Ариосто. Хотя влияние Ариосто было более разносторонним и не ограничивалось, условно говоря, уровнем массового читателя, его поэма, подобно роману Монтальво, породила целое семейство влюбленных и безумствующих паладинов и в литературном сознании эпохи занимала место в одном ряду с испанским рыцарским романом — либо безоговорочно отвергалась, либо безоглядно превозносилась в зависимости от оценки романа как такового. Характерно, что итоговые для итальянского и испанского Возрождения произведения создаются в открытой полемике с поэтикой рыцарского романа — и «Дон Кихот» Сервантеса, и «Освобожденный Иерусалим» Торквато Тассо. Часто утверждают, что именно Сервантес покончил с рыцарским романом. Это не так. С 1508 по 1550 г. новые произведения этого жанра выходили в Испании в среднем по одному в год. С 1550 по 1588 г. (год Великой Армады) вышло девять и всего три после гибели Армады до появления «Дон Кихота». Сервантес, таким образом, спорил с жанром, уже явно пошедшим на спад. Рыцарский роман, напечатанный в 1602 г., — последнее оригинальное произведение этого жанра, увидевшее свет в Испании.

Ренессансный взлет рыцарского романа был недолгим — чуть более полувека. Но за это время он успел немало: дал несколько бесспорных шедевров и даже оставил заметные следы в культурном облике эпохи на уровне, так сказать, обиходном. Свидетельством тому и карта Нового Света, на которую рукой читателей «Амадиса» из числа конкистадоров нанесены Калифорния и Амазонка, и жития Тересы де Хесус и основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы, чей путь к святости проходил через отречение от пухлой книги, наполненной рыцарскими бреднями, и придворная мода во Франции, на протяжении

четырёх царствований, от Франциска I до Карла IX, вдохновлявшаяся образами и образцами испанского рыцарского романа («Амадис» называли «молитвенником двора Генриха II»). Даже наивная вера Дон Кихота в истинность и достоверность всего, о чем повествуют романы, предвверена серией бытовых анекдотов аналогичного содержания.

Все вышесказанное, разумеется, говорит только об одном: рыцарский роман пришелся ко двору. Изменился ли он сам при этом — вот в чем вопрос. Почти одновременно с Мэлори, лет на десять-пятнадцать позже Ла Саля и Мартуреля, в середине семидесятых годов XV в. Маттео Мария Боярдо приступает к своему «Влюбленному Орландо». Как правило, эту поэму, которую автор писал около двадцати лет и так и не закончил, считают местом схождения двух главных средневековых эпико-романических циклов, каролингского и бретонского. Каролингский цикл дал «Влюбленному Орландо» своих персонажей, Карла Великого и его паладинов, бретонский — свои сюжеты, организованные вокруг свободного рыцарского приключения, и свою систему ценностей, где любовь и рыцарская доблесть возносятся превыше всего, в том числе выше служения родине, вере, королю или сюзерену. Это так (хотя Боярдо лишь довел до конца процесс сближения циклов, начавшийся уже давно), но главное значение «Влюбленного Орландо» в другом — он вводит рыцарский роман в ренессансное культурное пространство.

Феррара, жителем которой являлся Боярдо, маркизам и герцогам которой он преданно служил, в том числе и на высоких и ответственных государственных должностях, больше других итальянских княжеств была причастна тому феномену интернационального рыцарского возрождения, уже упоминавшемуся нами. Можно сказать, что почва у Ла Саля, Мартуреля и Боярдо была одна, но плоды произросли на ней разные. В поэме Боярдо отсекается все, что составляло основную специфику современного ей французского и испанского романа — среди прочего, пафос хроникальной достоверности, повышенный интерес к формам социального обихода (что можно считать первым в рамках данного жанра опытом интереса к социально-бытовой реальности), своеобразный практицизм и вообще явный и неявный протест против любой идеализации и идеализма. Вновь на первом плане вымысел, фантастика, сказочность, могучие богатыри, в одиночку рассеивающие целые армии. Путь к плутовскому роману, до которого, казалось, оставался всего лишь шаг, оказывается перекрыт. Роман сворачивает в сторону.

У Мэлори, Ла Саля, Мартуреля и Боярдо есть все же нечто общее. Оно проявляется в жанровой и композиционной открытости их произведений. «Смерть Артура» — своеобразная энциклопедия форм и типов романа, опробованных за три века существования этого жанра. В «Маленьком Жане из Сантре» наряду с традиционной романной поэтикой присутствует поэтика фарса, фавбу и рождающейся в это вре-

мя во Франции новеллы. В «Тиранте Белом» обнаруживаются включения чуть ли не всех жанров средневековой словесности: и романа, и эпоса, и сказки, и пасторали, и фарса, и даже послания, нотариального акта и орденского уложения. Основной признак, характеризующий предренессансный роман, — нестабильность жанровой формы. Все здесь стронулось со своих мест, пришло в движение, заколебалось, грозит обрушиться. И то же самое происходит во «Влюбленном Орландо», структура которого не может быть исчерпана какой-либо единой формулой. Организующие и дезорганизующие силы находятся в поэме Боярдо в сложном, постоянно меняющемся, постоянно не равном себе соотношении. Здесь то и дело сталкиваются и противоборствуют различные композиционные идеи и принципы. Однако резких смен жанровой поэтики нет: тот процесс жанровой диффузии, который можно наблюдать в английском, французском, испанском романе, наличествует и в итальянской поэме, но здесь он возникает не стихийно, он управляем, он сам становится своего рода жанровой закономерностью, включается в жанровую эстетику. Боярдо не останавливает этот процесс, но, напротив, акцентирует, выводит на поверхность и превращает в поэтический фактор.

Мы сказали, что поэма Боярдо как бы удерживает роман от следующего шага, указывает ему иное направление. Можно утверждать, что и эпоха Возрождения в целом — период резкого искривления исторической судьбы романа, и причина этого во всех случаях одна и та же — эстетизация, внесение эстетического критерия в механизм функционирования жанра. Конкретные результаты при тождественности причины могут быть различны и объясняется это тем, что эстетическая экспансия захватывает разные уровни и проникает на разную глубину. Наиболее поверхностна она в испанском романе, доступный ей уровень — уровень персонажа, она проявляет себя в виде его дополнительной идеализации, не более. Герой испанского рыцарского романа, Амадис или Пальмерин, сильнее всех воинов, вернее всех любовников и привлекательнее всех мужчин. Такой идеализации, и поверхностной и прямолинейной, достаточно, чтобы изгнать, и на первых порах — в «Амадисе» Монтальво — изгнать решительно, без остатка, те элементы, условно говоря, реализма, которые столь значительны в «Тиранте Белом» и которые так восхищали Сервантеса. Героя «Амадиса Гальского» нельзя представить себе умирающим в постели от резей в желудке, подобно герою «Тиранта Белого». (Его вообще нельзя представить себе умершим. В восьмой книге «Амадиса», изданной в 1526 г., ее автор, Хуан Диас, попробовал похоронить главного героя, но не тут-то было: книгу единодушно отвергли читатели, она ни разу не переиздавалась, не вошла в зачет цикла и уже через четыре года была опровергнута книгой девятой, «Амадисом Греческим», где первый Амадис по воле другого автора, Фелисиано де Сильва, воскреснет и будет теперь, пока длится цикл, пребывать в добром здравии,

окруженный постоянно растущей толпой далеких потомков. Амадис Греческий — это уже правнук первого Амадиса, а в одиннадцатой книге, к примеру, одним из главных героев является внук Амадиса Греческого, т. е. прапраправнук Амадиса Гальского.)

Изгнан был «реализм», однако, не слишком далеко. В испанском рыцарском романе после Монтальво сочетаются две тенденции: тенденция к идеализации отнюдь не ослабла, она даже нарастает, но наряду с ней действует и другая, скрытая тенденция, направленная на компрометацию слишком идеальных образов. Она проявляется эпизодическими вторжениями трезвых и критических интерпретаций того условно-нереального мира, который роман развертывает перед читателем, комическими интермедиями, пародирующими высокий план романа, ироническим комментарием, часто сопутствующим приключениям героев. Можно сказать, что возрожденческого эстетизма в испанском варианте хватает лишь на то, чтобы затормозить инерцию жанрового развития (как она обозначилась в романе XV в.), убрать ее в подтекст, но не устранить полностью. Испанский роман XVI в., конечно, тоже уводит жанр в сторону от того пути, в конце которого стоит роман плутовской, но во всяком случае не может увести его в обратную сторону: он все же продвигается к плутовскому роману, но как бы не зная этого и не желая знать.

«Неистовый Орlando» Ариосто, продолжающий «Влюбленного Орlando» Боярдо и в сюжетном плане, и в плане поэтики, дает совершенно другую по сравнению с испанским романом картину. Эстетизация здесь и более универсальна и более глубока — она проникает до уровня жанровой формы. Главным отличительным признаком (отличительным от классического эпоса, прежде всего) позднесредневекового романа для его ренессансных истолкователей (истолкователей и в плане практическом, т. е. собственно для авторов ренессансных романов, и в плане теоретическом, т. е. для авторов поэтик) представлялось разнообразие или, точнее говоря, отсутствие единства (иными словами, хаос), проявляющееся повсеместно, но всего заметнее — на уровне композиции. Из этой предварительной констатации могли воспоследовать два вывода: либо роман надлежало вообще игнорировать как продукт варварской эпохи и направить все усилия на реставрацию и модернизацию античных эпических моделей (позиция таких теоретиков, как Антонио Себастьяно Минтурно, и таких поэтов, как Франческо Петрарка в его «Африке» или Джанджорджо Триссино с его «Италией, освобожденной от готв»), либо особенности романа следовало сохранить, но в новом качестве, переоформленными — из исходного хаоса создать нечто гармоническое. Это позиция Боярдо и Ариосто (а из теоретиков, но уже в послеариостовские времена, подобной позиции придерживались Джиральди Чинцио и Джованни Баттиста Пинья). В решении этой задачи полностью преуспел только Ариосто (Боярдо остановился на полпути: зафиксировав сюжетный

и композиционный беспорядок в качестве эстетической категории, но не сумев вывести из него новую формулу порядка). В «Неистовом Орландо» сохранены и мобильность жанровой формы, характерная для романов Мэлори, Ла Саля и Мартуреля, и гипердинамизм сюжета и композиции, отличительный признак поэмы Боярдо, однако всеобщее движение, не утрачивая потенциальной устремленности в бесконечность, у Ариосто как бы самоорганизуется, дисциплинируется и само в себе находит и новую упорядоченность и новую законосообразность. Ариосто не менее (если не более) проникновенно, чем Кретьен де Труа, мог различить в эпическом герое «внутреннего человека», но принцип «углубления во внутреннюю жизнь», основной жанрообразующий принцип романа, совершенно не собирался развивать. Его интересовал не человек в себе, а человек в его связях с миром, не самососредоточенность человека, а его свобода. Именно свободу, свободу автора, героя и сюжета, он возвел в закон своего романа, ставшего едва ли не единственным, без каких-либо оговорок и натяжек, подлинно ренессансным романом, ибо эта свобода, по видимости беспредельная, имеет все же внутренний предел и ограничитель — в собственном чувстве меры, в неприятии бесформенности и бесконтрольности. Точный баланс абсолютного движения и абсолютного покоя был достигнут в истории лишь однажды — в поэме Ариосто и живописи Высокого Возрождения.

И удержался он недолго. История рыцарского романа после Ариосто — это ряд упорных попыток накинуть на него узду, иными словами, дать его свободе не внутренний, а внешний ограничитель (выраженный, например, в законе единства — единства действия или героя), или сам этот ариостовский принцип как-нибудь дискредитировать и опорочить. С такой установкой подходит к рыцарскому роману в «Освобожденном Иерусалиме» Торквато Тассо — как к источнику хаоса, беспорядка и анархии. Свобода, неотделимая от жанра романа, понимается Тассо как категория одновременно идеологическая и структурная. В качестве идеологической она характеризует героя, который, вступая в романное пространство, отрекается от всех внешних обязательств, от чувства долга прежде всего, и становится слугой и игрушкой эгоистических страстей. В качестве структурной свобода открывает возможность отхода и уклонения от жестких композиционных законов классического эпоса. И в том и в другом случае она сопряжена с чувством вины и греха — нравственного или эстетического. И вместе с тем как бы глубоко ни было это чувство (а у Тассо оно чрезвычайно глубоко), источник его неустраим: герой должен пройти через все искушения романа, чтобы стать достойным эпоса; автор не может не противоречить рациональной эстетике, иначе его ждет эстетическая катастрофа, которая и постигла Тассо, когда он, переделывая в «Завоеванный» свой «Освобожденный Иерусалим», последовательно и упорно изгонял из него все романские мотивы.

вы (или, вернее, то, что вслед за Ариосто считало таковыми Возрождение).

И Тассо в этом своем двойственном отношении к рыцарскому роману, в этой невозможности полностью его отвергнуть и полностью принять, не одинок и не уникален. Такова же, в сущности, позиция и Филипа Сиднея в его «Аркадии» (где жанровая основа – пастораль), и Эдмунда Спенсера в его «Королеве фей» (где жанровая основа – аллегорическая поэма), и многих, многих других (среди которых, если ограничиться Англией, и Лили, и Лодж, и Грин, и Нэш): для всех, кто на исходе Возрождения имеет дело с большой повествовательной формой, рыцарский роман выступает в качестве повествовательного императива и вместе с тем в качестве помехи и препятствия. Такова же, по сути дела, и позиция Сервантеса, который, поставив себе целью «разрушить шаткую громаду рыцарских романов», тем не менее сообщил огромный запас позитивных значений не только своему безумному герою, но и тому литературному жанру, с которым боролся. Но жанровую перспективу для рыцарского романа (в его ренессансной форме прежде всего) Сервантес, действительно, закрывает: роман окончательно устремляется теперь по иному пути. Рыцарский роман Возрождения в его вершинных достижениях предстает тем самым одновременно в виде эстетического идеала и жанрового тупика.

4

Новелла – жанр, созданный литературой Возрождения. В отличие от драматургии он не имеет образца в античной литературе, в отличие от рыцарского романа – прямо не продолжает средневековую традицию. Это не значит, правда, что новелла возникает на пустом месте. Средневековой литературе был известен короткий рассказ, причем в нескольких разновидностях. Во-первых, басня, которая, однако, к становлению новеллы почти не имеет отношения. Далее, жития святых, но и к ним будущая новелла будет обращаться главным образом в пародийных или полемических целях. Это так называемый «пример»: краткая повествовательная иллюстрация, сопровождающая богословский, морализаторский, дидактический текст. И наконец, фавлю: стихотворная комическая повесть, возникшая во Франции в XII в. и вплоть до XIV в. пользовавшаяся большой популярностью. Два последних жанра имеют отношение к происхождению новеллы: это тот субстрат, из которого она выросла, но который, становясь собой, преодолела и отбросила⁹².

Ренессансная новелла создается в «Декамероне» Джованни Боккаччо; здесь вообще из разрозненного и гетерогенного материала создается новелла как таковая. Что при этом происходит? Во-первых, рассказ лишается автономности и входит в состав целого, «Декамерон» – это не просто сборник, но книга, обладающая осязаемым

единством. Фаблио были совершенно самостоятельны, «примеры» часто объединялись в сборники исключительно с прикладной целью — с тем, чтобы желающий мог быстрее подобрать нужный пример (для использования в проповеди, скажем, — т. е. они объединялись, чтобы в момент использования разьединиться). Начиная с «Декамерона» новелла за очень редкими исключениями существует только в составе новеллистической книги, и эта традиция сохраняет силу далеко за пределами эпохи Возрождения.

Второе нововведение — все сюжеты, каково бы ни было их происхождение, приводятся к некоему общему знаменателю. То, что разьединено в источнике, демонстрирует тенденцию к сближению. В сборнике «примеров», скажем, агиографическая легенда и фольклорный анекдот, поставленные рядом, так и не преодолевали своей чужеродности. В «Декамероне» житейная тематика снижается, чему примером может служить хотя бы первая новелла Первого дня или известная новелла о пустынножительстве Алибек; рыцарский сюжет, в который вторгается стихия чувственности, освобождается от своей несколько односторонней спиритуальности; сюжет фаблио, напротив, очищается от не менее одностороннего эротического или физиологического комизма. Происходит повествовательное развертывание тех сюжетов, которые отличались повествовательным схематизмом. Все новеллы, несмотря на разнородность их бытовавших в предшествовавшей традиции сюжетов, объединяются благодаря тому, что в их центре оказывается некий парадоксальный сюжетный поворот, который представляет в новом и неожиданном свете любую, сколь угодно тривиальную ситуацию. Так, если вернуться к первой новелле, клятвопреступник, клеузник, развратник, богохульник, убийца приобретает славу святого. Собственно, именно такой парадоксальный переворот в предсказуемом течении событий и составляет жанровое ядро новеллы — это то, что отличает ее от других кратких повествовательных форм.

Третья жанровая характеристика новеллы — драматизация и частичная интериоризация конфликта. Поступок, событие, действие — все, что изображается в новелле, не расположено теперь на оси добро/зло, как в «примере», или на оси ум/глупость, как в фаблио, а указывает на чувства, страсти, привычки, убеждения человека. Поступок имеет опору в самом персонаже — отсюда до изображения внутреннего мира или психологического конфликта еще очень не близко, но чистая «ситуативность» предновеллистического рассказа преодолевается бесповоротно.

Четвертая особенность новеллы: она полностью освобождается от соотнесенности с внеповествовательным дидактизмом, не иллюстрирует никаких отвлеченных философских или этических положений. Это не значит, что у нее вообще нет никаких заданий, выходящих за пределы чистой развлекательности. Напротив, новелла «Декамерона» утверждает в сознании читателя идеалы благородства, доблести, вер-

ности, щедрости, но совершается это только художественными средствами, самой логикой повествования, вне прямой артикуляции.

И наконец, новелла под пером Боккаччо решительно изменяет свой статус в литературной иерархии. Фаблю занимали в ней место в самом низу, «пример» вообще не имел какого-либо места (поскольку его литературная природа не осознавалась). Новелла если и не возносится до положения эпоса, то во всяком случае входит в число соотносимых с ним жанров. Боккаччо удается этого достичь посредством сплошного «окультуривания» новеллы, превращения ее формы в форму, литературно маркированную. Главным признаком литературы в это время, как уже говорилось, был стиль. И Боккаччо делает новеллу литературно значимым жанром с помощью ее сплошной стилиевой, риторической обработки, охватывая ею все стилистические уровни — от отбора слов до организации периода.

Пять изменений, внесенных Боккаччо в традицию короткого рассказа, прямо характеризуют новеллу как жанр, превращают ее в жанр, т. е. в некое литературное явление, обладающее своим собственным смысловым ядром. Эти характеристики приложимы к любой новелле, созданной после Боккаччо, в пределах эпохи Возрождения и далеко за ее пределами. Но новелла Боккаччо обладает и иными характеристиками, которые не стали жанровыми, но и не покрываются понятием индивидуально-авторской специфики — в них содержится внеличный смысл, но смысл не жанровый, а общекультурный.

«Декамерон» состоит из собственно новелл и их повествовательно-го обрамления. Декамероновская «рама» описывает ситуацию, которая привела к тому, что новеллы были рассказаны. Эта ситуация двойная: реальная (или историческая) и искусственная (или вымышленная). «Реальная» ситуация — чума 1348 г., поразившая всю Европу, и Италию в том числе, страшный исторический катаклизм, существенно уменьшивший народонаселение Европы. Но никаких целей создания «реалистической» картины этого бедствия у Боккаччо нет. Картины смерти, в том числе весьма натуралистические, были распространены в искусстве того времени — можно вспомнить жанр «плясок смерти», основным пафосом которого являлось провозглашение тщеты, суетности, хрупкости всего земного, славы, власти, красоты, богатства. Все равны перед лицом смерти — вот его главная мысль. В картине «черной смерти», нарисованной в «Декамероне», акцент падает на изображение социального хаоса: чума — это полное разрушение всяких межчеловеческих связей и отношений, в том числе и, казалось бы, прочно обоснованных родством, привязанностью и любовью. «Брат покидал брата, дядя племянника, сестра брата и нередко жена мужа; более того и невероятнее: отцы и матери избегали навещать своих детей и ходить за ними, как будто то были не их дети»⁹³. Под напором стихийного бедствия рушится социальная вселенная, и, опасаясь погибнуть под ее обломками, десять жителей Флоренции,

семь дам и трое кавалеров, сошедшиеся случайно в церкви Санта Марии Новелла, решают покинуть зачумленный город и удалиться на загородную виллу.

Это второй аспект «рамочной ситуации», искусственный или вымышленный, — как только действие перемещается из обаятой мором Флоренции, мы оказываемся как бы в другом мире, построенном по законам красоты и социальной гармонии. Всякое воспоминание о грозящей отовсюду смерти бесследно исчезает, мы переносимся в царство волшебной расцветшей природы, заключившей счастливый союз с искусством. Изящные отношения, пленительная музыка, стихи, песни — вот содержание жизни нового общества. И, конечно, рассказы. Новелла «Декамерона» в этом смысловом контексте выступает как форма реконструкции мира, разрушенного чумным поветрием. Рама книги сталкивает два образа действительности — реальный и идеальный. Новелла осуществляет их встречу, обеспечивает их движение навстречу друг другу. Именно новелле доверена задача по преодолению социального хаоса, воцарившегося в реальном мире. Рассказав свои сто новелл, герои «Декамерона» могут вернуться из своего искусственного рая — тьма, подернувшая мир, исчезла, как по волшебству, мы ничего больше о ней не услышим.

Решается данная задача в той картине действительности, которая создается всей совокупностью декамероновских новелл. Эта картина — чрезвычайно разносторонняя, яркая, многообразная и живая; здесь представлены все сословия, все профессии, все жизненные положения и все отношения между людьми. Центральную роль здесь играет человеческая самодостаточность, человеческая активность — персонажам Боккаччо свойственна инициативность, находчивость, изобретательность. В отрицательном свете подается все неестественное, лицемерное, насильственное, в положительном — все здоровое, земное, близкое природе, всякое проявление социально конструктивных качеств (щедрость, великодушие, верность и т. п.). Но между этими полюсами имеется множество промежуточных градаций, множество переходов, в которых проявляется неисчерпаемость природы и в которых она как бы играет сама с собой, наслаждаясь своим изобилием и свободой.

В самом центре книги помещена новелла (первая Шестого дня) о новелле. Из нее мы узнаем, как некий дворянин решил позабавить благородную даму интересным рассказом, но рассказывал до того плохо, что дама была вынуждена прервать его остроумной колкостью. Собственно, эта новелла как бы ни о чем — о том, что рассказывать нужно уметь. Плохой рассказ в новеллу не превратился, Боккаччо даже не говорит, о чем он был, но зато в нее превратился рассказ об этой неудачной попытке рассказа. Новелла — рассказ, хорошо рассказанный, никакого иного смысла эта история, казалось бы, в себе не содержит. Боккаччо, однако, не случайно поместил крохотную новеллу

в том месте, где надлежит находиться кульминации: она подводит к немаловажным выводам, в конечном счете, культурной сути всей книги.

Рыцарь, незадачливый рассказчик, вняв остроумной критике мадонны Оретты, не просто прекратил свою неудачную попытку, но «обратил ее в смех и шутку» и более того — перешел к другим рассказам. Как он с ними справился, нам неизвестно, но такое заключение окончательно устанавливает главного героя немудреной истории. Этот герой — слово. Неумение обращаться со словом портит историю рыцаря («он страшно портил ее, повторяя те же слова»), остроумное слово прерывает его рассказ, но не обрекает на немоту, а побуждает к другим рассказам. «В последней фразе первой новеллы Шестого дня возрожденный к человечности и перевоспитанный словом рыцарь не может не начать рассказывать новую новеллу, ибо именно рассказ является одной из основных форм жизни... ренессансного общества»⁹⁴. Умение владеть словом явно понимается в этой новелле как один из главных признаков благородного поведения, но не только — как некий принцип жизнеповедения вообще. Владеющий словом владеет собой и владеет действительностью — действительность вообще обретает себя, преодолевая таящийся в ее недрах хаос, только в формах слова.

Теперь становится понятно, что изменилось в мире после того, как веселое и любезное общество «Декамерона» закончило свои рассказы, почему декамероновские рассказчики могут вернуться в мир, словно причина, их оттуда удалившая, вдруг перестала существовать. Это действительно так, если рассматривать чуму как некий символ мироустройства, в котором утрачены принцип и основание связей между человеком и человеком, человеком и действительностью. Зачумленный мир подобен рассказу рыцаря, где перепутаны все слова, и в него, как мадонна Оретта, вторгается со своим остроумным словом общество декамероновских рассказчиков. Мир, освоенный повествованием, преобразенный словом, мир, в котором слово вновь утвердило порядок, теперь открывается перед людьми — в него можно вернуться, ибо из него изгнана чума бессловесности.

«Декамерон» еще очень многими нитями связан со средневековой культурой: на этом нет нужды останавливаться, лучшая из написанных об этом книг имеется в русском переводе⁹⁵. Однако спор о том, каких черт, средневековых или ренессансных, в нем больше, в данном случае неуместен, ибо ренессансность «Декамерона» — не только его собственное качество, но и качество, приданное ему поступательным движением культуры, возраставшее в единой прогрессии с ростом зрелости и самосознания культуры Возрождения. Ренессансность «Декамерона» — это в значительной степени его способность быть адаптированным ренессансной культурой. Полностью ренессансным явлением «Декамерон» стал в начале XVI в., когда Пьетро Бембо в своих «Рассуждениях о народном языке» объявил язык и стиль Боккаччо абсолютным и высшим образцом для всякой литературной прозы, для

всякого культурного высказывания на итальянском языке. Тем самым словесная культура как бы заполнила вакуум, образованный отсутствием в ней произведений такой же стилистовой чистоты, какими были для живописи работы Леонардо и Рафаэля. Вновь мы встречаемся с фактом исключительности ренессансного культурного производства с той, однако, поправкой, что в данном случае этот исключительный феномен оказывается трансплантирован в Высокое Возрождение из иного исторического и культурного времени.

XVI в., зенит Возрождения, является и временем расцвета новеллы, главным образом по-прежнему в Италии. Выходят в свет десятки новеллистических книг, иногда создаются и изолированные новеллы, среди которых есть и замечательные (например, «Бельфагор» Макьявелли или «История двух влюбленных» Луиджи да Порто, первая литературная манифестация сюжета Ромео и Джульетты). Все авторы новеллистических книг, следуя указанию Бембо, берут за образец «Декамерон», но ни одному не удается воспроизвести созданный Боккаччо образ действительности. Все эти книги стоят под знаком маньеризма, под знаком принципиальной дисгармонии. Самый крупный итальянский новеллист того времени — Маттео Банделло. Новеллы Банделло — своеобразная хроника XVI в., на достоверности своих историй настаивал сам новеллист, и в самом деле многие из них опираются на реальные события. Как и Боккаччо, Банделло стремится представить возможно более многообразную картину жизни, но в ней нет декамероновской цельности, она раздроблена, фрагментарна, калейдоскопична. Светлые краски определенно оттесняются мрачными, общее настроение трагично и основным источником этого мрачного колорита является разрушительное действие человеческих страстей. Они-то и составляют главный предмет интереса новеллиста. Страсть приводит к самоистреблению, ибо она неподконтрольна разуму — Банделло одним из первых сделал предметом художественного изображения иррациональное начало в человеке. Отсюда повышенный драматизм его новелл, отсюда и популярность его сюжетов у позднейших драматургов, в том числе у Шекспира.

XVI в. — время расцвета новеллы и в других странах романской Европы, во Франции и в Испании. Большинство новелл в «Гептамероне» Маргариты Наваррской посвящено любовной теме, которая, однако, весьма редко разрешается в традиционном для новеллистики комическом ключе. Она переведена в высокий регистр. Подобно Банделло, Маргарита Наваррская изображает в первую очередь игру страстей, но обращает внимание не на их силу, причудливость, алогичность, а на их внутреннее развитие. Фабула усложняется в связи со сложностью человеческих чувств и отношений, которые в «Гептамероне» впервые показаны в столь широком диапазоне, — это как бы следующий, по сравнению с книгой Банделло, шаг по направлению к роману. Продолжит это движение новелла под пером Сервантеса,

в его «Назидательных рассказах», которые расширяют традиционный для жанра тематический репертуар в двух направлениях: во-первых, значительно усиливается бытовой элемент (и здесь новелла сближается с плутовским романом), и во-вторых, организующим сюжет началом становится идея испытания героя (и тем самым новелла присваивает центральную романическую тему — тему воспитания, самоформирования героя). О персонаже новелл Сервантеса можно уже говорить как о характере или как о ближайшем к нему подступе.

История ренессансной новеллистики закономерно подводит нас к одному из центральных понятий науки о Возрождении — к понятию ренессансного индивидуализма. Почему новелла как жанр возникла и оформилась именно в эту эпоху? Да потому, напрашивается ответ, что данный жанр предполагает повышенное внимание к казусности, случайности, прихотливости, необщности человеческих судеб, поведения, поступков. Или, если взглянуть с другой стороны, потому, что Возрождению нужен был литературный жанр, в котором мог бы выразить себя присущий этой культуре индивидуализм. Реальная картина, однако, с таким ответом не согласуется. Чем дальше мы отходим от «Декамерона» Боккаччо, тем стремительнее нарастают в новелле элементы индивидуализма, проявляющиеся во внимании к индивидуальным страстям, индивидуальным порокам, индивидуальным мотивировкам, индивидуальному внутреннему миру, индивидуальным характеристам, наконец. Это линия Банделло — Маргарита Наваррская — Сервантес, следуя которой новелла приобретает черты, сближающие ее с романом, т. е. с таким жанром, главным отличительным свойством которого является изображение человека не внешнего, а внутреннего, иными словами, заведомо индивидуализированного. Но чем дальше мы продвигаемся, следуя этой линии, тем дальше отходим от «Декамерона», от его ренессансности, от ренессансности вообще. Ренессансность — можно сделать вывод — не есть зависимая переменная индивидуальности.

Изображение абсолютного торжества индивидуального начала в «Декамероне» есть — это зачумленная Флоренция, где каждый заботится лишь о себе, где дети отрекаются от родителей, а родители бросают детей. А общество рассказчиков — это именно общество, где на первом плане не отдельное, а объединяющее — общность интересов, целей, желаний, дел и развлечений, где отдельное существует только в составе группы, себя ей не противопоставляет и вне ее себя не мыслит. Общество рассказчиков — своего рода коллективная индивидуальность, каждый, кто в него входит, индивидуален не сам по себе, а только объединившись с другими и как бы пожертвовав своей единичностью. Общее проявляет себя через единичное и единичное отсылает к общему — только такое их соотношение и дает тот феномен, который называется ренессансной индивидуальностью. Индивидуальность осуществляется как разнообразие, как игра многосторонними

возможностями, заключенными в общем — в единой человеческой природе. Как только данный баланс нарушается, как только либо общее, либо отдельное берет верх, перед нами уже отход от Возрождения, движение либо вспять, либо вперед, но во всяком случае нечто иное.

Он очень хрупок, этот баланс; стоит качнуться в одну сторону, и всякое индивидуальное выражение исчезает, индивидуальность стремится раствориться в группе, в коллективе, в безличном целом; еле заметный перекося в другую сторону тут же открывает путь для ничем не сдерживаемого эгоистического самоутверждения. Это такое же хрупкое равновесие, как на полотнах ренессансных художников: стоит чуть сдвинуть линию, чуть изменить соотношение красок и царство гармонии рушится. Но при всей своей хрупкости этот союз индивидуального и общего производит впечатление удивительной силы, уверенности в себе, жизненности, полной внутренней свободы и огромного запаса возможностей — то впечатление, которое сообщает культурным ценностям Возрождения единственный в своем роде статус, статус предела и абсолюта, статус высшего художественного совершенства. Такое возможно было в истории культуры только однажды: полное до неразличимости совпадение общего и индивидуального, при том что права того и другого ни в чем не ущемлены, при том что они выражают себя друг через друга, сохраняя свою форму и будучи в то же время формой другого.

* * *

Так что же такое Возрождение? Действительно ли начало того процесса, который привел к современному состоянию культуры, в центре которой стоит атомарная личность, болезненно ощущающая свою отъединенность от других, свою отчужденность от внеличных реальностей и вместе с тем хватающаяся за свою единичность как за единственную гарантию собственной реальности? В каком-то смысле это так. Это так, поскольку весь ход всемирной истории можно представить как процесс постепенного высвобождения индивида из-под власти родовых, семейных, клановых, сословных, национальных общностей. Начало данного процесса скрывается во мраке прαιстории, огромным шагом на этом пути явился эллинизм и эллинистический период античной цивилизации, победа христианской религии также стала движением в том же направлении. И Возрождению принадлежит в этом движении определенная роль, но никак не основная и не решающая. Для европейской истории второго тысячелетия нашей эры рост индивидуального сознания, совершающийся в тесном единстве с глубокими изменениями социальной практики, является во многом решающим фактором культурной жизни. Знаки и свидетельства, говорящие об ускорении этого процесса, расставлены на подступах к Возро-

ждению и их тем больше, чем ближе его начало. Возрождение захвачено этим процессом, но возникает впечатление, что свою роль в нем оно сыграло как бы против воли. Основной пафос культуры Возрождения — в другом, может быть, в прямо противоположном. Возрождение — своего рода последняя попытка удержать индивидуальность от полной эмансипации и суверенизации, удержать ее в границах общих норм и установлений, попытка, в самой себе обреченная на неудачу или, по крайней мере, на неустойчивость и кратковременность, ибо индивидуальность, раз получив равные права со всеобщностью, следующим шагом сделает заявку на индивидуализацию всеобщего, объявит всеобщностью саму себя. Пафос консервативности также присущ Возрождению, как и пафос сдвига, пафос революции. На уровне некоторой абстракции антиномия консервативности и революционности отражает тот образ остановленного движения — движения, не переставшего быть самим собой и в то же время не движущегося, недвижения, — который так характерен для лучших картин и скульптур Ренессанса.

Заключительное определение: культура Возрождения есть локальное по масштабам (только Западная Европа и только высшие сферы культурной деятельности — главным образом литература и изобразительное искусство), но глобальное по последствиям явление мировой культуры. Его специфику составляет совмещение двух противоположных по направленности импульсов: традиционалистского (что выразилось в отношении к античной культуре как абсолютной норме) и инновационного (что выразилось в обостренном внимании к культурному смыслу индивидуальной деятельности). Понимание нормативности как по преимуществу стилевой поставило в центр культуры Возрождения риторику, а всем культурным языкам сообщило отчетливую эстетическую окраску. Постренессансная европейская культура восприняла художественные достижения Возрождения, но отправной точкой ее дальнейшего развития стало разрушение ренессансного эстетического синкретизма.

Примечания

- ¹ См.: Февр Л. Как Жюль Мишле открыл Возрождение // Февр Л. Бои за историю. М., 1991.
- ² Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1987. С. 9, 55.
- ³ Кудрявцев П. Н. Лекции. Сочинения. Избранное. М., 1991. С. 15.
- ⁴ Сошлемся в подтверждение этой мысли на мнение Эудженіо Гарэна, одного из самых авторитетных исследователей Возрождения в послевоенный период: «Воля, проявляющаяся ныне повсеместно, к переосмыслению наиболее важных аспектов культуры гуманизма и Возрождения

- объясняется не только естественным старением той теории, которая в свое время увлекала многих из нас, но которая сейчас уже не соответствует новым методологическим требованиям и не отвечает на многие вновь возникающие вопросы. Этот своеобразный кризис, поразивший исторический подход, также сыграл свою роль, но роль второстепенную в сравнении с потребностью *отдать себе отчет в основных ориентирах нашей собственной культуры*” (курсив мой. — М. А.) (*Garin E. Medioevo e Rinascimento*. Bari, 1961. P. 90). Таким же было ощущение и поколением раньше. П.М. Бицилли, известный русский медиевист, писал в работе 1927 г.: «Уже больше ста лет историческая мысль бьется над задачей “Возрождения”. <...> Около этой темы сталкиваются и обнаруживают себя мировоззрения и исповедания. “Возрождение” до такой еще степени живо и жизненно, что по отношению к нему трудно сохранить “объективность”» (*Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры*. Спб., 1996. С. 181).
- 5 Любопытно, что и Гёте тридцатью годами раньше сходным образом прокомментировал презрительное отношение немецких художников к Рафаэлю: «Нибур был прав, предрекая наступление варварской эпохи. Она уже наступила, и мы живем в ней, ибо первый признак варварства — непризнание прекрасного» (*Эккерман И.П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни*. М., 1981. С. 426).
 - 6 См.: *Волынский А.Л. Жизнь Леонардо да Винчи*. М., 1997.
 - 7 *Бердяев Н.А. Философия свободы: Смысл творчества*. М., 1989. С. 446.
 - 8 Эта точка зрения с особой последовательностью и аргументированностью высказана П.А. Флоренским в работе «Обратная перспектива» (см.: *Флоренский П.А. У водоразделов мысли*. М., 1990).
 - 9 *Булгаков С.Н. Сочинения*. М., 1993. Т. 2. С. 631.
 - 10 *Апатов М.В. Фудожественные проблемы итальянского Возрождения*. М., 1976. С. 10.
 - 11 Там же. С. 87.
 - 12 *Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения*. М., 1978.
 - 13 Особенную близость с Россией обнаруживает Германия, где примерно в те же годы, т. е. начиная с десятих годов XX в., Возрождение подвергалось сильной критике как эпоха, подорвавшая здоровые начала средневековья, послужившая разделению общества и обособлению личности и стоящая в конечном итоге у истоков всех «болезней» нового времени с его индивидуализмом, рационализмом, релятивизмом и пр. См.: *Эйхсле О.Г. Немцы не в ладу с современностью: «Император Фридрих II» Эрнста Канторовича в политической полемике времен Веймарской республики* // *Одиссей-1996*. М., 1996. С. 218–221.
 - 14 О концепции «мирового Возрождения» см.: *Петров М.Т. Проблема Возрождения в советской науке*. Л., 1989. Что касается западной науки, то здесь начиная с 80-х гг. процесс «отречения» от Буркхардта сменился процессом «возвращения» к нему (и к его взгляду на Возрождение как на исторический период, обладающий одновременно исторический реальностью и смысловой целостностью). Один из наиболее характерных примеров: *Kerrigan W., Braden G. The Idea of the Renaissance*. Baltimore; London, 1989. Ср.: *Ciliberto M. Il Rinascimento: Storia di un dibattito*. Firenze, 1988. P. VII.
 - 15 См.: *Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э.* М., 1979.
 - 16 «Само собой разумеется, что излагаемые у нас исторические факты в той или иной мере всегда были в истории. Однако они едва ли были когда-нибудь столь прямо связаны с тем стихийным индивидуализмом, который составляет сущность Ренессанса. В эпоху Ренессанса такова уж была вся атмосфера индивидуализма, что те факты, о которых мы сей-

- час скажем, в глубочайшей степени с ней гармонировали» (Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 122).
- 17 Ср.: Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс: Теоретические проблемы // Методологические проблемы гуманитарных наук. М., 1987.
 - 18 См.: Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения. М., 1956–1959. Т. 1–2.
 - 19 См.: Гуковский М.А. Итальянское Возрождение. Л., 1947–1961. Т. 1–2; Рутенбург В.И. Очерк из истории раннего капитализма в Италии. Флорентийские компании XIV века. М.; Л., 1951; Он же. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974.
 - 20 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 112–113.
 - 21 Там же. С. 136–137.
 - 22 Возрождение, конечно, возникло не вне социально-экономической «среды», но эта среда была именно средой (а не причиной), т. е. пространством обитания и не более того — иногда благоприятным, иногда нейтральным и почти никогда не враждебным. Ср.: «Возрождение порождается не характером производительных сил и формами производственных отношений, не уровнем торговой активности и масштабом ремесленной деятельности, не специфическим социально-классовым устройством общества и типом политических структур и даже не просто условиями, стимулирующими размах культурной деятельности, энергию научных открытий и технических изобретений. Ренессанс порождается только той культурной общностью, где экономико-социальные, политические и мировоззренческие структуры не встают непроходимой стеной на пути этой ясно обозначившейся потребности в культурных нововведениях (курсив мой. — М. А.)» (Петров М.Т. Об историографической модели «мирового Возрождения» в связи с некоторыми политико-культурными характеристиками западноевропейского Ренессанса // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.). Л., 1990. С. 187).
 - 23 См.: Горфункель А.Х. «Молот ведьм» — средневековые или Возрождение? // Культура Возрождения и общество. М., 1996.
 - 24 «Людовик XI же, который в политике далеко превосходил даже самых искусных итальянских государей и признавал себя почитателем Франческо Сфорца, уступал итальянцам в просвещенности, оставаясь вполне вульгарной натурой» (Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 26).
 - 25 См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
 - 26 Еще в статье 1896 г. Ф.Ф. Зелинский писал: «Будущему историку Возрождения придется строго различать первичные его потребности от производных» (Зелинский Ф.Ф. Возрожденцы. СПб., 1997. С. 46).
 - 27 Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 175.
 - 28 Ср.: Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 8–9.
 - 29 Цит. по: Хлодовский Р.И. Франческо Петрарка: Поэзия гуманизма. М., 1974. С. 92. Ср. итоговое «Письмо к потомкам»: «С наибольшим рвением предавался я изучению древности, ибо время, в которое я жил, было мне всегда так не по душе, что, если бы не препятствовала тому моя привязанность к любимым мною, я всегда желал бы быть рожденным в любой другой век и, чтобы забыть этот, постоянно старался жить душою в иных веках» (Петрарка Ф. Лирика. М., 1980. С. 309–311).
 - 30 Используются переводы Л.М. Баткина (Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978. С. 59) и В.И. Рутен-

- бурга (*Рутенбург В.И.* Жизнь и творчество Никколо Макьявелли // *Макьявелли Н.* История Флоренции. М., 1987. С. 371–372).
- 31 Ср.: *Петров М.Т.* Проблема Возрождения в советской науке. С. 164–168.
 - 32 Цит. по: *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 54.
 - 33 Там же. С. 45.
 - 34 Цит. по: *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сборник текстов.* Саратов, 1984. Ч. 1. С. 191–192.
 - 35 Цит. по: *Ревякина Н.В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. М., 1977. С. 187.
 - 36 См.: *Валла Л.* Об истинном и ложном благе: О свободе воли. М., 1989. С. 129.
 - 37 Цит. по: *Хлодовский Р.И.* Франческо Петрарка. С. 127.
 - 38 *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения.* С. 158, 178.
 - 39 Ср.: «Кто говорит “народ” (upo popolo), хочет в действительности сказать “безумный зверь”, в котором все ложь и смута и нет в нем ни вкуса, ни обаяния (sanza diletto – точнее: нет способности суждения), ни устойчивости» (*Гвиччардини Ф.* Сочинения. М., 1934. С. 151).
 - 40 *Эстетика Ренессанса.* М., 1981. Т. 1. С. 73.
 - 41 *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 160.
 - 42 В книге *Л.М. Баткина* (*Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления.* М., 1978) эта особенность гуманистического диалога распространяется на всю гуманистическую (и шире – ренессансную) культуру, которая осмысливается как культура по сути своей диалогическая, как пространство встречи и взаимодействия разных культур, впервые открывшихся навстречу друг другу.
 - 43 *Монье Ф.* Кватроченто: Опыт литературной истории Италии XV века. СПб., 1904. С. 158, 159, 171, 172.
 - 44 Цит. по: *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. С. 38.
 - 45 *Монье Ф.* Кватроченто. С. 88.
 - 46 *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. С. 19.
 - 47 *Аверинцев С.С.* Античный риторический идеал и культура Возрождения // *Античное наследие в культуре Возрождения.* М., 1984. С. 146.
 - 48 Ср.: «Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря, – что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это ничтожное и жалкое создание, которое не в силах даже управлять собой и предоставлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, малейшей частицы которой оно даже не в силах познать, не то что повелевать ею! На чем основано то превосходство, которое он себе приписывает, полагая, что в этом великом мироздании только он один способен распознать его красоту и устройство?» (*Монтень М.* Опыты. М., 1979. Т. 1. С. 390).
 - 49 *Аппатов М.В.* Художественные проблемы итальянского Возрождения. С. 17.
 - 50 *Рабинович Е.С.* Об «Африке» Петрарки // *Петрарка Ф.* Африка. М., 1992. С. 213.
 - 51 *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век).* М., 1985. С. 248.
 - 52 О проблемах, связанных с личным и авторским самосознанием Петрарки см.: *Баткин Л.М.* Петрарка на острие собственного пера. Авторское самосознание в письмах поэта. М., 1995.

- 53 Ср.: «Ренессансная личность парадоксальна... поскольку основание для каждого индивида отыскивается одновременно в норме и в исключении из нормы, в прекрасном и в характерном, в том, чтобы стать в ряд (включиться в мировой перечень), и в том, чтобы выйти из ряда вон» (*Баткин Л.М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990. С. 296).
- 54 Цит по: *Ревякина Н.В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. С. 164.
- 55 Эстетика Ренессанса. Т. 1. С. 249.
- 56 Там же. С. 251. Сходную позицию в этом вопросе занимает и Эразм Роттердамский, сказавший в своем трактате «О воспитании детей» (1529): «Дав тебе сына, природа не дала ничего другого, кроме грубой массы. Твоя задача – сформировать из повинующейся и во всем следующей за тобой материи лучший образ. Если будешь бездействовать, будешь иметь зверя, если проявишь заботу – Бога». (Цит. по: *Ревякина Н.Ф.* Трактат Эразма «О воспитании детей» и итальянская гуманистическая педагогика первой половины XV в. // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 85).
- 57 *Гвиччардини Ф.* Сочинения. С. 126, 150, 157, 171.
- 58 См.: *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977; *Он же.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
- 59 Эстетика Ренессанса. Т. 1. С. 151.
- 60 Флавио Бьондо, к примеру, датировал падение Римской империи 412 г., а Леонардо Бруни категорически отрицал какую-либо преемственную связь между Древним Римом и германскими империями следующих столетий.
- 61 См., например: *Барг М.А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 272-275.
- 62 *Макиавелли Н.* Избранные сочинения. М., 1982. С. 381.
- 63 Цит. по: *Малинин Ю.П.* Филипп де Коммин и его «Мемуары» // *Коммин Ф. де.* Мемуары. М., 1986. С. 400.
- 64 *Макиавелли Н.* Избранные сочинения. С. 375.
- 65 *Вазари Д.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1970. Т. 3. С. 29.
- 66 *Баткин Л.М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. С. 229.
- 67 Напомним основные признаки прямой или линейной перспективы: прямые пространства изображаются прямыми линиями; группа лежащих в пространстве параллельных прямых изображается прямыми, имеющими общую точку схода; размеры предметов уменьшаются по мере увеличения глубины пространства в простой пропорциональной зависимости.
- 68 См., например: *Виннер Б.Р.* Итальянский Ренессанс. М., 1977. Т. 1. С. 93.
- 69 *Данилова И.Е.* Брунеллески и Флоренция: Творческая личность в контексте ренессансной культуры. М., 1991. С. 104.
- 70 См.: *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 89-91.
- 71 Там же. С. 50.
- 72 Во всем, что касается геометрических и оптических основ изображения, автор опирается на работу: *Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи: Очерк основных методов. М., 1980. При этом автор принимает на себя полную ответственность за все возможные неточности и просчеты. При окончательной доработке данного раздела автор с благодарностью прислушивался к советам и замечаниям рецензента О.Б. Дубовой.

- 73 Данилова И.Е. Альберти и Флоренция. М., 1997. С. 30.
- 74 Леонардо да Винчи. Избранные произведения. М., 1995. Т. 1. С. 49.
- 75 См.: Петров М.Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982. С. 114.
- 76 Леонардо да Винчи. Избранные произведения. С. 50.
- 77 Дворжак М. История итальянского искусства в эпоху Возрождения: XIV и XV столетия. М., 1978. С. 115.
- 78 Виппер Б.Р. Итальянский Ренессанс. Т. 2. С. 77.
- 79 Там же. С. 89.
- 80 Zubov В. Леонардо-ученый // Леонардо да Винчи. Избранные произведения Т. 1. С. 35.
- 81 Петров М.Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. С. 135.
- 82 Ср.: «Скульптор при работе над своим произведением силою рук и ударами должен уничтожать лишний мрамор... посредством самых механических действий, как сопровождаемых великим потом, смешанным с пылью и превращенным в грязь, с лицом, залепленным этим тестом, и весь, словно мукой, обсыпанный мраморной пылью, скульптор кажется пекарем; и он весь покрыт мелкими осколками, словно его занесло снегом; а жилище запачкано и полно каменных осколков и пыли. Совершенно противоположное этому происходит у живописца... ведь живописец с большим удобством сидит перед своим произведением, хорошо одетый, и движет легчайшую кисть с чарующими красками, а убранный он одеждой так, как это ему нравится. И жилище его полно чарующими картинами и чисто» (Леонардо да Винчи. Избранные произведения. Т. 2. С. 78).
- 83 Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. С. 44.
- 84 Там же. С. 45.
- 85 Там же. С. 245, 246.
- 86 Там же. С. 128.
- 87 Там же. С. 209–211.
- 88 Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). С. 247.
- 89 Более подробно об этом см.: Андреев М.Л. Итальянское Возрождение: от стиля к жанру // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- 90 В связи с участием крупнейших ренессансных художников в оформлении театральных постановок можно заметить, что П.А. Флоренский связывал само возникновение линейной перспективы в живописи с особенностями театральной иллюзии. См: Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 51–54, 64–65.
- 91 Материал и проблематику данного подраздела подробнее см.: Андреев М.Л. Рыцарский роман в эпоху Возрождения. М., 1993.
- 92 О проблематике становления новеллы подробнее см.: Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. М., 1990.
- 93 Боккаччо Д. Декамерон / Пер. А.Н. Веселовского. М., 1992. Т. 1. С. 9.
- 94 Хлодовский Р.И. «Декамерон»: Поэтика и стиль. М., 1982. С. 323.
- 95 См.: Бранка В. Боккаччо средневековый. М., 1983.

Указатель имен

- Абеляр, Пьер (Петр) (1079–1142), французский философ, богослов и поэт 47, 222, 285–291, 293, 294, 317, 318, 347, 349
- Абрамович С.Л. (1927–1996), русский литературовед, исследовательница творчества А.С. Пушкина 85, 86, 88
- Август (Гай Юлий Цезарь Октавиан) (63 г. до н. э. – 14 г. н. э.), римский император 51, 52, 70, 95, 99, 170–172, 183–193, 195, 197
- Августин, Аврелий (354–430), ранне-христианский философ и историк 61, 208, 239, 245, 270, 283, 306, 317, 318, 347
- Аверинцев С.С., русский филолог и переводчик 33, 35, 206, 344
- Аврелий, Марк (121–180), римский император (с 161 г.), философ 351
- Агриппа I (Старший) (10 до н. э. – 44 н. э.), правитель Иудеи 192
- Азиний Поллион (75–4 или 5 г. до н. э.), римский политический деятель, оратор, поэт и историк 184
- Аксаков К.С. (1817–1860), русский мыслитель и публицист (сын С.Т. Аксакова) 63
- Аксаков С.Т. (1791–1859), русский писатель 60, 63
- Александр Македонский (356–323 гг. до н. э.), царь Македонии (с 336 г. до н. э.), прославленный завоеватель 125, 128–133, 135–138, 140, 141, 144, 145, 150, 152, 160, 170, 171, 191, 193, 206
- Александр Север (208–235), римский император (с 222 г.) 66
- Алкуин (или Альбин, по прозвищу Флакк) (ок. 730–804), поэт, богослов и историк, приближенный Карла Великого (родом англосакс) 222, 325
- Алпатов М.В. (1902–1986), русский искусствовед 323, 345, 407, 409
- Альберт Великий (ум. 1280), философ, учитель Фомы Аквинского 313
- Альберти, Леон Баттиста (1404–1472), итальянский гуманист, архитектор, теоретик искусства 345, 367, 369, 372, 373
- Альфонсо I д'Эсте (1476–1534), герцог Феррары (Италия) 308
- Анаксагор (ок. 500–428 гг. до н. э.), греческий философ и ученый 97, 112, 115, 174
- Анаксарх Абдерский (ум. ок. 320 г. до н. э.), греческий философ из окружения Александра Македонского 133, 134
- Анаксимандр (ок. 610 – ок. 540 гг. до н. э.), греческий философ и ученый 93, 105
- Анаксимен (2-я пол. VI в. до н. э.), греческий философ 93, 105
- Ананьин С.А., переводчик Платона на русский язык 206
- Анненков П.В. (1812 или 1813–1887), русский литератор 320
- Анненский И.Ф. (1855–1909), русский поэт, переводчик Еврипида 205
- Антигониды, династия царей Македонии (306–168 гг. до н. э.) 135
- Антиох Аскалонский (ок. 30–68 гг. до н. э.), греческий философ, учитель Цицерона 177
- Антиох IV, правитель Коммагены (38–72 гг. н. э.) 192
- Антиох IV Эпифан, правитель из ди-

настин Селевкидов (175–164? гг. до н. э.) 138
 Антисфен (ок. 450 – ок. 360 гг. до н. э.), греческий философ (кинник) 139, 140.
 Антоний, Марк (ок. 83 – 30 гг. до н. э.), римский полководец и политический деятель 76, 138, 170, 172, 175, 184, 193
 Антонины, династия римских императоров
 Нерва (96–98), Траян (98–117), Адриан (117–138), Антонин Пий (138–161), Марк Аврелий (161–180), Коммод (180–193) 196
 Аполлоний Пергский (260–170 гг. до н. э.), греческий математик 151
 Аполлоний Родосский (ок. 295 – ок. 215 до н. э.), греческий поэт и филолог 156, 161
 Аппиан (? – 70-е гг. II в.), римский историк 206
 Аппий Клавдий Слепой (IV в. до н. э.), римский государственный деятель 182, 183
 Апулей, Луций (ок. 125 – ок. 180), римский писатель 202
 Аретино, Пьетро (1492–1556), итальянский писатель, поэт, драматург 389
 Ариосто, Лодовико (1474–1533), итальянский поэт 356, 373, 387, 389, 393, 396–398
 Аристарх Самосский (ок. 350 – 250 гг. до н. э.), греческий ученый, астроном 152
 Аристарх Самофракийский (ок. 217–145 гг. до н. э.), греческий филолог 152, 155
 Аристотель (384–322 гг. до н. э.), греческий философ 41, 42, 104, 105, 125–130, 135, 141, 146, 150, 151, 153, 166, 170, 206, 226, 330, 335, 394, 349, 350, 353, 381–384
 Аристофан (ок. 445 – ок. 385 гг. до н. э.), греческий комедиограф 152, 388
 Аристофан Византийский (ок. 257–180 гг. до н. э.), греческий лексикограф 152, 155
 Аркесилай (III в. до н. э.), греческий философ 160
 Арриан, Флавий (между 95 и 175), греческий историк и писатель 130–134, 206

Архимед Сиракузский (ок. 287–212 гг. до н. э.), греческий ученый 151
 Арьес, Филипп (1914–1984), французский историк 231
 Багге, Сверре, современный норвежский историк 292, 317, 317
 Банделло, Маттео (1485–1561), итальянский новеллист 403, 404
 Бандинелли, Баччо (1488–1560), флорентийский скульптор 367
 Баранов Н., переводчик Лукиана на русский язык 209
 Барг М.А. (1915–1991), советский историк 410
 Барт, Ролан (1915–1980), французский философ, теоретик культуры 62, 64, 65, 74–77, 88
 Баткин Л.М., русский историк и публицист 31, 35, 317, 408–410
 Батюшков К.Н. (1787–1855), русский поэт 49
 Бах, Иоганн Себастьян (1685–1750), немецкий композитор 29
 Бахтин М.М. (1895–1975), русский мыслитель, историк и теоретик литературы 43, 74, 88, 268
 Беллини, Джентиле (ок. 1429–1507), венецианский живописец 367
 Беллини, Джованни (ок. 1430–1516), венецианский живописец 387
 Белый, Андрей (Б.Н. Бугаев) (1880–1934), русский поэт и писатель 51
 Бембо, Пьетро (1470–1547), итальянский поэт и теоретик литературного языка 381, 402, 403
 Бенвенист, Эмиль (1902–1976), французский языковед 31
 Бенуа А.Н. (1870–1960), русский художник, историк искусства 51
 Беньямин, Вальтер (1892–1940), немецкий философ, теоретик литературы и культуры 74, 88
 Бергер, Пауль, современный немецкий социолог 88
 Бердяев Н.А. (1874–1948), русский философ 321, 322, 323, 324
 Бернар Клервоский (ок. 1090–1153), французский теолог и церковный деятель 222, 291
 Бертольд Регенсбургский (ок. 1210–1272), немецкий проповедник 299–316

- Бикерман, Элиас, историк античности (уроженец России) 206
- Бицилли П.М. (1879–1953), русский историк 407
- Блок А.А. (1880–1921), русский поэт 51
- Блок, Марк (1886–1944), французский историк 212, 265, 271
- Блуменау Л., переводчик греческой поэзии на русский язык 207
- Бобович А.С., переводчик Тацита на русский язык 209
- Богущий К., исследователь античности 207
- Бодуэн, Франсуа (1520–1573), французский историк, теолог и правовед 358
- Бодэн, Жан (ок. 1530–1596), французский историк, правовед и политический мыслитель 358, 361
- Боккаччо, Джованни (1313–1375), итальянский писатель и поэт 320, 360, 366, 377–379, 381–383, 398, 400–402, 404, 411
- Бонавентура (Джованни да Фиданца) (1221–1274), итальянский богослов и философ 309
- Бор, Нильс (1885–1962), датский физик 21
- Борджа, Чезаре (1476–1507), итальянский политический деятель 329, 365
- Боровский Я.М. (1896–1994), русский филолог-классик 205, 209
- Борухович В.Г., современный русский переводчик античных текстов 206
- Боттичелли, Сандро (1445–1510), флорентийский живописец 356
- Бозций, Аниций Манлий Торкват Северин (ок. 480–524 или 526), раннехристианский философ, теолог и поэт 222, 296, 313
- Боярдо, Маттео Мария (ок. 1441–1494), итальянский поэт 394–397
- Брагинская Н.В., русский филолог-классик 208
- Бранка, Витторе, итальянский литературовед 411
- Браччолини, Поджо (1380–1459), флорентийский гуманист, историк и писатель 339, 340, 345, 360
- Брейгель, Питер (ок. 1530–1569), нидерландский художник 368
- Бродель, Фернан (1902–1985), французский историк 20, 32, 33, 262–267, 269–271, 317
- Брунеллески, Филиппо (1377–1446), флорентийский архитектор, скульптор и живописец 367, 369, 410
- Бруни, Леонардо (ок. 1374–1444), флорентийский гуманист и историк 47, 339, 342, 350, 360
- Бруно, Джордано (1548–1600), итальянский философ 343, 356
- Брут, Марк Юний (85–42 гг. до н. э.), римский полководец и политический деятель 51, 52, 344
- Брюллов К.П. (1799–1852), русский живописец 321
- Булгаков С.Н. (1871–1944), русский экономист, философ и богослов 322, 407
- Булин, Стуре (1900–1963), шведский историк и археолог 214, 216
- Бурдах, Конрад (1859–1936), немецкий историк литературы и культуры 325
- Буркхардт, Якоб (1818–1897), швейцарский историк 277, 278, 317, 319, 323, 325, 328, 332, 408
- Бьондо, Флавио (1392–1463), итальянский гуманист и историк 410
- Бэкон, Роджер (ок. 1214–1292), английский философ и естествоиспытатель 354, 370
- Бэкон, Фрэнсис (1561–1626), английский философ, писатель и политический деятель 354, 359
- Вазари, Джорджо (1511–1574), итальянский художник, архитектор и историк искусства 368, 410
- Вакенродер, Вильгельм Генрих (1773–1798), немецкий писатель 26, 34
- Валла, Лоренцо (ок. 1407–1457), итальянский гуманист 339, 341, 350, 358, 409
- Варвара (ум. ок. 200 г. н. э.), легендарная христианская святая 375
- Варрон, Марк Теренций (116–27 гг. до н. э.), римский ученый и писатель 153, 179
- Васильева Т.В., современный русский филолог-классик 206
- Вебер, Макс (1864–1920), немецкий мыслитель (социолог, историк, теоретик социальных наук) 408
- Вельфлин, Генрих (1864–1945),

- немецкий (швейцарский) искусствовед 368
- Венгеров С.А. (1855–1920), русский историк литературы, библиограф 87, 88
- Вергилий (Публий Вергилий Марон) (70–19 гг. до н. э.), римский поэт 78, 184, 187, 189, 190, 208, 209, 326, 335, 379, 380, 385
- Верлен, Поль (1844–1896), французский поэт 65
- Веселовский А.Н. (1838–1906), русский историк литературы 411
- Веспасиан, Тит Флавий (9–79), римский император (с 69 г.) 196
- Веттори, Франческо (1474–1539), итальянский политический деятель и писатель 334
- Виллани, Маттео (XIV в.), флорентийский хронист 359
- Виппер Б.Р. (1888–1967), русский искусствовед 374, 410, 411
- Висконти, Джованни (1290–1354), итальянский церковный и политический деятель, правитель Милана (1339–1354) 340
- Вителло (XIII в.), польский математик (настоящее имя Ciolek), живший в Италии 370
- Витковский Е.В., русский поэт и переводчик 208
- Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) (1694–1778), французский философ, историк, писатель 325
- Вольфрам фон Эшенбах (ок. 1170–ок. 1220), немецкий поэт-миннезингер 390
- Волынский А. (А.Л.Флексер) (1863–1926), русский литературный критик, историк искусства и театральный деятель 321, 407
- Галилей, Галилео (1564–1642), итальянский ученый 79, 81, 85, 87,
- Ганнибал (247 или 246–183 гг. до н. э.), карфагенский полководец 164
- Гароди, Роже, французский писатель, публицист, общественный деятель 29
- Гартман фон Ауэ (ок. 1168 – после 1210), немецкий поэт-миннезингер 390
- Гарэн, Эудженио, итальянский философ и историк философии 406, 407, 409
- Гаспаров М.Л., русский филолог и переводчик 154, 158, 204, 205, 207, 209, 348
- Гварино Веронский (1374–1460), итальянский гуманист и педагог 373
- Гвиберт Ножанский (ок. 1053–1125), французский церковный деятель и писатель 222, 282–285, 288, 290, 291, 294
- Гвиччардини, Франческо (1483–1540), итальянский историк и политический деятель 352, 353, 361, 365, 409, 410
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ 53, 55, 71, 82, 88, 245, 312
- Гейне, Генрих (1797–1856), немецкий поэт 223
- Геллий, Авл (ок. 130 – ок. 180), римский писатель 205, 208
- Генрих II (1519–1559), французский король (с 1547 г.) 394
- Гераклит Эфесский (конец VI – начало V в. до н. э.), греческий философ 105, 116
- Герберт Реймский (ок. 950–1003), ученый, церковный и политический деятель (уроженец Франции); с 999 г. – папа римский (Сильвестр II) 335
- Геродот (между 490 и 480 – ок. 425 гг. до н. э.), греческий историк 25, 108, 110, 112, 113, 119, 128, 159, 205, 261
- Герофил из Халкидона (р. ок. 300 гг. до н. э.), греческий ученый-медик 152
- Герцен А.И. (1812–1870), русский писатель и публицист 63, 87, 323
- Гесиод (VIII–VII вв. до н. э.), греческий поэт 93, 98, 205
- Гёте, Иоганн Вольфганг (1749–1832), немецкий поэт и писатель 23, 33, 34, 53, 65, 73–75, 86, 88, 407
- Гефестион (ум. 324 г. до н. э.), друг и помощник Александра Македонского 130, 131, 193
- Гинзбург, Карло, итальянский историк 79, 86, 88
- Гинцбург Н.С., переводчик античных авторов на русский язык 208

- Гипподам из Милета (V в. гг. до н. э.), греческий архитектор 112, 113, 136
- Гобино, Жозеф Артур де (1816–1882), французский писатель и историк 19
- Гоголь Н.В. (1809–1952), русский писатель 50, 53
- Голубцова Е.С., русский историк античности 206
- Гомбрих, Эрнст, искусствовед (уроженец Австрии, с 1930-х гг. — в Англии) 30, 36
- Гомер (VIII в. до н. э.), легендарный греческий поэт 95–98, 104–106, 113, 122, 123, 130–132, 189, 191, 195, 205, 378
- Гораций (Квинт Гораций Флакк) (65–8 гг. до н. э.), римский поэт 187, 379, 385, 208
- Горгий (ок. 480 — ок. 380 гг. до н. э.), греческий софист 117, 118, 122, 124
- Горенштейн В.О., филолог-классик, переводчик античных текстов 204
- Горфункель А.Х., исследователь Ренессанса 408, 410
- Готфрид Страсбургский (конец XII в. — ок. 1220), немецкий поэт 390
- Грабарь-Пассек М.Е. (1893–1975), русский филолог-классик, переводчица греческих и римских авторов 157, 207
- Гракхи: Тиберий (убит в 133 г. до н. э.) и Гай (убит в 121 г. до н. э.), римские политические деятели 113, 171
- Грановский Т.Н. (1813–1855), русский историк 319
- Грин, Роберт (1558–1592), английский поэт и драматург 398
- Гуковский М.А. (1898–1971), русский историк, исследователь Возрождения 408
- Гутенберг, Иоганн (ок. 1399–1468), европейский первопечатник 327
- Гюш, Ауробиндо (1872–1950), индийский философ и поэт 96, 204
- Д'Аламбер, Жан (1717–1783), французский математик и философ 325
- Дамиани, Петр (1007–1072), итальянский богослов и церковный деятель 336
- Дамон (сер. V в. гг. до н. э.), греческий музыкант и теоретик музыки 112
- Данилевский Н.Я. (1822–1885), русский ученый, историк, публицист 19, 32, 77
- Данилова И.Е., современный русский искусствовед 400, 411
- Даниэлло, Бернардино (ум. 1565), итальянский филолог 382
- Данте Алигьери (1265–1321), итальянский поэт 52, 222, 225, 342, 355, 366, 377, 359, 386
- Да Порто, Луиджи (1485–1529), итальянский писатель 403
- Дворжак, Макс (1874–1921), австрийский искусствовед 411
- Декарт, Рене (1596–1650), французский математик и философ 350
- Деметрий Фалерский (ок. 350 — ок. 283 до н. э.), греческий оратор и писатель 146
- Демокрит (ок. 460 гг. до н. э. — ?), греческий философ 153, 174
- Демосфен (ок. 384 — 322 гг. до н. э.), греческий оратор 138
- Державин Г.Р. (1743–1816), русский поэт 49, 50
- Джиральди Чинцио, Джамбаттиста (1504–1573), итальянский писатель, поэт, драматург 389, 396
- Джотто (ок. 1266–1337), итальянский художник 327, 342, 359, 369, 374
- Диас, Хуан (XVI в.), испанский писатель 395
- Диоген Лаэртий (Лаэртский) (I-я пол. III в.), греческий писатель 115, 146, 204, 208, 350
- Диоген Синопский (ок. 400 — ок. 325 гг. до н. э.), греческий философ (киник) 140, 141, 348
- Диодор Сицилийский (ок. 90 — 21 гг. до н. э.), греческий историк 143, 207
- Дион Кассий (ок. 155 — после 229), античный историк 186, 193, 208, 209
- Дион Хрисостом (ок. 40 — ок. 112), греческий ритор и философ 200
- Дионисий Младший, сиракузский тиран (367–357 и 346–345 гг. до н. э.), сын Дионисия Старшего 127, 129, 141
- Дионисий Старший (432–367 гг. до н. э.), сиракузский тиран (с 405 г.) 127, 129, 141

- Добужинский М.В. (1875–1957), русский художник 51
- Доватур А.И. (1897–1982), русский филолог-классик 128, 129, 206
- Дождь Д.В., автор работ по истории римского права 88
- Дольчино (ум. 1307), итальянский религиозный деятель, предводитель сектантского восстания 1304–1307 гг. 45
- Доминик (ум. 1060), католический святой (уроженец Италии), основатель ордена доминиканцев 298
- Доминичи, Джованни (1356?–1420?), доминиканский монах, писатель, идейный противник гуманистов 336
- Доминиан, Тит Флавий (51–96), римский император (с 81 г.) 198
- Достоевский Ф.М. (1821–1981), русский писатель 77, 87, 321
- Д'Отон, Жан (ок. 1466–1527), французский хронист и поэт 362
- Дройзен, Иоганн Густав (1808–1884), немецкий историк (автор термина «эллинизм») 130, 306
- Дю Белле, Жоашен (Иоаким) (1522–1560), французский поэт 383
- Дюрер, Альбрехт (1471–1528), немецкий живописец и график 367
- Дюркгейм, Эмиль (1858–1917), французский социолог 82
- Евгемер (ок. 340 – ок. 260 гг. до н. э.), греческий писатель 143–145, 169
- Евклид (до 323–283 гг. до н. э.), греческий математик 151
- Еврипид (ок. 480–406 гг. до н. э.), греческий драматург 100, 101, 119, 120, 128, 165, 205, 325, 389
- Егуннов А.Н. (1895–1968), русский филолог-классик и переводчик 204
- Екатерина II (Софья Фредерика Августа Ангальт-Цербстская) (1729–1796), российская императрица (с 1762 г.) 65, 391
- Екатерина Сиенская (1347–1380), католическая святая (уроженка Италии) 329, 330
- Ельмслев, Луи (1899–1965), датский лингвист 61
- Жебелев С.А. (1867–1941), русский историк античности 206
- Жирмунский В.М. (1891–1971), русский филолог, литературовед 408
- Жмудь Л.Я., историк античной науки и философии 205
- Завьялова В.П., современный русский филолог-классик 207
- Захаров А.Д. (1761–1811), русский архитектор (автор здания Адмиралтейства в Санкт-Петербурге) 50
- Зелинский Ф.Ф. (1859–1944), российский филолог-классик 114, 205, 408
- Зенодот (Эфесский) (1-я пол. III в. до н. э.), александрийский филолог, грамматик 152
- Зенон из Элеи (ок. 490–430 гг. до н. э.), греческий философ 109, 142, 143
- Иннокентий III (ок. 1160–1216), римский папа (с 1198 г.) 344
- Иннокентий VIII (1432–1492), римский папа (с 1484 г.) 367
- Иоанн Дунс Скот (1265–1266–1308), христианский философ и теолог 354
- Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 – ок. 877), европейский философ (уроженец Ирландии) 350
- Иоаким Флорский (ок. 1132–1202), итальянский мыслитель 240
- Йонас, Ганс, исследователь гностицизма 200
- Исаева В.И. (1945–1991), русский историк античности 206
- Исидор Севильский (ок. 560 – 638), христианский писатель и историк (севильский епископ с 601 г.) 222
- Исократ (436–338 гг. до н. э.), афинский оратор-педагог и публицист 122, 124, 125, 129, 130, 206
- Итс Р.Ф. (1928–1990), советский этнограф 14, 32
- Каваллини Пьетро (между 1240 и 1250 – между 1340 и 1350), итальянский художник 369
- Калигула, Гай (12–41), римский император (с 37 г.) 192, 193

- Каллимах (ок. 310 — ок. 240), греческий поэт и филолог 152, 155, 156, 161, 181, 207
- Кальвин, Жан (1509—1564), швейцарский религиозный реформатор (уроженец Франции) 331
- Карл I Великий (742—814), король франков (с 768 г.), император (с 800 г.) 222, 290, 357, 394
- Карл V Габсбург (1500—1558), король Испании (1516—1556) и император Священной Римской империи (1519—1556) 367
- Карл IX (1550—1574), король Франции (с 1560 г.) 394
- Карнеад из Кирены (214—129 гг. до н. э.), греческий философ 160, 161, 164, 165
- Кассиодор (ок. 487 — ок. 578), позднеантичный философ и писатель 222
- Кастильоне, Бальдассаре (1478—1529), итальянский писатель 373
- Катилина, Луций Сергий (ок. 108—62 гг. до н. э.) римский политический деятель 76, 173
- Катон, Марк Порций (Старший) (234—149 гг. до н. э.), римский писатель и государственный деятель 90, 109, 164, 165, 170, 171, 173, 182
- Катулл, Гай Валерий (ок. 87 — ок. 54), римский поэт 180—182, 208
- Квинтилиан, Марк Фабий (ок. 35 — ок. 96), римский теоретик ораторского искусства 346, 358, 380
- Кимон (ок. 504 — 449 гг. до н. э.), афинский полководец 111
- Кир II Великий (Старший) (? — 530 гг. до н. э.), основатель державы Ахеменидов 129, 130
- Кир Младший (убит в 401 г. до н. э.), персидский царевич 131
- Киреевский И.В. (1806—1856), русский философ и публицист 53, 55, 87
- Киплинг, Джозеф Редьярд (1865—1936), английский писатель и поэт 14
- Клеанф (331—251 гг. до н. э.), греческий философ (стоик) 142
- Клеопатра (68—30 гг. до н. э.), последняя царица Египта (с 41 г.) из династии Птолемея 138, 184
- Климент Александрийский (Титус Флавиус Клеменс) (ок. 160 — до 215), грекоязычный христианский писатель 204
- Клисфен (VI в. до н. э.), афинский законодатель 110
- Кнут (Канут) Великий (995—1035), король Дании (с 1014), Англии (с 1017) и Норвегии (с 1028) 213
- Козинцев Г.М. (1905—1973), советский кинорежиссер 73
- Колпинский Ю.Д. (1909—1976), советский историк и теоретик искусства 205
- Колумб, Христофор (1451—1506), мореплаватель 327
- Кольбер, Жан Батист (1619—1683), французский государственный деятель эпохи Людовика XIV 36
- Коммин, Филипп де (1447—1511), французский историк и государственный деятель 361—365
- Кондорсе, Мари Жан Антуан Никола (1743—1794), французский философ, математик и политический деятель 325
- Конрад Н.И. (1891—1970), советский востоковед 24
- Константин I Великий (ок. 285—337), римский император (с 306) 358
- Копелев Л.З. (1912—1997), русский литературовед 40
- Коперник, Николай (1473—1543), польский астроном 152, 327
- Корнель, Пьер (1606—1684), французский драматург 47
- Косминский Е.А. (1886—1959), советский историк-медиевист 36
- Кошеленко Г.А., современный русский историк и археолог 207
- Крамской И.Н. (1837—1887), русский живописец 60
- Кратер из Маллоса (II в. до н. э.), пергамский грамматик, толкователь Гомера 97
- Крёбер, Альфред Луис (1876—1960), американский антрополог и историк культуры 14, 18, 32
- Кретьен де Труа (ок. 1130 — ок. 1191), французский поэт 390, 397
- Критий (ок. 460—403 гг. до н. э.), афинский политический деятель 118, 134
- Ксенофонт (ок. 430 — ок. 355), греческий писатель и историк 129—131, 206

Кудрявцев П.Н. (1816—1858), русский историк 319, 406
Кукольник Н.В. (1809—1868), русский писатель 50
Кьеркегор, Серен (1813—1855), датский философ 55

Лабрусс, Эрнест Камилл (1895—1989), французский историк 264

Лазарев В.Н. (1897—1976), советский искусствовед 408

Ла Марш, Оливье де (1426—1503), французский поэт и хронист 361

Ландино, Кристофоро (1424—1492), флорентийский гуманист и писатель 355

Ла Саль, Антуан де (ок. 1386 — ок. 1462), французский писатель 391, 392, 394, 397

Лебедев А.В., современный русский филолог-классик 205

Лев Х (Джованни Медичи) (1475—1521), римский папа (с 1513) 368

Левек, Пьер, французский историк античности 147, 154, 206, 207

Леви-Строс, французский антрополог и писатель 17, 32, 267

Ле Гофф, Жак Луи, французский историк 36,

Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ и математик 350

Ленин (Ульянов) В.И. (1870—1924) политический деятель 243—245, 252, 257, 317

Леннон, Джон (1940—1980), английский музыкант и певец 83

Леонардо да Винчи (1452—1519), итальянский художник и ученый 225, 321, 324, 366, 368, 373—377, 403, 407, 410, 411

Леонелло д'Эсте (ум. 1450), герцог Феррары 331

Леони, Леоне (1509—1590), итальянский скульптор и архитектор 367

Леонтьев К.Н. (1831—1891), русский писатель и публицист 77

Леруа Ладюри, Эмманюэль, французский историк 269, 274—276, 317

Лесков Н.С. (1831—1895), русский писатель 77

Ливий Андроник (III в. г. до н. э.), римский поэт (родом грек) 163, 190

Ливий, Тит (59 гг. до н. э. — 17 н. э.), римский историк 98, 101, 168—171, 187—189, 205, 208, 333, 358, 361, 380

Лили, Джон (ок. 1554—1606), английский романист и драматург 398

Лодж, Томас (1558—1625), английский поэт, романист и драматург 398

Лойола, Игнатий (1491—1556), испанский религиозный деятель, основатель ордена иезуитов 331, 393

Ломбарди, Бартоломео (XVI в.), итальянский филолог 383

Лопе де Вега (Лопе Феликс де Вега Карпыо) (1562—1635), испанский драматург и поэт 385

Лосев А.Ф. (1893—1985), русский философ и филолог 203, 209, 323—326, 329, 407, 408

Лотман Ю.М. (1922—1994), русский филолог, литературовед 35, 61, 62, 87

Луи Филипп I Орлеанский (1773—1850), король Франции (1830—1848) 54

Лукан, Марк Анней (39—65), римский поэт 385

Лукиан (ок. 120 — ок. 190), греческий писатель 198, 199, 209

Лукомский В.К. (1882—1946), русский историк 51

Лукреций (Тит Лукреций Кар) (I в. до н. э.), римский поэт и философ 141, 179, 180, 183, 207, 208, 341, 350

Лурье С.Я. (1891—1964), русский филолог-эллинист и историк античности 205

Луцилий (I в.), римлянин, адресат писем Сенеки 46, 196

Луцилий, Гай (ок. 180—102 гг. до н. э.), римский поэт 71, 167, 168

Людовик XI (1423—1483), король Франции (с 1461) 331, 365

Людовик XII (1462—1515), король Франции (с 1498) 362

Лютер, Мартин (1483—1546), немецкий религиозный и общественный деятель, положивший начало Реформации 313, 331

Магеллан, Фернан (ок. 1480—1521), мореплаватель 327

- Маджи, Винченцо (ум. ок. 1564), итальянский филолог, интерпретатор Аристотеля 383
- Мазаччо, Томмазо (1401–1428), итальянский живописец 369
- Макнилл, Уильям Харди (р. 1917), американский историк 33
- Максим Тирский (2-я пол. II в.), греческий ритор 200
- Макьявелли, Никколо (1469–1527), итальянский писатель, историк и политический деятель 47, 329, 333, 334, 360–365, 389, 403, 409, 410
- Малинин Ю.П. историк-медиевист 410
- Ман Н. (Н.С.Вильям-Вильмонт) (1908–1984), переводчица западноевропейской литературы 33
- Мандзоли, Пьер-Аджелло (I-я пол. XVI в.), итальянский философ и поэт 353
- Манетти, Джаноццо (1396–1459), итальянский гуманист 344
- Манефон (2-я пол. IV – нач. III в. до н. э.), египетский жрец и историк 146
- Мантенья, Андреа (1431–1506), итальянский художник 367, 387
- Маргарита Наваррская (1492–1549), французская писательница, королева Наварры (с 1522) 403, 404
- Марий, Гай (ок. 157–86 гг. до н. э.), римский полководец и политический деятель 172
- Маринович Л.П., историк античности 207
- Маркиш С.П., филолог-классик и переводчик 35, 205, 206
- Маркс, Карл (1818–1883), немецкий философ, экономист и политический деятель 16–20, 53, 55, 82, 237–239, 241–245, 248–257, 259, 266, 270, 317
- Мартурель, Жоанот (ок. 1414 – ок. 1470), каталонский писатель 391, 392, 394, 397
- Маханьков И.И., переводчик античных текстов 208
- Маяковский В.В. (1893–1930), советский поэт 56
- Медичи, Козимо («Старший») (1389–1464), неформальный правитель Флоренции, покровитель наук и искусств 354
- Медичи, Лоренцо («Великолепный») (1449–1492), правитель Флоренции, итальянский поэт 331, 354
- Мелетинский Е.М., русский филолог, литературовед, исследователь фольклора 411
- Менандр (ок. 343 – ок. 291 гг. до н. э.), греческий поэт-комедиограф 389
- Метелл Нумидийский (? – 91 гг. до н. э.), римский полководец
- Метродор из Лампсаки (конец V в. до н. э.), толкователь Гомера 97
- Микеланджело Буонаротти (1475–1564), итальянский скульптор, архитектор, художник и поэт 320, 324, 356, 366–368, 370, 377
- Миллер Т.А., русский филолог-классик и переводчица 205, 206
- Минтурно, Антонио Себастьяно (? – 1574), итальянский теоретик литературы 396
- Миронов Б.Н., современный русский историк 81, 88
- Митридат VI Евпатор (132–63 гг. до н. э.), царь Понта 172
- Миш, Георг (1878–1965), немецкий философ и историк философии 292, 318
- Мишле, Жюль (1798–1874), французский историк 319, 323
- Мищенко Ф.Г. (1848–1906), русский историк и филолог 205, 207
- Мольер (Жан-Батист Поклен) (1622–1673), французский комедиограф и актер 226, 389
- Моммзен, Теодор (1817–1903), немецкий историк античности 86
- Монтальво, Гарси Родригес де (2-я пол. XV в.), испанский писатель 393, 396
- Монтень, Мишель (1533–1592), французский писатель и философ 345, 353
- Монье, Филипп (1864–1914), швейцарский франкоязычный писатель и историк культуры 340, 342, 343, 345, 409
- Мор, Томас (1478–1535), английский гуманист, государственный деятель и писатель 365
- Морган, Льюис Генри (1818–1881), американский этнограф (антрополог) и историк 18, 249
- Морис, Колин, современный английский историк 281, 317

Мэлори, Томас (ок. 1490–1471), английский писатель 391, 394, 397
Мюнцер, Томас (ок. 1490–1525), деятель Реформации в Германии, участник Крестьянской войны 240

Надеждин Н.И. (1804–1856), русский критик, историк литературы и журналист 50

Наполеон (Наполеон Бонапарт) (1769–1821), император французов (1804–1814 и 1815) 45, 54

Невий, Гней (ок. 270–201 гг. до н. э.), римский драматург и поэт 98, 99, 163, 164

Некрасов Н.А. (1821–1877/78), русский поэт 77

Непот, Корнелий (ок. 100 – ок. 32 гг. до н. э.), римский историк и писатель 181, 208

Нерон (37–68), римский император (с 54 г.) 192, 194, 195

Нибур, Бартольд Георг (1776–1891), немецкий историк 407

Нигидий Фигул (I в. до н. э.), римский сенатор, пифагореец 169

Никколи, Никколо (1365–1437), флорентийский гуманист 340

Николай I (1796–1855), российский император (с 1825 г.) 41

Николай Кузанский (Николай Кребе) (1401–1464), христианский мыслитель (уроженец Германии) 296, 313, 350

Ницше, Фридрих (1844–1900), немецкий философ и поэт 55, 78

Нума Помпилий (конец VIII – начало VII в. гг. до н. э.), легендарный царь Рима 169

Нумений (II в.), греческий философ 202

Нэш, Томас (1567 – ок. 1601), английский писатель 398

Овидий (Публий Овидий Назон) (43 до н. э. – ок. 18 до н. э.), римский поэт 378

Оден, Уистон Хью (1907–1973), английский поэт 230

Одон (879–943), настоятель аббатства Ключи (с 927 г.), почитается как святой 335

Оккам, Уильям (Вильгельм) (ок.

1285–1349), английский философ 61, 354

Окуджава Б.Ш. (1924–1997), русский поэт и писатель 83

Ориген (ок. 185–253 или 254), раннехристианский философ и теолог 61, 209

Орлов А.Ф. (1786–1861), русский государственный деятель 60

Оруэлл, Джордж (Эрик Блэр) (1903–1950), английский писатель и журналист 10

Островский А.Н. (1823–1886), русский драматург 389

Остроумова-Лебедева А.П. (1871–1955), русская художница 51

Оттон I (912–973), германский король (с 936 г.) и император (с 962 г.) 291

Оттон II (955–983), германский король и одновременно император, сын и преемник Оттона I 291

Оттон Фрейзингенский (после 1111–1158), немецкий церковный деятель и историк 361

Ошеров С.А. (1931–1983), русский филолог-классик и переводчик 209

Павлова Н.С., современный русский литературовед 317

Павсаний (II в.), греческий историк 197

Палакани, Бьяджо (XIV в.?), итальянский математик 370

Палладио, Андреа (1508–1580), итальянский архитектор 388

Пальмьери, Маттео (1406–1475), итальянский гуманист 339

Панетий Родосский (ок. 180–100 гг. до н. э.), греческий философ (стоик) 166, 167, 177

Панини (V–IV вв. до н. э.?), древнеиндийский грамматик 34

Пановски, Эрвин (1892–1968), теоретик и историк искусства (уроженец Германии, с 1930-х гг. – в США) 284, 317

Парменид из Элеи (ок. 540 – ок. 470 гг. до н. э.), греческий философ 116

Патрици, Франческо (1529–1597), итальянский философ и теоретик литературы 353, 354

- Пеллегрини да Удине (1467–1547), итальянский художник 387
- Перикл (ок. 490–429 гг. до н. э.), афинский государственный деятель 71, 110–115, 118, 119, 126, 205, 326, 373
- Персий Флакк, Авл (34–62), римский поэт-сатирик 385
- Петр I (1672–1725), русский царь (с 1682 г.) и первый российский император (с 1721 г.) 50, 62, 65
- Петрарка, Франческо (1304–1374), итальянский поэт и гуманист 222, 292, 293, 295, 330, 333, 334, 336, 338–340, 342, 345–348, 350, 358–360, 366, 377–379, 381–383, 386
- Петров М.П., современный отечественный специалист по истории Ренессанса 407, 409
- Петровский Ф.А. (1890–1978), русский филолог-классик и переводчик 207–209
- Пивоваров Ю.С., историк российской политической мысли 32
- Пизанелло, Антонио (ок. 1395 – ок. 1455), итальянский художник 373
- Пизано, Джованни (ок. 1245 – ок. 1314), итальянский скульптор и архитектор 374
- Пикколомини, Эней Сильвий (1405–1464), итальянский гуманист, римский папа (Пий II) (с 1458 г.) 350
- Пико делла Мирандола, Джованни (1463–1494), итальянский философ и гуманист 344, 351, 352, 355, 356, 364
- Пиктор, Квинт Фабий (III в. гг. до н. э.) первый римский историк-анналист 109
- Пиндар (ок. 518–442 или 438 гг. до н. э.), греческий поэт 98, 128
- Пинья, Джованни Баттиста (1530–1575), итальянский ученый 398
- Пиотровский Б.Б. (1908–1990), советский археолог и востоковед 24
- Пиррон из Элиды (ок. 360 – ок. 270 гг. до н. э.), греческий философ (скептик) 160
- Пирс, Чарльз Сандерс (1839–1914), американский философ 61
- Писистрат (VI в. гг. до н. э.), правитель Афин 102, 111
- Пифагор (VI в. гг. до н. э.), греческий философ 104–106, 112, 116, 132, 169, 174, 205
- Плавт, Тит Макций (ок. 250 – ок. 184), римский комедиограф 163, 164, 168, 350, 385–387, 389
- Платон (428 или 427–348 или 347), греческий философ 60, 96, 97, 105, 106, 115, 117, 120, 122–130, 132, 134, 139–141, 143–145, 149, 174, 198, 204–207, 334, 335, 341, 344, 349, 350, 354–356
- Плотин (ок. 205 – ок. 270), греческий философ (неоплатоник) 202, 209, 355, 356
- Плутарх (ок. 45 – ок. 127), греческий писатель и историк 102, 111, 137, 143, 164, 202, 205–207, 209, 331, 373
- Полибий (ок. 200 – 120 гг. до н. э.), греческий историк 109, 165–167, 170, 207, 208
- Поликлет из Аргоса (V в. гг. до н. э.) греческий скульптор 107, 373
- Полициано, Анджело (1454–1494), итальянский гуманист и поэт 346, 355, 380, 382, 386
- Поло, Марко (1254–1324), итальянский путешественник 331
- Помпей, Гней (106–48 гг. до н. э.), римский полководец и политический деятель 172, 187
- Помпонации, Пьетро (1462–1525), итальянский философ 353
- Попова Т.В., современная отечественная исследовательница античной и византийской литературы 205
- Поппер, Карл Раймунд (1902–1994), европейский философ (уроженец Австрии, с 1940-х гг. – в Англии) 11, 31
- Порфирий (ок. 233 – ок. 304), греческий философ (неоплатоник) 104, 205, 355
- Посидоний (ок. 135 – 51 гг. до н. э.), греческий философ (стоик) 177
- Постумий, Спурий, римский консул 186 г. гг. до н. э. 101
- Пригожин, Илья, бельгийский ученый (физикохимик) и философ науки (уроженец России) 82, 88
- Прокл (412–485), греческий философ (неоплатоник) 60, 87
- Протагор из Абдеры (ок. 490 – ок. 420 гг. до н. э.), греческий философ 113–116, 118

- Псевдо-Дионисий Ареопагит, автор "Ареопагетик" (V–нач. VI в.) 302
- Птолеми, династия царей в эллинистическом Египте (305–31 гг. до н. э.) 135
- Птолемей I Сотер (правил в 305–289 гг. до н. э.) 146, 150, 151
- Птолемей II Филадельф (правил в 282–246 гг. до н. э.) 147
- Пушкин А.С. (1799–1837), русский поэт 49, 50, 53, 85, 86, 88, 390
- Пьеро делла Франческо (ок. 1416–1492), итальянский художник и теоретик живописи 369
- Рабинович Е.Г., филолог-классик и переводчица 208
- Рабле, Франсуа (1494–1553), французский писатель 268
- Радищев А.Н. (1749–1802), русский писатель и мыслитель 390
- Раймонди, Козимо (? – 1435), итальянский гуманист 341
- Ранке, Леопольд фон (1795–1886), немецкий историк 69
- Ранович А.Б. (1885–1948), русский историк античности 206
- Раушенбах Б.В., российский ученый 370, 410
- Рафаэль Санти (1483–1520), итальянский художник 320–323, 327, 356, 366, 370, 374, 375, 377, 387, 403
- Ревякина Н.В., специалист по истории Возрождения 409
- Рейхлин, Иоганн (1455–1522), немецкий гуманист 336
- Рембрандт (1606–1669), голландский художник 315
- Репин И.Е. (1844–1930), русский художник 320, 321, 323
- Риего-и-Нуњес, Рафаэль (1785–1823), испанский военный и политический деятель, один из лидеров испанской революции 1820–1823 гг. 52
- Рижский М.И. переводчик античных текстов 208
- Ричард III (1452–1485), король Англии 366
- Роберт Гроссетест (ок. 1175–1253), английский философ и ученый 370
- Робортелло, Франческо (1516–1567), итальянский филолог 383
- Ромейн, Ян (1893–1962), голландский историк 29, 36
- Росселли, Пьетро (XVI в.), итальянский архитектор 388
- Руссо, Жан Жак (1712–1778), французский писатель и философ 47, 251, 350
- Рутенбург В.И. (1911–1988), русский историк, специалист по эпохе Ренессанса 408, 409
- Рылеев К.Ф. (1795–1826), русский поэт, декабрист 52, 87
- Савонарола, Джироламо (1452–1498), итальянский монах-доминиканец 45
- Салимбене (1221 – конец XIII в.), монах-минорит, хронист 300
- Салутати, Колуччо (1331–1406), флорентийский гуманист 336, 337, 339, 351
- Самойлов Д.С. (1920–1990), русский поэт 9
- Свенцицкая И.С. современный историк античности 206, 207
- Светоний (Гай Светоний Транквилл) (ок. 70 – ок. 140), римский историк и писатель 192, 194, 208, 209
- Секст Эмпирик (конец II – начало III в.), греческий философ 98, 351
- Селевк I Никатор (правил в 311–281 гг. до н. э.) 137
- Селевкиды, династия, унаследовавшая часть империи Александра Македонского (III–I вв. гг. до н. э.) 135
- Семпроний Азеллион (I в. до н. э.) римский анналист 109
- Сенека, Луций Анней (ок. 5 г. до н. э. – 65 г. н. э.), римский философ и писатель 46, 87, 153, 192, 195, 196, 209, 385, 389
- Сент-Бев, Шарль Огюстен (1804–1869), французский литератор 319
- Сеньи, Аньоло (XVI в.), итальянский филолог 383
- Сервантес Сааведра, Мигель де (1547–1616), испанский писатель 366, 392, 393, 395, 398, 403, 404
- Сергеенко М.Е. (1891–1987), русский историк античности и переводчица 205, 206, 317
- Сидней, Филип (1554–1586), английский писатель 383, 398
- Сикст II (убит в 258 г.), римский папа 375
- Сильва, Фелисиано де (XVI в.), испанский писатель 395

- Симон Маг (I в.), легендарный гностик 207
- Скалигер, Юлий Цезарь (1484-1558), итальянский филолог, теоретик литературы 381
- Скриб, Эжен (1791-1861), французский драматург 389
- Смирин В.М., современный историк античности 208
- Смоктуновский И.М. (1925-1994), русский актер 74, 75
- Снорри Стурлусон (1178-1241), исландский поэт-скальд 222
- Сократ (ок. 470-399 гг. до н. э.), греческий философ 115, 120-124, 126, 139, 140, 174, 175, 196, 281, 341
- Солон (между 640 и 635 - ок. 559 гг. до н. э.), афинский законодатель 110
- Сорокин Е.С. (1821 или 1822 - 1892), русский художник 320, 321
- Соссюр, Фердинанд де (1857-1913), швейцарский языковед 61
- Софокл (ок. 496-406 гг. до н. э.), греческий драматург 112, 114, 115, 152, 205, 325, 389
- Спартак (? - 71 гг. до н. э.), вожь восстания рабов в Италии 252
- Спенсер, Эдмунд (ок. 1552-1599), английский поэт 398
- Сталин (Джугашвили) И.В. (1879-1953), политический деятель 252, 258, 265, 317
- Сталь, Жермена де (1766-1817), французская писательница 319
- Стасов В.В. (1824-1906), русский художественный и музыкальный критик 321, 324
- Стаций, Публий Папиний (ок. 40 - ок. 96), римский поэт 346, 380
- Стеблин-Каменский М.И. (1903-1981), русский филолог-скандинавист 316
- Стратановский Г.А. (1901-1986), переводчик античных авторов 205
- Суарес, Франсиско (1548-1617), испанский теолог и философ 354
- Сулла, Луций Корнелий (138-78 гг. до н. э.), римский полководец и политический деятель 172
- Сумароков А.П. (1717-1777), русский поэт и драматург 49
- Сципион Африканский Старший (ок. 235 - ок. 183 гг. до н. э.), римский полководец 164, 165, 170
- Сципион Эмилиан Младший (ок. 185 - 129 гг. до н. э.), римский полководец 165-167, 170
- Сюжер (1081-1151), французский церковный и государственный деятель 283, 284, 291, 294, 317
- Тайлер, Уот (? - 1381), вожь крестьянского восстания в Англии 272
- Тайлор, Эдуард (1832-1917), английский этнограф (антрополог) 13-18, 31
- Тарквиний Гордый (VI в. гг. до н. э.), последний царь Древнего Рима 91
- Тарн, Уильям Вудторп (1869-1957), английский историк античности 206
- Тассо, Торквато (1544-1595), итальянский поэт 356, 366, 393, 397, 398
- Тацит, Корнелий (ок. 58 - ок. 117), римский историк 192, 195, 209, 250, 251, 331, 380,
- Телезио, Бернардино (1509-1588), итальянский философ 353
- Тереза де Хесус (1515-1582), католическая святая (уроженка Испании) 329, 393
- Тереза из Лизье (1873-1897), католическая святая (уроженка Франции) 329
- Теренций, Публий (ок. 195 - 159 гг. до н. э.), римский комедиограф 163, 164, 168, 385-387, 389
- Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 - после 220), раннехристианский теолог и писатель 204
- Тит (Тит Флавий Веспасиан) (ок. 40-81), римский император (с 79 г.) 196
- Тициан Вечеллио (ок. 1490-1576), венецианский художник 366, 367
- Тойнби, Арнольд (1889-1975), английский историк 19, 20, 32, 33, 245
- Токарев С.А. (1899-1985), советский этнограф и религиовед 31
- Толстой И.И. (1880-1954), русский филолог-классик 207
- Толстой Л.Н. (1828-1910), русский писатель 45, 55
- Тосканелли, Паоло (1397-1482), итальянский ученый, космограф и астроном 369
- Триссино, Джанджорджо (1478-

- 1550), итальянский поэт и писатель 389, 396
- Трофимова М.К., исследовательница античности 200, 207, 209
- Трубецкой С.Н. (1862—1905), русский философ 206
- Трухина Н.Н., историк античности 208, 209
- Тураев Б.А. (1868—1920), русский историк-востоковед 207
- Тургенев И.С. (1818—1883), русский писатель 9, 10, 73—78, 320, 321
- Тыжов А.Я., филолог-классик 208
- Уваров С.С. (1786—1855), русский государственный деятель и ученый 41, 64
- Успенский Б.А., русский филолог 35
- Учелло, Паоло (ок. 1397—1475), флорентийский живописец 369
- Фабий Максим Кунктатор (275—203 гг. до н. э.), римский полководец
- Фалес из Милета (ок. 625 — ок. 547 гг. до н. э.), греческий философ 93, 105
- Фацио, Бартоломео (1400—1457), итальянский гуманист 344
- Феаген Регийский (VI в. до н. э.), пифагореец, толкователь Гомера 96
- Февр, Люсьен (1878—1956), французский историк 31, 265, 271, 406
- Федотов Г.П. (1886—1951), русский историк 49, 87, 290, 312
- Феоокрит (IV—III вв. гг. до н. э.), греческий поэт 157, 161, 207
- Фергюсон, Адам (1723—1816), шотландский философ и историк 18
- Ферекид Сиротский (VI в. до н. э.), полупогендарный учитель Пифагора 93
- Фестужьер, Андре Мари Жан (1898—1982), французский антиковед 147, 207
- Фидий (начало V в. до н. э. — ок. 432 г. до н. э.), греческий скульптор 112, 373
- Филарете, Антонио (ок. 1400 — ок. 1469), итальянский архитектор и скульптор 342
- Филипп II (правил в 359—336 гг. до н. э.), македонский царь, отец Александра Македонского 129, 130, 133
- Филипп II (1527—1598), король Испании (с 1556 г.) 263—265, 270, 317
- Филон Александрийский (ок. 25 г. до н. э. — до 50 г. н. э.), иудейско-эллинистический философ 201
- Филон из Ларисы (? — ок. 80 г. до н. э.), греческий философ, учитель Цицерона 177
- Фичино, Марсилио (1433—1499), итальянский философ 334, 354—357
- Флоренский П.А. (1882—1943), русский богослов, философ, ученый 322—325, 370, 372, 407, 410, 411
- Фойгт, Георг (1827—1891), немецкий историк 340
- Фома Аквинский (1225—1274), итальянский богослов и философ 222, 225, 296, 309, 313, 349
- Фракастори, Джироламо (1478—1553), итальянский ученый 382, 383
- Франциск I (1494—1547), король Франции (с 1515 г.), 394
- Франциск Ассизский (1181 или 1182—1226), итальянский проповедник, основатель ордена францисканцев 44, 87, 298
- Франческо Сфорца (1401—1466), герцог Милана 408
- Фрейберг Л.А., филолог-классик 207
- Фрейденберг О.М. (1890—1955), филолог-классик, исследовательница античной мифологии 145
- Фридрих III (1415—1493), император Священной Римской империи (с 1451 г.) 367
- Фукидид (ок. 460—400 гг. до н. э.), греческий историк 71, 88, 110, 113, 119, 132, 159, 205
- Фурнье, Жак (ум. 1342), французский церковный деятель, римский папа (Бенедикт XII) (с 1334 г.) 274—275
- Хантингтон, Сэмюэль Филип (р. 1927), американский политолог 20, 33
- Харитонович Д.Э., историк-медиевист 273, 317
- Хлодовский Р.И., литературовед-итальянист 408, 409, 411
- Холенштайн, Эльмар, современный швейцарский философ 35

Хрисипп (ок. 280 — ок. 205 гг. до н. э.), греческий философ 142, 149
Хросвита Гандерсгеймская (2-я пол. X в.), монахиня и писательница (уроженка Германин) 329
Хуан де ла Крус (1542—1591), испанский поэт 331

Цезарь, Гай Юлий (102 или 100 — 44 гг. до н. э.), римский полководец и политический деятель 170, 172, 185—187, 250—251, 326, 344
Цельс (II в. н. э.), греческий автор, написавший полемическое сочинение против христианства 209
Цицерон, Марк Туллий (106—43 гг. до н. э.), римский политический деятель, оратор и писатель 13, 25, 40, 42, 46, 76, 87, 92, 169—180, 182, 183, 204, 208, 326, 358, 379, 380

Черниговский В.Б., современный переводчик 205
Чистяков Г.П., филолог-классик, переводчик античных текстов 207
Чичерин Б.Н. (1828—1904), русский историк и философ 63, 88
Чуковский К.И. (1882—1969), русский литературный критик и писатель 31

Шателен, Жорж (1404—1475), бургундский историк и поэт 361, 362
Шекспир, Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт 73—75, 345, 366, 385, 389, 390, 403
Шеллинг, Фридрих (1775—1854), немецкий философ 53
Шервинский С.В. (1892—1991), русский поэт и переводчик 208
Шичалин Ю.А., филолог-классик 205
Шпенглер, Освальд (1880—1936), немецкий историк и философ 19, 33, 245
Штаерман Е.М. (1914—1991), историк античности 205, 207, 208

Эвагор (410—374 гг. до н. э.), царь на Кипре 129
Эгиль Скаллагримссон (ок. 910 — ок. 990), исландский поэт-скальд 214, 215, 316

Эйк, Ян ван (ок. 1390—1441), фламандский художник 368
Эйнгарт (ок. 770—840), биограф Карла Великого 222
Эйрик Рауди (Рыжий) (X в.), норманнский мореплаватель 331
Эккерман, Иоганн Петер (1792—1854), немецкий писатель, секретарь Гете 23, 33, 407
Эко, Умберто, итальянский ученый и писатель 62, 87
Элиас, Норберт (1897—1989), немецкий историк 228, 229, 316
Элоиза (ок. 1100—1164), возлюбленная Абеляра 222, 285—287, 289, 317
Энгельс, Фридрих (1821—1895), немецкий философ и публицист, друг К. Маркса 18, 238, 242—244, 248—253, 317, 322
Энний, Квинт (239—169 гг. до н. э.), римский поэт 98, 99, 109, 110, 164, 165, 169, 190
Эмпедокл (ок. 490 — ок. 430 гг. до н. э.), греческий философ 93, 153
Эпиктет (ок. 50 — ок. 140), римский философ (стоик) 198, 207, 351
Эпикур (341—270 гг. до н. э.), греческий философ 141, 142, 341
Эразм Роттердамский (1469—1536), нидерландский гуманист 331, 342, 358, 381
Эрасмстрат (ок. 300 — ок. 240 гг. до н. э.), греческий врач 152
Эратосфен (ок. 276—194 до н. э.), греческий ученый 152
Эрколе I д'Эсте (1431—1505), герцог Феррары (с 1471 г.) 387
Эсхил (ок. 525—456 гг. до н. э.), греческий драматург 107, 108, 119, 152, 385

Ювенал, Децим Юний (ок. 60 — ок. 127), римский поэт-сатирик 195, 385

Якобсон Р.О. (1896—1982), русский филолог, лингвист 35, 61, 62, 87,
Ямбул, греческий автор эпохи эллинизма 143
Ямвлих (сер. III в. — ок. 330), греческий философ (неоплатоник) 205, 355
Ярхо В.Н., филолог-классик 205
Ясперс, Карл (1883—1969) немецкий философ 22, 33

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редактора	7
<i>С.Д. Серебряный</i> ВВЕДЕНИЕ	9
<i>Кнабе Г.С.</i> ОСНОВЫ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ. МЕТОДЫ НАУКИ О КУЛЬТУРЕ И ЕЕ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ	37
<i>Кнабе Г.С., Протопопова И.А.</i> КУЛЬТУРА АНТИЧНОСТИ	89
<i>Гуревич А.Я.</i> КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ИСТОРИК КОНЦА XX В.	210
<i>Андреев М.Л.</i> КУЛЬТУРА ВОЗРОЖДЕНИЯ	319
Указатель имен	412

- И 89 История мировой культуры: Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Под ред. С.Д. Серебряного. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 429 с. ISBN 5-7281-0087-2**

В книгу вошли обработанные тексты лекций, которые читались в 1992—1996 гг. студентам историко-филологического факультета РГГУ по предмету «История мировой культуры».

В лекциях известного историка-античника Г.С. Кнабе сначала дается общее введение в проблемы изучения культуры, а затем речь идет о греко-римской античности как классическом наследии Запада и России (эта часть написана в соавторстве с филологом-классиком И.А. Протопоповой).

В лекциях известного медиевиста А.Я. Гуревича на материале средневековой культуры Западной Европы излагаются некоторые важнейшие идеи современной исторической науки.

Лекции М.Л. Андреева посвящены эпохе Возрождения. Особо рассмотрено явление, известное под названием «гуманизм».

Для студентов и преподавателей гуманитарных факультетов вузов, преподавателей и учащихся средних школ и для широкой читательской аудитории

Научное издание

ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

НАСЛЕДИЕ ЗАПАДА:

- Античность
- Средневековье
- Возрождение

Курс лекций

Оформление художника

А.С. Дзуцева, В.В. Суркова

Редактор

О.Н. Панкова

Корректор

М.Е. Побережнюк

Компьютерная верстка

Н.Н. Аксенова

Техническое обеспечение

А.Т. Асламазян, О.В. Самарская

ЛР № 020219, выд. 25.09.96

Подписано в печать 10.08.98.

Формат 60х90¹/₁₆. Усл. печ. л. 27,0

Уч.-изд. л. 29,0

Тираж 14 000 экз. Заказ 4184



Издательский центр РГГУ

125267, Москва, Миусская пл., 6

Отпечатано с оригинал-макета

в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6