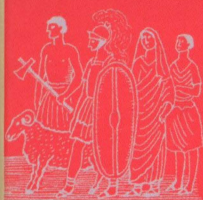
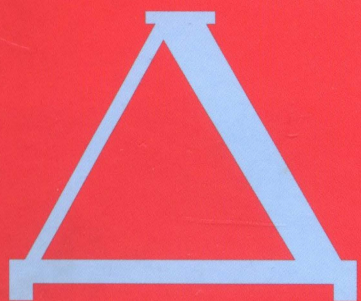


история / география / этнография

Древний Рим:
мечта о золотом веке



Юрий Чернышов



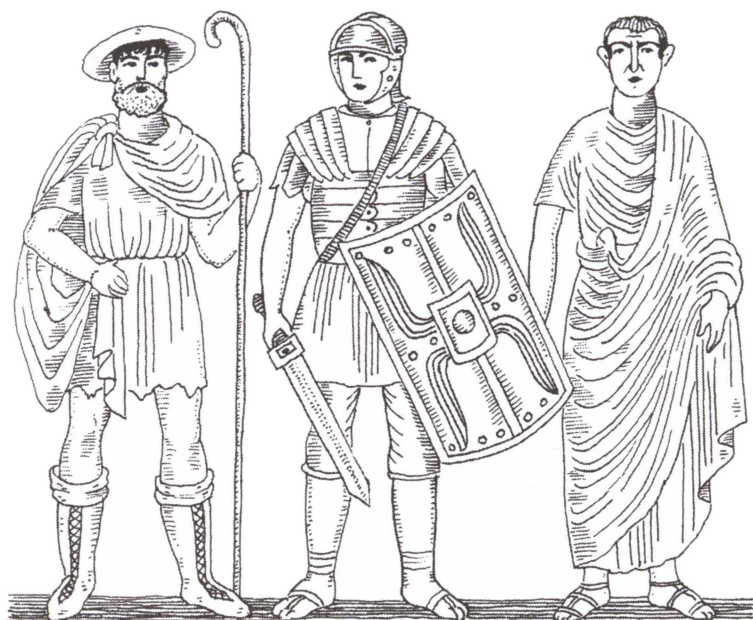
ревний Рим:
мечта о золотом
веке



Юрий Чернышов



Ломоносовъ
ИЗДАТЕЛЬСТВО



Юрий Чернышов

Древний Рим:
мечта о золотом
веке



Издательство «Ломоносовъ»
Москва • 2013

УДК 94(37)
ББК 63.3(0)32
Ч-49

*Jan By
Vitautus & Kali*

Иллюстрации И. Тибиловой



ISBN 978-5-91678-152-6

© Ю. Чернышов, 2013

© ООО «Издательство «Ломоносовъ», 2013

Предисловие



Эта книга о человеческой мечте — как она жила, развивалась и как ее пытались в Древнем Риме использовать в политике.

С древнейших времен у самых разных народов существовали мифологические предания об эпохе первоначального благоденствия — о том «рае», когда люди жили счастливо и без пороков, в гармоничном единстве с природой. На протяжении всей истории человечества мечта об утраченном рае вдохновляла пророков, писателей и философов. Политики и идеологи разного толка нередко использовали эту мечту, либо искренне стремясь улучшить жизнь людей, либо просто пытаясь использовать увлечение этой мечтой в своих интересах. Так было, и так, очевидно, еще не раз будет. Поэтому знать и понимать историю этой мечты очень важно.

Мы будем говорить об античном варианте «райского» мифа — о греческих и римских мифологических преданиях о счастливой «жизни при Кроносе» и о «Сатурновом царстве». Идея «золотого века» прошла очень сложную эволюцию. Исследование древних текстов показывает, что первоначально у греков были представления лишь об особом «золотом роде» людей, которые, как писал поэт Гесиод, давно исчезли с лица земли, превратившись в «благостных демонов».

Создали прежде всего поколение людей золотое
 Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских,
 Был еще Крон-повелитель в то время владыкою неба.
 Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою,
 Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
 К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны
 Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.
 А умирали, как будто объятые сном. Недостаток
 Был им ни в чем не известен. Большой урожай и обильный
 Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,
 Сколько хотелось, трудились, спокойно собирая богатства.
 Стад обладатели многих, любезные сердцу блаженных.
 После того, как земля поколение это покрыла,
 В благостных демонов все превратились они наземельных
 Волей великого Зевса: людей на земле охраняют,
 Зорко на правые наши дела и неправые смотрят.
 Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю, давая
 Людям богатство. Такая им царская почесть досталась.

Гесиод. Труды и дни, 109–126
Пер. В. В. Вересаева

Само понятие «золотой век» (как счастливая эпоха, которая может наступить для ныне живущих людей или в будущем) формировалось постепенно. Впервые оно появилось в античной литературе только в канун установления Римской империи. Там эта идея уже начинает широко использоваться в политической пропаганде. Характерный пример — провозглашенное поэтом Вергилием наступление нового «золотого века» при императоре Августе:

Вот он, тот муж, о котором тебе возвещали так часто:
 Август Цезарь, отцом божественным вскормленный, снова

Век вернет золотой на Латинские пашни, где древле
Сам Сатурн был царем, и пределы державы продвинет...

Вергилий. Энеида. VI, 791–797
Пер. С. А. Ошерова

Между двумя цитированными отрывками лежат семь столетий, наполненных исканиями — различными толкованиями мифа, попытками приспособить его для выражения мечты о грядущей счастливой эпохе. Эта мечта проявлялась и в сочинениях об идеальном государственном устройстве, и в романах о путешествиях на «счастливые острова», и в религиозных пророчествах о грядущем обновлении мира. В конечном счете эта мечта стала основой для многих утопий (слово «утопия», изобретенное Томасом Мором, упрощенно можно расшифровать так: «хорошее место, которого нет»).

Вопрос о соотношении мифа и утопии сложен. При первом же знакомстве с «райскими» мифами неизбежно возникает вопрос: каковы те общие истоки, которые привели к возникновению сходных преданий у древних иранцев и иудеев, у вавилонян и индийцев, у многих других народов мира, разделенных временем и пространством? Пытаясь найти ответ на него, многие авторы относят понятия о рае к «коллективным подсознательным» представлениям, связанным со смутными воспоминаниями каждого человека о том беззаботном, блаженном состоянии, которое он испытывал еще до появления на свет, находясь в чреве матери.

Высказывались предположения о том, что эти мифы отразили в себе первые попытки осмыслить пройденный человечеством сложный исторический путь. Для церковных историков мифы о «райском» прошлом стали представляться доказательством сохранения «отзвуков Первооткровения» среди язычников. В марксистской историографии широко был распространен тезис о том, что в подобных мифах нашла выражение идеализация родового строя, что это был протест против эксплуатации и вместе с тем отражение «воспоминаний» угнетенных о бесклассовом обществе первобытно-общинной эпохи.

История никогда не знала какой-либо единой и неизменной концепции «золотого века». Напротив, частое обращение утопистов разных времен и народов к содержа-

нию популярного мифа приводило к активному развитию и использованию темы «золотого века» в самых разнообразных направлениях. Ранние утопические описания «золотого века» явились тем важнейшим исходным пунктом, от которого начинает свое развитие европейская социальная утопия, передавшая влияние этих описаний на произведения утопического социализма Нового и Новейшего времени.

С этим связан еще один вопрос, который активно обсуждается и в современной России, — вопрос о роли «национальной идеи» и «позитивного образа будущего». Должна ли быть у народа какая-то объединяющая его цель или мечта о том, к чему нужно идти или «что нужно строить»? Была ли такая идеальная цель у других государств и народов? На эту тему на примере римской истории интересно высказался известный футуролог Ф. Полак: «На наш взгляд, проблема Рима — это проблема не того, почему он пал, но как он смог вырасти до таких высот и почему он не пал раньше, не имея позитивного образа будущего. Двигался ли он просто под влиянием ускорения, сделанного Элладой, или здесь были задействованы иные силы?»¹.

Интересующий нас в наибольшей степени период середины II века до н. э. — I века н. э. — это, пожалуй, один из самых бурных, насыщенных событиями, переломных этапов античной истории. Он включает в себя процессы развития и углубления кризиса римской гражданской общины, продолжительные гражданские войны, падение Республики, установление и укрепление Империи.

Простой сравнительный анализ источников показывает, что никакой другой период не только римской, но и вообще древней истории не дает столь обширного и разнообразного материала, как этот. Данный период интересен уже тем, что именно тогда идея «золотого века» окончательно превратилась в универсальный символ счастливой эпохи. В какой-то мере эта идея повлияла и на раннехристианскую концепцию «тысячелетнего царства».

Нужно признать, что римская утопия изучена крайне слабо. Более того, по сей день широко распространено мнение, что «трезвым и практичным римлянам», в отличие от «богатых фантазией греков», вообще были чужды утопии². Через

Катона Старшего, Вергилия, Тита Ливия и других творцов «римского мифа» европейская литература унаследовала строго определенный образ римлянина — образ сурового воина и земледельца, беззаветно преданного «нравам предков». Отсюда при желании нетрудно было вывести и крестьянский практицизм, и «заземленность» мышления, и некоторую солдафонскую «туповатость» как особые национальные качества римлян. Однако непредвзятое знакомство с более чем тысячелетней римской историей полностью развеивает представления о каких-то «чистопородных» римлянах, передававших через многие поколения в неизменности «практицизм» и «антиутопичность» своего ограниченного мышления.

Уже в глубокой древности в момент формирования римской гражданской общины (VIII—VI века до н. э.) в нее вошло множество разных племен и народов. Причем начальная пестрота этого «букета» стремительно возрастала по мере завоевания Италии, Западного и Восточного Средиземноморья, увеличения количества отпущенных на волю рабов и роста числа римских граждан за счет предоставления права гражданства италикам, провинциалам и наконец — свободному населению всей Империи при Каракалле (III век н. э.).

Универсальными «определителями» римлян не могут служить и такие признаки, как, скажем, латинский язык или культурно-бытовые особенности римского этноса в целом. И язык, и культура господствующего народа неуклонно распространялись по территории всего Средиземноморья, среди рабов и жителей провинций. Жесткое противопоставление «греков» и «римлян» в свете этого выглядит бессмысленным, так как те же самые греки активно участвовали в создании многонациональной средиземноморской культуры римского периода. Это была общеантичная культура, формирование которой стало возможным во многом благодаря особой «открытости» римской культуры, ее постоянной готовности воспринимать духовный и практический опыт других народов.

Жившие в эпоху римского господства греческие авторы Посидоний и Диодор, Плутарх и Лукиан относятся к римскому этапу Античности. Следует ли нам из этого автоматически делать вывод, что все они тоже «не знали утопий»? Очевидно, разделение авторов по этническому признаку вряд ли может

быть оправданным. Поэтому правильнее будет говорить не о фатальных отличиях «греков» от «римлян», но о действительно существовавших различиях в содержании «греческого» и «римского» этапов развития социально-утопических идей.

Само понятие «утопия» также нуждается в серьезном уточнении. Имеется множество различных его интерпретаций; одна из них трактует утопию как детально разработанный проект идеального государства будущего. При таком подходе изложение истории утопий, как правило, превращается в перечисление имен наиболее выдающихся утопистов — Платона, Мора, Кампанеллы и других. В этом списке действительно часто не находится места для писателей римского времени. Между тем накопление новых материалов заставляет считать эту трактовку понятия «утопия» чрезвычайно зауженной.

Во-первых, помимо утопий мыслителей-одиночек существуют «народные» утопии, которые не содержат столь детально разработанных позитивных идеальных образов. Во-вторых, в утопиях могут идеализироваться не только государственные институты, но и догосударственные общественные отношения (типичный пример этому дает именно большинство описаний «золотого века»). Наконец, для утописта совершенно необязательным является перенесение идеала в будущее. Утопические идеалы могут помешаться и в прошлом, и в настоящем и, наконец, быть «вневременными», не связанными ни с одной конкретной эпохой.

Учитывая сказанное, можно дать такое определение утопии: это произвольно выстроенные представления об идеальном общественном состоянии, противопоставленном существующей действительности и отдаленном от нее во времени или пространстве.

Различные утопические трактовки мифа о «золотом веке» получали распространение практически среди всех слоев римского общества, и уже поэтому, очевидно, они не могли не найти выражение в разных формах и на разных уровнях общественного сознания. В связи с этим наиболее практичным, универсальным принципом систематизации материала может быть принцип, учитывающий форму выражения утопических идеалов.

При таком подходе все без исключения античные утопии могут быть условно разделены на *религиозно-мифологические*, *литературные* и *политические*, хотя, разумеется, исторические материалы всегда оказываются сложнее и богаче любых классификаций. Поэтому исследователь должен идти к выводам не от готовых схем, а именно от «живого» материала, учитывая все его многообразие и внутреннюю противоречивость.

Говоря о *религиозно-мифологической утопии*, мы будем иметь в виду утопию, в которой образ идеального общественного состояния в значительной мере строился на использовании религиозной веры и некоторых мифологических сюжетах. Это — самая ранняя и, пожалуй, самая распространенная в древности форма выражения утопических идеалов, зародившаяся в результате процесса переосмысления мифов о блаженстве богов и героев, о далеких счастливых народах и «райском» прошлом. Именно к числу подобных «утопических» мифов относились ранние греческие и римские предания о «жизни при Кроносе» и «Сатурновом царстве».

Литературная утопия сохранила многие атрибуты мифа, но подвергла его рационалистической переработке, во многом подчинив процесс создания утопических образов законам художественного повествования.

Наконец, еще одно направление рационалистического переосмысления мифа привело к созданию *политической утопии*, в которой заимствованные из мифа популярные символы применялись философами, историками, политическими деятелями для построения и пропаганды различных проектов и теорий идеального государственного устройства.

В этой книге рассматриваются утопии, которые были тесно связаны в Древнем Риме с идеализацией мифического «Сатурнова царства», или «золотого века». Этой теме была посвящена докторская диссертация, которую автор защитил в 1993 году в Санкт-Петербургском университете. Работа была опубликована в виде монографии с обширными обзорами исторических источников и научных дискуссий³. Однако та книга стала уже библиографической редкостью. Кроме того, как показывает опыт, академичный стиль изложения не слишком способствует восприятию текста широкой аудиторией.

Данное же издание предназначено прежде всего для обычных читателей, которые интересуются Античностью, мифологией, религиозными пророчествами, политической историей и историей идей. Первоначальный текст книги подвергся переработке: некоторые части сокращены, а в некоторых, наоборот, добавлены пояснительные замечания и новые наблюдения. Значительно сокращен научный аппарат — оставлены лишь наиболее важные ссылки. Добавлены хронологическая таблица и словарь терминов.

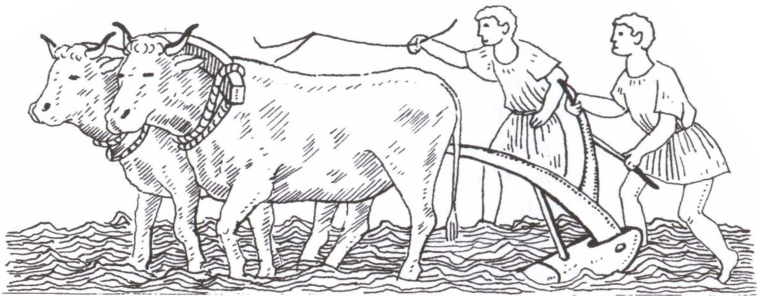
Мы старались, чтобы «популяризация» текста не привела к неточным интерпретациям источников. Цитирование древних авторов (в особенности поэтов) в существующих русских литературных переводах довольно часто сопряжено с недостаточно точной передачей смысла оригинала. Поэтому мы будем излагать взгляды античных авторов, часто сообразуясь с собственным переводом, обращая при этом внимание на то новое и оригинальное, что появлялось в описаниях «Сатурнова царства», «золотого рода» или «золотого века».

Завершая это предисловие, автор считает своим долгом отметить, что многие наблюдения и выводы опираются на результаты исследований предшественников. Среди зарубежных исследователей в первую очередь можно отметить имена таких ученых, как А. Альфельди, Г. Болдри, Ж.-П. Бриссона, У. Бьянчи, Г. Вальтера, Б. Гатца, Р. Гюнтера, Б. Китцлера, К. Кубуша, А. О. Лавджоя, Л. Мамфорда, Ф. Мэнюэля, Р. Мюллера, Р. Пельмана, Дж. Фергюсона, М. Финли, Г. Швабля, М. Элиаде и др.⁴ Среди отечественных ученых — М. Г. Абрамзона, О. Базинера, Э. Я. Баталова, В. П. Волгина, Н. В. Вулих, В. А. Гуторова, А. Б. Егорова, Г. К. Забулиса, Н. Е. Застенкера, Г. С. Кнабе, Н. А. Машкина, Я. Ю. Межеричского, О. Я. Неверова, А. И. Немировского, И. С. Свенцицкой, С. Л. Утченко, Э. Д. Фролова, И. Ш. Шифмана, Е. М. Штаерман и др.⁵

Хотелось бы также выразить самую глубокую признательность всем коллегам, высказавшим ценные замечания и оказавшим помощь в публикации этой книги.

Часть первая
До установления
Империи





1. Идеализация патриархальных устоев

Исторический путь римского государства до середины III века до н. э. в литературе обычно представляется как насыщенный внутренними и внешними столкновениями, но в целом достаточно последовательно развивавшийся процесс укрепления мощи Рима и расширения его границ.

Борьба за жизненное пространство, бесконечные войны с многочисленными соседями в Италии и далеко за ее пределами, а также периодически вспыхивавшие конфликты между знатью и народом (патрициями и плебеями) — таково в изображении Тита Ливия основное содержание этого пути. Постоянная борьба за выживание, которую Рим вел с латинами и эквами, вольсками и этрусками, галлами и самнитами, с армиями Пирра и Ганнибала, конечно, не могла не привести к тому, что Рим должен был самоорганизоваться для этой борьбы, «дисциплинироваться», подчинить частные интересы общему благу родины.

Большое значение имел и тот факт, что возникновение и формирование римской гражданской общины было тес-

но связано с процессами объединения различных по уровню развития народов. Это в какой-то мере объясняет важный вопрос об особой «открытости» римской культуры. Во все последующие века она сравнительно быстро и свободно впитывала в себя элементы многих других культур, но неизменно подчиняла эти элементы главной и высшей цели — «общественному благу», то есть сохранению и укреплению римской гражданской общины.

Не менее важно и то, что эта община носила преимущественно аграрный характер. Эта «сельскость» во многом определяла в течение нескольких столетий и традиционный стиль жизни, и систему ценностей, и образ мыслей большинства членов этой общины — крестьян.

Во многих греческих полисах уже в VIII—VI веках до н. э. появились торгово-ремесленные слои демоса и ослаблялось господство родовой аристократии. В итоге это нередко приводило к утверждению демократической формы правления. Несколько иным, более медленным, скорее эволюционным, чем революционным, путем шло развитие «аграрного» римского общества, в течение долгого времени сохранявшего относительную сплоченность гражданского коллектива.

Этому способствовало не только существование опасности со стороны внешних врагов, но и необходимость удерживать в подчинении «союзников», жителей завоеванных территорий и все более многочисленных рабов-чужеземцев. Не случайно тот же Ливий с гордостью отмечал, что ни в каком другом государстве алчность и роскошь не распространялись столь поздно, нигде в таком почете и так долго не находились бедность и бережливость.

Завоеванное в результате внутренней борьбы приблизительное равенство политических прав всех граждан создавало благоприятные условия для существования республики (правда, в олигархической форме). Эффективность такой формы правления стала резко уменьшаться лишь тогда, когда была утрачена прежняя сплоченность гражданского коллектива. Разложение этого коллектива позднее привело к необходимости создания военно-монархического режима Империи.

Существовали ли до начала резкого углубления кризиса гражданской общины (то есть до середины II века до н. э.) предпосылки широкого распространения утопических настроений? Ведь, как правило, бурные всплески таких настроений характерны лишь для кризисных, переломных исторических моментов. В раннем Риме до этого не доходило. Нужно учитывать и тот факт, что в Риме тогда еще не были широко распространены такие важнейшие средства выражения утопических идеалов, как литература и философия. Они получили активное развитие только после приобщения Рима к богатствам греческой культуры, приблизительно с середины III века до н. э. Но можно ли на этом основании сделать вывод, что весь период истории Рима VIII—III веков до н. э. следует считать свободным от проявлений утопизма? Здесь было бы полезно внимательнее изучить содержание основных сфер раннеримской духовной жизни — религии, мифологии и морали, несущих в себе следы своеобразной *идеализации прошлого*.

Зависимость древних земледельцев от вечного круговорота природных процессов формировала циклическое восприятие времени. При таком восприятии идеал и образец для подражания переносились, как правило, на уже пройденный, освященный авторитетом предков этап цикла. Это был этап ушедшего родового общества, когда еще не было пороков цивилизации, когда человек не чувствовал себя оторванным от гармонии космоса и сообщества себе подобных. В «крестьянских» обществах идеализация прошлого находила объективную основу даже в производственной деятельности земледельцев: они периодически каждый сезон повторяли опыт предков.

К этому следует добавить, что сами принципы организации античной гражданской общины превращали «верность заветам предков» в важнейшие средства выживания и самосохранения. Только сплоченность, только благоговейное следование традициям, сохранение патриархальных устоев и поддержание хотя бы видимости согласия граждан позволяли гражданской общине долгое время с успехом противостоять внешним и внутренним врагам.

В Риме постоянная борьба за выживание и господство, вероятно, во многом объясняет тот факт, что идеализация прошлого приобретала здесь, как правило, не «абстрактный», а ярко выраженный патриотический характер. Вся традиционная система ценностей римского гражданина была подчинена идее прямой и неразрывной связи со многими предшествующими поколениями римлян, отдавших свои силы и жизни величию и процветанию Рима.

Зримым воплощением и постоянным напоминанием этого были, например, хранившиеся во многих семействах изображения предков, сопровождавшие римлян даже в их последнем пути, во время погребальных шествий. Украсить собою эту длинную цепь поколений, пройдя достойный своих предков почетный путь общественной карьеры, — это было для многих римлян главной и единственно достойной целью жизни.

Прекрасной иллюстрацией этому служит характерная надпись из гробницы Сципионов в Риме, относящаяся ко второй половине II века до н. э. После долгого перечисления своих должностей один из представителей этого знаменитого рода с глубочайшим удовлетворением сообщает: «Своими нравами я пополнил доблести рода, дал жизнь потомству, приблизился к подвигам отца, заслужил похвалу предков, которые будут радоваться, что они меня породили, ибо почет украшает весь род».

Предки, согласно этим представлениям, внимательно и строго следят за деяниями потомков, за тем, как они следуют традиционным римским добродетелям. Такие представления, как *virtus* — гражданское мужество, *pietas* — благочестие, *fides* — верность долгу, *libertas* — свобода и т. д., получили отражение в важных для римлян культах гениев, манов, ларов и пенатов, связанных с загробным миром покровителей семейной, соседской и гражданской общин.

Благочестивое почитание этих и других отеческих божеств, вера в их постоянное покровительство также были весьма распространенными. Не случайно Цицерон, обращаясь к сенату, уверенно заключал: «Мы не превзошли ни испанцев своей численностью, ни галлов силой, ни пунийцев хитростью, ни греков искусствами, ни, наконец, даже италий-

цев и латинян 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».

Указанные особенности римского мировосприятия отразились и в своеобразной мифологии, едва ли не основное содержание которой составили примеры из собственной истории. Такие примеры призваны были подчеркнуть неуклонное возрастание величия Рима благодаря покровительству богов, а также мужеству, благочестию и другим традиционным добродетелям самих граждан. Незрелая первоначальная «божественная мифология» была вытеснена у римлян историческими преданиями, после чего римская история от основания города во многом заменила им мифологию.

Более того, даже и эта незрелая мифология была «историзована»: легенды не только о «Сатурновом царстве», но и о Янусе, Геркулесе, Энее и Турне явно свидетельствуют об интересе римлян не только к истории, но и к отдаленной предыстории Города.

Можно ли считать этот образ завещанного предками «идеального Рима» утопией, или в нем получили отражение лишь какие-то действительно имевшие место особенности общественного строя реального Рима? Известный специалист по римской культуре Г. С. Кнабе давал такой ответ на этот вопрос: «Чем был этот величественный образ полиса, гражданской общины, Рима — реальностью или утопией, действительностью или идеалом? И тем и другим»⁶.

Циклическая концепция истории дополнялась в Риме некоторыми оригинальными элементами культуры, постепенно подготовившими переход от цикличности к линейной концепции истории. Ко временам Империи вызревает идея «вечного Рима», который не подвержен обычным законам бесконечного круговорота: Рим сохраняется благодаря преемственности поколений, взаимно ответственных друг перед другом и перед лицом «идеального Рима».

Важным элементом римской культуры стали, например, секулярные (вековые) игры. Этот религиозный праздник

во многом основывался на распространенных еще у этрусков представлениях о saeculum как о «человеческом веке», соответствующем наибольшей продолжительности жизни одного поколения. Римский историк Цензорин, ссылаясь на ритуальные этрусские книги, так характеризует содержание этих представлений: «В который день основывается город или государство, — проживший дольше всех из рожденных в этот день определяет днем своей смерти размер первого века; а из тех, кто в этот день остается в государстве, опять же смерть прошедшего самую долгую жизнь есть конец второго века. И затем так же размечаются сроки остальных. Но поскольку люди о том в неведении, посылаются божественные знамения, указывающие, что каждый из веков окончен».

О мощном воздействии подобных «божественных знамений» на пробуждение утопических настроений в Риме еще будет сказано в следующей главе. Здесь же хотелось бы в первую очередь отметить ту своеобразную роль, которую приобретают «вековые» празднества в Риме. Во-первых, первоначальное понятие о человеческом веке было формализовано и унифицировано, превратившись в государственный век с постоянной величиной в 100 (по другой версии — в 110) лет. Во-вторых, на основе концепции «государственного века» не позднее 249 года до н. э. были введены общеримские «вековые» игры, посвященные подземным богам Диту и Прозерпине (вероятно, потому, что в подземное царство сходилили умиравшие поколения).

Совершая раз в столетие жертвоприношения черного скота, римляне словно бы «хоронили» прошедший век, а вместе с ним и жившее тогда человеческое поколение и приветствовали поколение новое. Эти обряды с жертвами подземным богам как бы обновляли и возрождали весь Рим после смерти прежних поколений, очищали его для новой жизни, служили залогом дальнейшего процветания. Таким образом, эти циклы составляли основу существования вечно обновлявшегося римского народа, и конец какого-либо цикла знаменовал конец не самого Рима, но лишь того в нем, чему надлежало умереть, дав дорогу своему обновленному продолжению.

В разные времена концепция смены веков и поколений получала различные толкования, но в глазах тех, кто сохранял веру в истинность «римского мифа», определенное богами предназначение ставило «идеальный Рим» выше обычных законов циклического развития. Рим словно бы «подминал под себя» эти циклы, соединял неразрывную цепь сменяющихся поколений, отдающих себя служению великой миссии. Окончательный переход к такой линейной концепции истории совершился только во времена Империи, но, вероятно, он не был бы возможен без подготовивших его особенностей восприятия истории, которые проявились в более ранние эпохи.

Было бы неверным, однако, утверждать, что до распространения философии и литературы в Риме все ранние проявления утопизма были связаны исключительно с образом «идеального Рима». Существовала и еще одна широко распространенная и не менее важная по своей роли форма идеализации прошлого и патриархальных отношений. Речь идет об идеализации первобытно-общинных отношений, которая на ранних этапах истории Рима нашла проявление в некоторых «вольных» религиозных обрядах и праздниках. Это были, например, Сатурналии и Компиталии, обычаи устанавливать дни досуга, в которые были запрещены судебные тяжбы, военные действия и т. д.

Такие обычаи, содержавшие «воспоминания» об утраченном состоянии единства человека и природы, о состоянии всеобщей «безгреховности» и всеобщего согласия и равенства, были распространены у многих народов мира. Наиболее характерные признаки этих празднеств — «перевернутые» общественные отношения, прислуживание господ рабам, общедоступность и изобилие еды и питья, вседозволенность, непристойные шутки и др.

Ориентации на прошлое и на развитие в римском мировосприятии находились в резком противоречии и одновременно в неразрывной связи. Традиционная «полисная» мораль была устойчиво ориентирована на консерватизм, идеализацию прошлого и осуждение «новых гнусностей». Установка на моральное осуждение нововведений цивилизации как «грехов», «извращений», отхода от установлен-

ных самой природой норм жизни прослеживается особенно отчетливо, например, в отношении к мореплаванию.

Ранний Рим был гражданской общиной земледельцев, не столь тесно связанной с морем и морскими плаваниями, как большинство современных ему греческих полисов. Впрочем, даже у греков, сам характер расселения которых давал повод к шутливым сравнениям их с лягушками, сидящими по берегам средиземноморского пруда, — даже у них через многие века их истории проходит представление о том, что в «идеальной» гражданской общине нет и не должно быть места мореплаванию, приносящему с собой лишь опасности и развращение нравов.

Тем более рельефно отрицательное отношение к мореплаванию прослеживалось в традиционной общественной морали Рима. Весьма характерно, что причиной бедствий и переворотов, постигших Грецию, Цицерон считал именно быстрое развитие мореплавания, которое портит и изменяет нравы, развращает граждан соблазнами и роскошью, лишает их воинственности и привязанности к родине, отвлекает от труда земледельца.

Рим стал морской державой вопреки собственным устремлениям. Только смертельно опасная схватка с господствовавшим в Западном Средиземноморье Карфагеном заставила римлян в 260 году до н. э. в срочном порядке создать собственный мощный флот.

Настороженное отношение не только к явным проявлениям человеческой дерзости, но даже к тем нововведениям в преобразующей деятельности человека, польза и необходимость которых казались совершенно очевидными (землепашество, копание колодцев, устройство водопроводов и т. п.), основывалось на представлениях о единственно правильной древней норме. Любое, даже вынужденное нарушение ее считалось преступлением перед памятью предков.

С другой стороны, реальные потребности экономики и рост могущества Рима неизбежно вели к отходу от этих установок и восприятию исторического развития как закономерного процесса перехода к новому качеству, имеющему немалые преимущества перед прежним состоянием. Такая двойственность порождала в обществе чувство дис-

комфорта, стремление хотя бы в воображении (или хотя бы во время праздничного веселья Сатурналий) на короткое время вернуться, «влиться» в то состояние единства с природой и предками, которое было свойственно людям в далеком, «доцивилизованном» прошлом, ассоциировавшимся в сознании римлян с мифом о «Сатурновом царстве».

2. Как развивался миф

Бог Сатурн ассоциировался у римлян с первоначальным благоденствием. Можно лишь приблизительно определить этапы эволюции его образа, говоря о периодах, когда впервые распространяется культ Сатурна в Италии, когда это божество стало отождествляться с греческим Кроносом, когда, наконец, получила развитие «дополнительная» версия о бегстве Сатурна в Италию и царствовании его там совместно с Янусом.

Уже в древности имя Сатурна вызвало к жизни целый ряд различных толкований, и единство мнений по этому вопросу до сих пор не достигнуто. По-видимому, на ранних этапах Сатурн выступал в Риме как самостоятельное божество, еще не отождествлявшееся прямо с греческим Кроносом. Вместе с тем источники указывают, что Сатурн не был местным божеством, поскольку он почитался, согласно чужеземному обычаю, с непокрытой головой.

Учреждение его культа у подножия Капитолийского холма приписывалось то Геркулесу, посетившему Италию до основания Рима и нашедшему там алтарь Сатурна, то Янусу, то пеласгам, часть которых переселилась сюда еще задолго до прихода Геркулеса. По мнению древнеримского писателя Макробия, эту неопределенную удаленность в глубь веков подчеркивали и фигуры дующих в раковины Тритонов на фронте храма Сатурна: они указывали, что вся история после Сатурна понятна и как бы одарена голосом, до него же она — немая, темная и неизвестная.

Заслуживает внимания рассказ Диодора о том, что в древнейшие времена Кронос, став царем, путешествовал по мно-

гим странам, приучая людей к справедливости. В большей степени он правил особенно почитавшими его западными странами, и поэтому в еще сравнительно недавние времена среди римлян, карфагенян и других соседних народов был обычай отдавать дань уважения этому богу великолепными празднествами и жертвоприношениями и многие местности носили его имя.

Этот же автор свидетельствует и о том, что у карфагенян существовал обычай приносить детей в жертву Кроносу (отождествленному, видимо, с Баал-Хаммоном). В литературе предпринимаются попытки найти этрусские корни в имени Сатурна и проследить его связи с минойским Критом, а также с некоторыми отождествлявшимися с Кроносом и Сатурном семитскими «ваалами», в честь которых совершались человеческие жертвоприношения.

Необходимо заметить, что и сам Кронос, судя по всему, тоже являлся не «классическим», а заимствованным греками у пеласгов божеством, ближайшим аналогом которому, как показали опубликованные только в 1945 году источники, был хурритский Кумарби. Таким образом, можно предположить, что и Кронос, и Сатурн ведут свое происхождение от древнейших средиземноморских божеств, культ которых был связан с человеческими жертвоприношениями, призванными обеспечить плодородие земли и всеобщее благоденствие. Именно как пережитки человеческих жертвоприношений многие авторы рассматривают обычай дарить терракотовые человеческие фигурки во время Сатурналий, а также возможную связь культа Сатурна с гладиаторскими боями и то, что партнершей Сатурна по культу была богиня Луа, которой посвящалось оружие, снятое с убитых врагов.

Как бы то ни было, следует, видимо, признать, что культ Сатурна распространился в Италии задолго до основания Рима. Это красноречиво подтверждается и сообщением Дионисия Галикарнасского о том, что Италия еще до прибытия туда Геракла именовалась Сатурнией, что Сатурну были посвящены всюду храмы, что его имя носили многие города и местности, в особенности скалы и возвышенности. В числе таких возвышенностей, как сообщает другой автор — Вар-

рон, был и лежавший на месте будущего Рима Капитолийский холм, называвшийся горой Сатурна.

Будучи «привнесенным» божеством, Сатурн, однако, не мог не изменить своего облика в течение тех столетий, которые длилось его почитание в Италии и Риме, и поэтому многое в его позднейшем облике мы вправе объяснять как «римскую интерпретацию». В связи с этим заслуживает пристального внимания широко распространенная и в древности, и в Новое время трактовка Сатурна как бога семян, посевов. Близким по смыслу является привлечение слов с корнем *sat-*, означающих изобилие и достаточность. Кроме того, в одной из архаических латинских надписей встречается форма *Saeturnus*, и это заставляет вспомнить высказывавшееся в литературе мнение о связи имени Сатурна со словом *saeculum* (поколение, век), произошедшим от глагола *sego, sevi, satum, segere* (сеять, рожать, создавать).

На связь Сатурна с земледелием указывает и масса других данных. Это устойчивое предание о том, что Сатурн и его супруга, богиня плодородия Опе, научили людей выращивать плоды полей и садов, а также древнее прозвище Сатурна — *Sterculius* (от *stercus* — «навоз») и то, что серп в его руках рассматривался не как орудие насилия над отцом (ср. миф о Кроносе и Уране), но как обычный символ жатвы.

Функциями Сатурна как бога зерна, посевов убедительно объясняется и время празднования посвященных ему Сатурналий — 17 декабря и последующие дни, — время, когда уже был собран урожай уходящего года и завершены осенние полевые работы. Из-за зимнего солнцестояния устанавливался самый короткий день в году, природа замирала, как бы умирала, и единственным залогом будущей жизни, будущих урожаяев оставались доверенные земле семена.

Момент поворота от угасания к возрождению жизни, к пробуждению семян отмечался снятием запретов, весельем, изобилием пищи — словно ненадолго возвращались порядки, бывшие при Сатурне. На краткое время давалась воля первобытному хаосу, стихийным, необузданным, но плодотворным природным силам, — и именно на это время изображение Сатурна в храме раз в году освобождалось от сковывавших его ноги шерстяных пут. Возможно, уже

в архаические времена Сатурналии выполняли функцию своеобразного «клапана», периодически снимавшего накапливавшееся социальное напряжение.

Можно лишь предположительно судить о содержании культа Сатурна в первые века существования Рима. Сами римские авторы приводят крайне противоречивые данные даже о времени строительства храма Сатурна и введения Сатурналий. Одни из них относят эти события ко временам пеласгов, Геркулеса или Януса, другие — к царствованию Тулла Гостилия или Луция Тарквиния, третьи, наконец, называют дату времен Республики — 498 год до н. э. Интересно, что именно в этом храме на Капитолии римляне разместили государственную казну — возможно, исходя из надежд на благоденствие и процветание, поскольку, как считалось, при Сатурне не совершались кражи и даже не было частной собственности, а все вещи находились в общем пользовании.

Реформирование культа Сатурна в III веке до н. э. было, несомненно, связано с процессами смешения религиозных культов, «эллинизацией» римской религии и широко распространившимся отождествлением Сатурна с греческим Кроносом. В 217 году до н. э., во время начавшейся войны с Ганнибалом, в соответствии с указаниями Сивиллы было принято решение о жертвоприношениях у храма Сатурна в день Сатурналий с последующими публичными пиршествами и народными гуляниями, продолжавшимися с 17 по 23 декабря. Вероятно, именно тогда и произошло окончательное сближение Сатурналий с греческими Крониями.

Кронос и Сатурн все-таки никак не могли быть полностью отождествлены друг с другом, поскольку с каждым из них были связаны различные «национальные» предания. Именно эти различия и помогают найти ключ к пониманию специфики римских утопических описаний «золотого века». Учитывая это, можно теперь вкратце остановиться на разборе двух наиболее важных моментов: «римско-италийской» версии о царствовании Сатурна и гесиодовском мифе о смене пяти человеческих родов — «геносов».

Время возникновения «римско-италийской» версии о том, что Сатурн был соправителем Януса в Лации, устанавливается с большими трудностями. Согласно изложению Мак-

робия, когда Сатурн был доставлен флотом в Италию, Янус принял его гостеприимно, научился от него опыту земледелия и чеканке монет. Вместе они воздвигли два города — Яникул и Сатурнию. Время правления Сатурна считалось счастливым, потому что тогда было изобилие богатств и отсутствовали различия между рабами и свободными. Когда же Сатурн внезапно исчез, Янус назвал всю управляющую им землю Сатурнией, поставил жертвенник и учредил обряды, названные Сатурналиями.

Образ Сатурна в этой версии ничем не напоминает образ греческого Кроноса — бога, который оскотил своего отца Урана, царствовал на небесах, пожирая своих детей, а затем был низвергнут одним из этих детей — Зевсом — в Тартар. Закономерен вопрос: имеет ли эта версия опору в ранних мифологических преданиях римлян, или же она является продуктом позднейших (начиная со II века до н. э.) литературно-философских спекуляций, призванных дать объяснение слиянию культов Кроноса и Сатурна?

Те авторы, которые предпочитают говорить об относительно позднем — во II—I веках до н. э. — формировании данной версии, обычно связывают ее с именем римского поэта Энния. В начале II века до н. э. он впервые осуществил перевод «Священной хроники» Эвгемера на латинский язык. Главной идеей этого сочинения была мысль о том, что все ныне почитаемые боги когда-то, в глубокой древности, являлись просто царями или героями, впоследствии обожествленными за их благодеяния по отношению к людям. Не было исключением и Сатурн, приравненный к Кроносу: получив предсказание о том, что сын сменит его на троне, он решил убить Юпитера (Зевса), но тому все-таки удалось захватить власть и изгнать отца в ссылку в Италию.

На этом энниевский рассказ о Сатурне заканчивался, и легенда о дальнейшей его судьбе в Италии постепенно формировалась еще более столетия, найдя отражение, в частности, у Диодора и особенно в «Энеиде» Вергилия.

В литературе высказывалось предположение и о том, что легенда о прибытии Сатурна на корабле могла отражать воспоминания древнеиталийского населения о появлении в стране более цивилизованных переселенцев-мореплавате-

лей, принесших с собой навыки культурной жизни. Обоже-
ствление дикарями таких «культурных героев» было вполне
обычным явлением.

Эта догадка находит немало косвенных подтверждений
в источниках: культ Сатурна был одним из древнейших
в Италии, но все-таки чужеземным; его введение как-то
было связано с пришельцами из-за моря — пеласгами. Кро-
ме того, на древность легенды о прибытии Сатурна на кораб-
ле указывают, по мнению Овидия и Макробия, сохранив-
шиеся монеты, на аверсе которых в память об этом событии
и совместном царствовании Сатурна и Януса была изобра-
жена голова Януса, а на реверсе — нос корабля. Позднее
в Риме появилась азартная игра, в которой мальчики, под-
брасывая монету, загадывали, согласно древнему обычаю,
«голову» или «корабль».

Ученые обращают внимание и на одну из версий греческо-
го мифа о Кроносе: этот бог не находился в Тартаре, а цар-
ствовал на «островах блаженных». Эти острова часто поме-
щались греками на западе, в стороне заходящего солнца,
причем на ранних этапах развития Великой греческой коло-
низации «островами блаженных» могли представляться мало
еще исследованные Сицилия и Италия, казавшиеся местами
обитания счастливых окраинных народов.

Таким образом, миф о царстве Кроноса (Сатурна) в Ита-
лии мог быть занесен на Апеннинский полуостров первыми
греческими колонистами, считавшими, что именно сюда,
в эти благодатные края, бежал свергнутый Зевсом Кронос.
Впоследствии это предание, подхваченное и переосмылен-
ное италийцами, превратилось в миф о «Сатурновом цар-
стве», ставший своеобразным выражением римского пат-
риотизма.

В любом случае многочисленные данные склоняют
к выводу о том, что тенденция к локализации «Сатурнова
царства» в Италии имеет довольно древние корни, восхо-
дящие не только к раннеримской, но и к доримской исто-
рии. Кстати, уже у Энния встречалось выражение «Сатур-
нова земля» («Saturnia terra»), у него говорится о древнем
городе Сатурнии, а также о том, что Капитолий в глубокой
древности назывался горой Сатурна. Существовало и мест-

ное предание, в котором плодородие Италии (называвшейся когда-то Сатурнией) объяснялось как наследие той эпохи, когда здесь — еще до правления Юпитера — царствовал Сатурн.

Эти отголоски италийских преданий пережили «второе рождение» спустя много веков после своего возникновения — во II—I веках до н. э. — когда они были переистолкованы и положены в основу развернутых литературно-утопических описаний «Сатурнова царства».

Еще одно различие было связано с интерпретацией греческого мифа о пяти сменивших друг друга «родах» людей. В современных переводах Гесиода, Платона, Арата и других греческих авторов доримской эпохи, в научной и популярной литературе давно уже стало общепринятым широкое употребление термина «золотой век», хотя в действительности, как показал тщательный анализ источников, этот термин, по крайней мере до I века до н. э., ни разу не встречается у греческих утопистов. Употреблялись, как отметил Г. Болдри в статье «Кто изобрел золотой век?»⁷, два других основных определения — «золотой род» (*chryseon genos*) и «жизнь при Кроносе» (*epi Kronou bios*). Впервые словосочетание «золотой век» (в виде «*aurea aetas*» и «*aureum saeculum*») появляется только в латинской поэзии эпохи Августа. И хотя первоначально оно еще часто употреблялось как эквивалент гесиодовского «золотого рода», именно римские писатели сделали переход от «золотого рода» к «золотому веку».

Ограничившись этим чисто терминологическим анализом, Г. Болдри, однако, ничего не сказал о том, какие глубинные изменения в понимании самого мифа привели к замене традиционного понятия «золотой род» на новое, заметно отличающееся по содержанию понятие «золотой век». Попытка ответить на этот вопрос была предпринята Б. Гатцом, пришедшим к выводу о принципиальных различиях в греческих и римских интерпретациях мифа. Если греческие версии носили «антрополого-генеалогический характер», то у римлян, напротив, миф приобрел «политико-историческое облачение». Это позволило не только заменить «золотой род» на «золотой век», но и впервые провозгласить реальное возвращение «золотого века» в будущем. Что же касается предше-

ствующих греческих версий мифа, то в них, отмечает Б. Гатц, «золотой род» неизменно помещался в безнадежно ушедшем прошлом⁸.

Наиболее подробное изложение греческого мифа о «жизни при Кроносе» и смене пяти различных родов людей содержится в «Трудах и днях» Гесиода, жившего приблизительно в конце VIII — начале VII века до н. э. Описание жизни «золотого рода» приведено в предисловии. А вот что говорил Гесиод о жизни пятого, современного ему «железного рода»:

Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
 Раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться.
 Землю теперь населяют железные люди. Не будет
 Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
 И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им.
 [Все же ко всем этим бедам примешаны будут и блага.
 Зевс поколение людей говорящих погубит и это
 После того, как на свет они станут рождаться седыми.]
 Дети — с отцами, с детьми — их отцы сговориться не смогут.
 Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяин.
 Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
 Старых родителей скоро совсем почитать перестанут;
 Будут их яро и зло поносить нечестивые дети
 Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет
 Больше никто доставлять пропитанья родителям старым.
 Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
 И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
 Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
 Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
 Стыд пропадет. Человеку хорошему люди худые
 Лживыми станут вредить показаньями, ложно кляняся.
 Следом за каждым из смертных несчастных пойдет неотвязно
 Зависть злорадная и злоязычная, с ликом ужасным.
 Скорбно с широкодорожной земли на Олимп многоглавый,
 Крепко плащом белоснежным закутав прекрасное тело,
 К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных,
 Совесть и Стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
 Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.

*Гесиод. Труды и дни, 174–201
 Пер. В. В. Вересаева*

Перевод, как уже отмечалось, не совсем точен: вместо «век» и «поколение» в греческом тексте говорится про «род» (genos). Детальный анализ этого изложения свидетельствует о том, что употребление понятия «род» (а не «век») отнюдь не было случайным и отражало важнейшие специфические черты греческой интерпретации мифа. Дело в том, что каждый род у Гесиода обладал особыми, только ему присущими качествами, различна была и судьба этих всякий раз заново создававшихся и никак не связанных между собой родов («пород» или «рас») людей.

Так, люди второго, «серебряного», рода ничем не походили на первых, «золотых», людей — они были «хуже», отличались инфантилизмом, своенравием и глупостью. После того как они исчезли под землей, Зевс создал новый, «ни в чем не похожий» род — «медный», люди которого были дики, сильны и воинственны. Когда же и их покрыла земля, был заново сотворен четвертый род — герои, совершавшие подвиги и частью погибшие в войнах, частью перенесенные на «острова блаженных». Наконец, пятый, современный, «железный» род оказался самым плохим, самым развращенным и преступным, ему в будущем тоже предстоит быть уничтоженным Зевсом.

Таким образом, Гесиод описывает историю не «пяти веков» или «пяти поколений» людей (как об этом часто ошибочно пишут), но именно историю смены пяти совершенно разных родов людей (причем если не считать рода героев, то родов «худших» и «еще более худших» по своим врожденным качествам).

Существовала ли какая-то стержневая идея, которая определила именно такое изложение? Вероятно, Гесиод заимствовал и переработал одну из восточных четырехчленных версий мифа, дополнив ее не имеющим ассоциации с каким-либо металлом, но очень важным для греческого эпоса родом героев, в описании которого нашли отражение предания о погибшей микенской цивилизации. Возможно, Гесиод пытался соединить четыре ушедших рода с четырьмя известными в его время видами духов: золотой род — с благостными демонами, серебряный — с подземными духами, медный — с неизвестными умершими в Гадесе, героический — со счастливыми героями в Элизии.

Вместе с тем поиски какой-то единой, строго логичной «научнообразной» теории у Гесиода заведомо некорректны, поскольку создание такой теории явно не соответствовало возможностям и задачам автора, пытавшегося с помощью моральных наставлений и мифологических примеров убедить своего грешного брата Перса жить по справедливости.

Для Гесиода наиболее важным было противопоставление идеального, самого раннего «золотого рода» современному, худшему, несправедливому «железному роду» людей. Этому роду присущи пороки, которые осуждаются и в других частях поэмы. Идеал, таким образом, наглядно противопоставляется «дурной» действительности, и это противопоставление удачно подкрепляется авторитетом мифологического повествования, рассказывавшего о сменявших друг друга и потом превращавшихся в «демонов» различных родах людей.

Описание жизни людей «золотого рода» мало чем отличается от обычных описаний «райской» жизни. Здесь и отсутствие болезней, несчастий, нужды, тяжелых трудов и старости, здесь и счастливый покой, и изобилие урожаев, которые земля самопроизвольно, «автоматически» дает без какой-либо обработки. То, что люди «золотого рода», собирая урожаи, все-таки трудятся (правда, ровно столько, сколько им хочется), а также обладают многими стадами, вполне согласуется со взглядом крестьянского поэта на блага счастливой жизни.

Но эта счастливая жизнь была дана в удел только особому «золотому роду», жившему еще при Кроносе и давно уже исчезнувшему с лица земли. Перенесение идеала в прошлое было, конечно, весьма распространенным и закономерным в архаические эпохи, однако установление жесткой взаимосвязи между особыми качествами «рода», «породы» людей и идеальными условиями «жизни при Кроносе» заслуживает особого внимания.

Могли ли люди «железного рода» надеяться на то, что они будут когда-либо жить счастливой жизнью «золотого рода», «жизнью при Кроносе»? Большинство исследователей склоняются к выводу, что само мифологическое повествование дает недвусмысленный пессимистический ответ. В нем говорится лишь о нарастании бедствий и преступлений в буду-

шем, а также о грядущем уничтожении Зевсом этого «худшего» «железного рода».

Некоторые авторы, однако, пытаются найти в тексте совершенно противоположный оптимистический смысл, причем в качестве главной опоры ими используется единственная фраза поэта. Лучше было бы, говорит Гесиод, либо раньше умереть, либо «позже родиться». Но при уточненном переводе греческого слова *genos* не как «век», а как «род», такое предположение лишается всякого смысла.

Поскольку Гесиод — человек «железного рода», он никак не мог бы жить вместе с «золотым родом» или «родом героев». Люди каждого рода у него, как отмечалось, наделены совершенно разными, несхожими антропологическими и моральными качествами. И если при этом вспомнить, что первой женщиной на земле, согласно изложению мифа у Гесиода, была сотворенная лишь при Зевсе Пандора, то придется сделать еще один очень важный вывод: людям «золотого рода» не было известно даже разделение полов.

Прямые подтверждения этому выводу дают сочинения сразу нескольких более поздних греческих авторов, испытавших влияние орфизма. Так, у Эмпедокла первые возникшие из земли человеческие существа были «муже-женщинами», то есть бесполоми андрогинами. Более подробно о таких рождавшихся при Кроносе прямо из земли людях рассказывает Платон: эти люди не имели ни женщин, ни детей, ни памяти о прошлых поколениях; они жили, мирно собирая изобильные плоды деревьев, пока весь их род не был уничтожен.

Заметим, что подобные сказания о двуполых или бесполох человеческих существах отнюдь не являются чем-то уникальным и встречаются не в одной только греческой мифологии. Они отчетливо прослеживаются, например, в сказаниях Древнего Египта, а также в африканских, австралийских мифах и даже в ветхозаветном рассказе о сотворении Евы. С этими мифами связаны, видимо, первые попытки найти объяснение явлению гермафродитизма и, главное, тем причинам, которые привели к разделению полов. Это разделение получало, как правило, негативную моральную

оценку как результат «раздора», нарушения первоначального гармонического единства природы человека.

Заслуживают внимания и особенности греческих преданий о смене различных, каждый раз заново создававшихся богами «геносов» — родов людей. Возможно, эти предания связаны с генеалогическими легендами, отражавшими такие реальные демографические явления, как ахейское и затем дорийское переселения, а также извержения вулкана Санторин и землетрясения, нанесшие огромный ущерб критской цивилизации.

Среди разрозненных свидетельств представляет интерес, к примеру, передаваемая Диодором и Страбоном легенда о том, что на Родосе когда-то жили отличавшиеся высокой культурой «дети моря» (тельхины), а после них — обладавшие письменностью «дети солнца» (гелиады), причем обе эти цивилизации одна за другой были уничтожены наводнениями. Было бы весьма полезно сопоставить подобные греческие предания как с данными археологии, так и с распространенными у многих народов мира фольклорными мотивами о первых совершенных или, наоборот, «неделанных» людях, об утраченном рае, о катастрофах и новых творениях.

Как бы то ни было, люди живущего «железного рода», согласно изложенной Гесиодом версии мифа, никак не могли рассчитывать на счастливую «жизнь при Кроносе», которая была дана в удел особому, не знавшему разделения полов и никогда не старевшему «золотому роду». Но этот род давно уже ушел с лица земли и превратился в «благостных демонов».

Эта особенность греческой версии мифа во многом определила и специфику большинства утопических описаний «жизни при Кроносе»: наиболее традиционным для этих описаний было помещение ее в очень далеком и безвозвратном мифологическом прошлом, что в какой-то мере отразилось даже на образе самого Кроноса. В комедиях Аристофана и у Платона древний бог выступает нередко как олицетворение старческой дряхлости и слабоумия, а термин «*kronikos*» становится ироническим синонимом к определениям типа «допотопный» и «самый древний». Но затем постепенно, по

мере рационалистической переработки мифа, происходит актуализация древних преданий, получившая логическое завершение только в эллинистическо-римскую эпоху, когда, собственно, и появляется облегчившее выражение этих чуждых универсальное понятие «золотой век».

Многие греческие авторы — Пиндар, Эмпедокл, Платон, комедиографы, Дикеарх, Феокрит и другие — смело вносили новые элементы в интерпретацию мифа, освобождая его от «лишних» деталей, соединяя с различными религиозно-философскими концепциями, приспособлявая к выражению близких им социально-утопических идеалов. Некоторые результаты такой переработки мифа можно отчетливо проследить, например, по его изложению у автора астрономической поэмы «Явления» — александрийца Арата, жившего в III веке до н. э.

Опираясь на текст Гесиода, Арат оставляет из пяти гесиодовских родов только три — «золотой», «серебряный» и «медный». Главным действующим лицом в его рассказе становится богиня Справедливость (Дика), правившая при «золотом роде», когда не было еще ни войн, ни мореплавания, а люди мирно добывали пропитание, вспахивая с помощью волов землю. «Серебряный род» оказался гораздо хуже «золотого», и Дика стала реже появляться среди людей. Когда же этот род умер и был рожден еще более худший, «медный род», занимавшийся разбоем и убивавший пахотных волов ради мяса, Дева Справедливость окончательно покинула Землю, улетела на небеса и заняла там свое место возле созвездия Волопаса.

Сочинение Арата оказало заметное влияние на римских интерпретаторов мифа. Достаточно сказать, что оно переведилось на латинский язык по крайней мере трижды — Цицероном, Германиком и Авиеном. Одним из наиболее важных отличий от гесиодовской версии является то, что у Арата уже нет непроходимых граней между «родами», они находятся в кровном родстве и могут быть определены как «поколения», морально деградировавшие из-за постепенного распространения злобы и насилия.

Впрочем, пессимизм традиционной версии Аратом не только не был преодолен, но и получил дополнительные

основания. Оскорбленная Дева Справедливость предсказывает лишь нагнетание бедствий. Таким образом, никаких надежд на реальное возвращение той жизни, которой жили люди «золотого рода», эта версия тоже не оставляла.

Было бы отступлением от истины категорично утверждать, что ни один античный источник до середины I века до н. э. не содержал мысли о реальности грядущего благоденствия. Такие идеи, например, встречались в «Сивиллиных оракулах», предсказывавших наступление вслед за бедствиями и катастрофами счастливых времен. Кроме того, некоторые античные теории цикличного развития — в частности, стоическое учение об «испламенении» мира — теоретически допускали возрождение первоначального благоденствия на земле. Однако обязательным предварительным условием такого возрождения было уничтожение огнем всего «составившегося» прежнего мира вместе с безнадежно испорченным современным «железным родом».

Этот мотив «прерывности», то есть катастрофы, предшествующей всеобщему обновлению, как и традиционная версия мифа о «жизни при Кроносе», не оставлял «железным» людям возможности надеяться на жизнь, которой жили люди «золотые». Впервые в античной литературе этот мотив «прерывности» был совершенно исключен только в 40 году до н. э., в знаменитой IV эклоге Вергилия.

Нужно признать, что римляне долгое время оставались равнодушными к греческим утопиям. Даже тогда, когда в уже готовом виде в Рим попали самые разнообразные, блестящие по форме и глубокие по содержанию, сочинения греческих авторов — Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Эвгемера и т. д., — даже тогда мы не можем отметить проявления живого интереса римлян к такого рода литературе.

В качестве примера, иллюстрирующего первоначальное равнодушие римлян к слишком абстрактным политическим теориям греческих философов, можно взять историю с афинским посольством, прибывшим в Рим в 155 году до н. э. Глава школы Новой академии Карнеад, демонстрируя свою отточенную в Афинах способность убеждать слушателей в прямо противоположных вещах, сначала произнес речь в похвалу Справедливости, а на следующий день

опроверг самого себя, доказав в духе теории «естественного права», что Справедливости не существует, ибо, если бы она была, Риму пришлось бы отказаться от своих завоеваний.

«Достойным» ответом стала высылка посольства из Рима, на которой настоял ревнитель «нравов предков» Катон Старший. Диалога тогда не получилось, но начинавший пробуждаться интерес к политическим теориям греков вскоре нашел свое проявление в деятельности «эллинофильского» кружка полководца и государственного деятеля Сципиона Эмилиана.

Еще раньше симптомы неудовлетворенности части общества традиционным набором идеологических формул проявились в области религии, игравшей столь заметную роль во все предшествующие эпохи истории Рима. Наибольший интерес представляет относящийся к 186 году до н. э. процесс о Вакханалиях. После специально вынесенного решения сената было осуждено около 7 тысяч поклонников Вакха-Диониса, обвиненных в тайных оргиях, разврате и человеческих жертвоприношениях.

Почему стремление обрести какую-то новую религиозную надежду проявилось именно в это время? Видимо, наряду с закономерным падением авторитета архаических культов происходило пробуждение новых духовных потребностей, которые уже не могли быть удовлетворены «полисными», сосредоточенными только на «общественном интересе», идеологическими средствами.

Именно с этого времени, как указывает не только Катон, но и Акции, Энний, Плавт и другие авторы II века до н. э., разного рода «гадатели», «маги», «халдеи» начинают в широких масштабах выполнять резко возросший социальный заказ «на надежды». При этом в Рим проникают и сближаются с уже существующими верованиями восточно-эллинистические культы. Полное или частичное крушение прежних идеалов, ощущение нарушенной социальной гармонии не могли не приводить к попыткам найти какой-то, хотя бы иллюзорный, выход, обосновать новые идеалы, более отвечающие растущему чувству неудовлетворенности реальной действительностью.

Предания о счастливой эпохе «Сатурнова царства» неожиданно приобретают в этих условиях весьма высокую популярность, распространяются в виде религиозных пророчеств, переистолковываются и дополняются поэтами и писателями, находят отражение в сфере философии, оказывают влияние на политическую теорию и практику. Образ «Сатурнова царства» становится, пожалуй, наиболее распространенным идеальным образом — он противопоставляется действительности, отражает самые разнообразные социальные чаяния и начинает постепенно приобретать черты разработанной социальной утопии — точнее, множества утопий, использовавших прежнюю мифологическую оболочку лишь как форму выражения идеалов.

Исследованию этих разнообразных — религиозно-мифологических, литературных и политических — утопий последнего века Республики и посвящена следующая глава книги.

Глава II Эпоха гражданских войн



1. От «золотого рода» к «золотому веку»

Середина II века до н. э. стала переломным и трагическим моментом в истории Римской республики. Накапливавшиеся десятилетиями социальные противоречия стали все чаще прорываться наружу, разрушая патриархальные структуры власти, приводя к ожесточенным столкновениям общественных сил и ввергая Рим в полосу продолжительных гражданских распрей.

Уже некоторые древние авторы считали 146 год до н. э. — дату разрушения римлянами Карфагена и Коринфа — не только высшей точкой взлета Республики, но и началом ее последующего падения, связанного, по их мнению, с резко прогрессирующим «упадком нравов». История второй половины II века до н. э. озаряется пламенем очагов социальной борьбы, вспыхивающих в самых разных районах римско-эллинистического мира: в самом Риме и в Италии, на Сицилии и Делосе, в Аттике и в Пергаме.

Не удивительно, что в литературе какое-то время пользовались популярностью суждения о том, что это была «пер-

вая интернациональная революция трудящихся», вызвавшая «молниеносный взрыв социализма» в древнем мире. Менее идеологизированные историки отмечают, что в это время и эллинистические государства, и Рим вошли в полосу социально-политического кризиса. Этот кризис был вызван, конечно, внутренними обстоятельствами, но сопровождался ослаблением государственной власти и усилением социальных антагонизмов.

Первая волна стихийного увлечения утопией в Древнем Риме прослеживается именно на фоне массовых движений этого времени, главными из которых были движение Гракхов, Пергамское восстание Аристоника и два восстания рабов на Сицилии. Именно с этого времени начинается период широкого распространения идей о конце света, а также ожиданий посланных богами «спасителей».

Гракхи и Аристоник

Если исследователь, свободный от каких-либо предвзятых подходов, попытается найти разработанную социальную утопию в программах реформ, предлагавшихся Тиберием и Гаем Гракхами, его постигнет неминуемое разочарование. В данном случае можно говорить только об уже знакомом нам консервативном римском утопизме, направленном на восстановление «должных» старых порядков.

Пытаясь остановить принявший угрожающие размеры процесс разорения крестьянства, составлявшего социальную и военную опору республики, Гракхи, по точному замечанию историка Аппиана, ставили целью не благополучие бедных, а обеспечение государства боеспособной силой. Признавая это, нельзя все же не обратить внимание на те «популистские» методы пропаганды, к которым прибегали народные трибуны.

Тиберий Гракх, например, завоевывал горячее сочувствие плебса, говоря на народном собрании о том, что даже дикие звери в Италии имеют свои логовища и норы, а римляне, умирающие за Италию, не имеют ничего, кроме воз-

духа и света, лишены собственного крова, алтарей и клочка земли. Спустя почти два века использованное реформатором яркое сравнение получит неожиданный отголосок в раннехристианской литературе, в Евангелиях: «...лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где преклонить голову».

Живая память о Гракхах как о святых мучениках, павших за народное дело, нашла выражение в том, что в честь братьев на местах их гибели простые римляне стали совершать жертвоприношения, словно в храмах. Этот «харизматический» элемент, проявляющийся в поклонении им как «божьим посланникам», впоследствии получит широкое распространение и будет отчетливо прослеживаться в почитании живых «вождей», с которыми связывались надежды на установление мира, процветания и справедливости.

Нужно отметить, что Гракхи, как и другие члены близкого к Сципиону Эмилиану эллинофильского кружка, испытали заметное влияние греческой философии. Некоторые риторы и философы — например, Диофан из Митилены, стоик Блоссий из Кум — приняли самое непосредственное участие и в их воспитании, и в реформаторской деятельности. Особого внимания заслуживает загадочная фигура Марка Блоссия: после гибели его друга и соратника Тиберия Гракха он бежал к Аристонику, который возглавил в Пергаме восстание низов против Рима и назвал своих последователей гелиополитами — «гражданами государства Солнца». После поражения восстания Аристоника Блоссий покончил жизнь самоубийством, не желая попасть в плен к римлянам⁹.

Хотя дошедшие до нас сведения о деятельности и взглядах этого философа крайне скудны, они все же дали повод английскому историку А. Тойнби назвать его «эллинским прототипом Маркса»¹⁰. Гораздо дальше от такой модернизации истории уходит Дж. Фергюсон, выступивший с остроумным предположением, что именно бежавший из Рима Блоссий посоветовал неудачливому претенденту на пергамский престол привлечь массы на свою сторону с помощью утопического лозунга «государства Солнца»¹¹. Есть предположение, что идея эта пришла к нему под влиянием образа жителей

«островов Солнца» (гелионеситов), описанных в утопическом романе греческого писателя Ямбула.

Многие историки даже пытались рассматривать утопию Ямбула как сочинение, давшее идеалы восстанию, но крайне маловероятно, чтобы неграмотных рабов и неимущих свободных могло объединить и воодушевить на борьбу какое-то литературное произведение, написанное в жанре «романа путешествий». Пожалуй, можно было бы допустить возможность определенного влияния романа Ямбула на самого Аристонику, в пользу чего, впрочем, у нас нет никаких свидетельств.

Вряд ли Аристоник был утопистом. Напротив, первоначально он выступает просто как претендующий на царский престол побочный сын предпоследнего пергамского царя — Евмена II. Лишь поражение, нанесенное ему эфесцами в морском сражении при Киме, вынудило Аристонику бежать во внутренние области страны и привлечь на свою сторону рабов и бедняков неожиданно выдвинутым лозунгом «государства Солнца». Таким образом, никак нельзя исключить возможность спекулятивного использования Аристоником распространенных в низших слоях общества утопических настроений.

Примерами подобного рода спекуляций богата античная история. Один из них связан со своеобразной «утопическо-астральной» политикой Алексарха (брата царя Македонии Кассандра), основавшего около 316 года до н. э. на горе Афон город Уранополь. Называя жителей этого «Небесного города» уранидами (сыновьями Неба), правитель пытался распространить среди них придуманное им причудливое наречие — «новояз», если выразиться термином Дж. Оруэлла. На монетах уранидов были изображены солнце, луна, звезды, а также Афродита Урания, о роли которой в истории утопических идей нам еще предстоит говорить в дальнейшем. Правитель Уранополя, подобно «священным царям» Древнего Востока, отождествил себя с Гелиосом — то есть с Солнцем-Космократором, высшим справедливым и благодетельным правителем Вселенной.

Претензию на подобную же роль некоторые исследователи видят и в политике другого эллинистического монарха — последнего царя Бактрии Гелиокла, незадолго до восста-

ния Аристоника принявшего титул *Dikaios* (Справедливый) и соединившего, таким образом, в своем имени и титуле идею о царствующем Справедливом Солнце. Определение *Helios dikaiosynes* (Солнце справедливости) неоднократно встречалось и в титулатуре правителей птолемеевского Египта.

Есть и более поздние параллели случаю с Аристиком. Так, в 365 году узурпатор Прокопий в борьбе за власть против императора Валента пообещал возвращение «счастья времен Кроноса и Реи» поддерживавшим его народным низам (в частности, в Малой Азии — то есть в тех регионах, которые входили когда-то в Пергамское царство). При всем различии данных эпизодов общим являлось, видимо, то, что утопические элементы в политической пропаганде способствовали укреплению власти «харизматического» монарха, сплочению вокруг него масс, охваченных надеждами на лучшее будущее.

Почему именно лозунг «государства Солнца» помог Аристикону объединить вокруг себя различавшихся и по национальному, и по социальному составу участников восстания, подавляющее большинство которых, вероятно, никогда не слышало о романе Ямбула? Здесь нужно обратить внимание на популярность издавна распространенных на Востоке солярных культов, и, в частности, почитания там Солнца как покровителя справедливости и защитника всех угнетенных.

Истоки такого почитания прослеживаются и в египетских, и в вавилонских, и в иранских, и в иудейских религиозных воззрениях. Особенного внимания заслуживает широко распространившийся в эллинистическом мире культ солнечного бога Хаддада (Баала) и его супруги Атаргатис, центром поклонения которым был город Гелиополь (Баальбек) в Ливане. Возможно, именно здесь следует искать разгадку того, что образ Солнца Справедливости присутствовал и в идеологии гелиополитов Аристоника, и в стоической философии (напомним, что основателем Стои был финикийец Зенон из Китиона), и, наконец, в романе Ямбула, имя которого, возможно, указывает на семитское (вероятно, набатейское) происхождение.

Выдвинутая Аристиком идея о справедливом солнечном государстве могла получить поддержку, видимо, не

столько благодаря стоическим проповедям Блоссия или «публичным чтениям» романа Ямбула, сколько благодаря широкому распространению в массах религиозно-утопических надежд. Признавая это, вряд ли, однако, можно принять вывод о том, что Аристоник использовал в своей пропаганде идею грядущего «золотого века».

Дело не только в том, что самого термина и понятия «золотой век» в то время еще не существовало. Утопические надежды масс выстраивались здесь именно на восточных религиозно-эсхатологических идеях, первоначально никак не связанных с греческими и римскими мифами об оставшемся в прошлом «золотом роде», о счастливом царстве Кроноса или Сатурна. Здесь можно говорить лишь о наметившейся тенденции сближения этих двух — восточного и греко-римского — направлений, той тенденции, которая будет приобретать все большее значение в последующие десятилетия.

Восстания рабов на Сицилии и в Италии

Если, рассматривая движение Гракхов и восстание Аристоники, можно предполагать наличие каких-то философско-утопических обоснований, то в случае с восстаниями рабов на Сицилии присутствие этого компонента представляется весьма проблематичным. Даже самый тщательный анализ источников не выявляет для таких выводов никаких реальных оснований. Более реалистичны утверждения о том, что это и подобные ему восстания вообще не были связаны с утопическими идеями: их «программой минимум» было достижение свободы, а «программой максимум» — превращение бывших рабов в господ, а господ — в рабов. Впрочем, стоит обратить внимание на некоторые черты идеологии восставших рабов, имевшие характерную религиозно-утопическую окраску.

Чрезвычайно важным обстоятельством является то, что рабы выдвигали из своей среды именно религиозных «идеологов», претендовавших на знание воли богов. Сириец Эвн считался магом, чародеем и прорицателем, а оба вождя второго восстания (104–101 годы до н. э.) — Сальвий и кили-

киец Афинион — предсказывали будущее по внутренностям животных и по звездам. И Эвн, и Афинион при этом ссылались на то, что им предназначено стать царями Сицилии, причем первый называл свою покровительницу — Сирийскую богиню, то есть видимо, ту самую сиро-финикийскую Атаргатис (Астарту), с именем которой мы уже встречались, говоря о гелиопольском культе ее супруга, солнечного бога Хаддада.

Вполне возможно, что такое совпадение не случайно и почитание восставшими Сирийской богини, отождествлявшейся на Западе с Афродитой Уранией, было связано с приблизительно тем же комплексом утопических идей о Справедливом Солнце, который проявил себя в случаях с уранидами Алексарха и гелиополитами Аристоника. Ассоциация Гелиоса с идеей свободы для рабов подтверждается и «Сонником» Артемидора, объяснявшего это тем, что люди называют свободу солнцем.

По всей видимости, помимо солярных культов восточно-эллинистического происхождения, изначально близких привезенным на Сицилию с Востока рабам, в качестве своеобразной «идеологической санкции» использовались и некоторые местные культы. Особенно ясно это прослеживается во время второго восстания, когда сначала бежавшие от хозяев рабы укрылись на священном участке Паликов (божественных близнецов, покровительствовавших обездоленным), а затем, после поражения римлян у Моргантинны, Сальвий в благодарность за это принес Паликам жертву и посвятил пурпурную тогу.

Вера рабов в помощь богов, в то, что боги поддерживают их отчаянный протест против бесчеловечного обращения, была одним из главных источников решимости восставших, их убежденности в собственной правоте, которую они пытались «пропагандировать», устраивая перед осажденными горожанами мимические сценки-повествования о жестокости своих бывших господ. Что же касается планов восставших на будущее, то наиболее обоснованной является точка зрения о стремлении их к возрождению независимого национального государства в форме монархии по образцу державы Селевкидов. Во время второго восстания ими даже

были заимствованы некоторые атрибуты греческой и римской высшей государственной власти.

Весьма показательно, что рабы придавали магическое значение самому имени Эвн (греч. — Милостивый). Это, возможно, перекликалось с восточной идеей «мессианского царя». Сходное значение, видимо, приобрело и имя Сальвий (лат. — Благополучный). Что же касается «тронных имен» этих вождей — Антиох и Трифон, то оба они должны были напоминать об утраченной родине большинства восставших — сирийцев.

Диодор сообщает о том, что еще до восстания Эвн рассказывал пировавшим и веселившимся гостям его хозяина о том, как он станет царем и как он мягко поступит тогда с теми из них, кто дает ему лучшие куски со стола. Он нигде не говорит, что это было во время Сатурналий, однако весь контекст рассказа наводит на мысль, что потешавшиеся над Эвном господа использовали его как шуточного «царя Сатурналий».

За этим ритуальным «перевертыванием» социальных отношений во время праздника Сатурна вскоре последовал неожиданный для них реальный переворот. Бывший «царь Сатурналий» стал настоящим царем, который приступил к реализации своих представлений о справедливости, приказав истребить поголовно всех пленных жителей Энны, кроме тех самых «добрых» гостей его хозяина и оружейных мастеров, которые были закованы в цепи и сделаны новыми рабами. К концу восстания царь обзавелся уже тысячей телохранителей, а также личным поваром, пекарем, массажистом и даже шутком, веселившим (как он сам когда-то) участников застолий.

Возможно, несколько иным было представление о справедливости у другого вождя второго восстания киликийца Афиниона. Принимая в войско лишь лучших, он приказывал остальным восставшим поддерживать порядок в хозяйствах, беречь как свои собственные страну, животных и запасы продовольствия. На наш взгляд, ключом к разгадке этого сообщения является то, что Афинион уже представлял себя в роли собственника всей Сицилии и дальновидно проявлял заботу о процветании принадлежащей ему державы.

В отличие от вождей сицилийских восстаний, фракиец Спартак, похоже, никогда не стремился к царской власти. Он не пытался создать собственное государство и даже не претендовал на роль религиозного идеолога. Известно лишь, что его жена — причастная к Дионисовым таинствам пророчица — предсказала ему великое могущество, которое должно привести к злосчастному концу. Внимание исследователей утопических идей обычно привлекают указания на то, что Спартак разделял захваченную добычу поровну, запретив при этом принимать от купцов золото и серебро и, напротив, поощряя приобретение железа и меди, из которых изготовлялось оружие.

Здесь будет уместно провести параллель с Древней Спартой. Сама обостренная необходимость быть всегда готовыми к отражению внезапного нападения (как внешних врагов, так и рабов-илотов) неизбежно приводила это государство к установлению жесткой дисциплины, уравнительного ограничения потребностей в «общине равных». Это находило отражение, в частности, в том, что спартиатам, как позднее и воинам Спартака, было запрещено владеть золотом и серебром. В качестве денег в Спарте использовались, выражаясь современным языком, «неконвертируемые» железные прутья.

Пожалуй, наиболее противоречивые оценки в историографии вызвал вопрос о том, каковы были конечные цели участников восстания, на каких идеалах эти цели могли основываться. Приведем две «крайние», на наш взгляд, точки зрения. Первая из них встречается в научно-популярной работе В. А. Лескова «Спартак»: «Разворачивая борьбу против Рима, стараясь сделать ее всеиталийской, Спартак и его товарищи из гладиаторов на ряде совещаний рассмотрели важнейшие вопросы повстанческого движения. Вместе они приняли ряд программных документов. <...> Вожди восстания дали вполне определенное заверение: в случае победы над сенатом будут приняты меры, ломающие политическую и социальную структуру Италии, способствующие установлению всеобщей справедливости — “Государства Солнца”! О том, что именно оно будет собой представлять, давали разъяснения философы, находившиеся в окружении Спартака»¹².

Мы привели столь обширную цитату для того, чтобы читатель сам мог оценить по достоинству и качество стиля, и степень «осовременивания» описанных автором событий. Разумеется, ни о «ряде программных документов», ни о свите философов, ни о построении солнечного государства в Италии нет даже и намека ни в одном из трех десятков сохранившихся источников по истории восстания.

Противоположное мнение, опирающееся на почти полное молчание источников об идеологии повстанцев, высказывают многие ученые, считающие, что Спартак был человеком действия и его (как и пошедших за ним фракийцев, кельтов, германцев) не интересовали какие-то утопические теории. Тем не менее не стоит отказываться от попыток реконструкции элементов идеологии рабов хотя бы по косвенным данным. Важнейшим из таких данных является, на наш взгляд, сложный и не всегда легко объяснимый маршрут армии Спартака и отколовшихся от этой армии отрядов.

Вдумчивое его изучение приводит к выводу, что значительная часть сторонников Спартака (вероятно, фракийцев, галлов-скордисков, греков и др.) мечтала вырваться за пределы Италии любым путем (через Альпы или через Брундизий). Они хотели вернуться на родину и либо посвятить себя спокойной и мирной жизни, либо продолжить борьбу против Рима в союзе с Митридатом. Другая часть (преимущественно германцы, кельты и, возможно, некоторые примкнувшие италийцы) требовала немедленного отмщения и похода на Рим, причем в отдельные моменты такие призывы, видимо, выводили из подчинения первоначальному плану не только отдельные отряды, но и всю армию.

Итальянский историк А. Донини, отталкиваясь от свидетельства о знакомстве жены Спартака с дионисийским культом, высказал такое предположение: «Возможно, что основное различие между восточным ядром восставших, сплотившихся вокруг Спартака, и галло-германской группой под началом Крикса состояло в том, что первые были более склонны к мистическому спасению мессианского характера, мечтали о возвращении на родину и о чистой и праведной жизни, в духе религии таинств, тогда как вторые желали

вести войну против Рима до конца, основать на его развалинах новое государство. Поражения они не могли избежать, учитывая условия эпохи»¹³.

Сицилийские восстания, выступления Аристоника и Спартака носили откровенно антиримский характер и поддерживались национально-религиозными чувствами восставших. Во время каждого из этих выступлений предпринимались попытки выдвинуть такую собственную систему ценностей и идей, которая, во-первых, оправдывала бы отчаянный протест и связанные с ним насильственные методы борьбы, а во-вторых, давала бы твердую надежду на лучшее будущее — надежду, подкрепленную верой в поддержку справедливых божественных сил. Возможно, именно опасением того, что такие надежды способны легко распространяться среди рабов, была продиктована высказанная еще до сицилийских восстаний рекомендация Катона Старшего о том, что управляющий рабами виллик не должен «советоваться с каким-либо гаруспиком, авгуром, предсказателем и халдеем».

Рабы пытались либо «на месте» сломать чуждые им угнетающие и подавляющие порядки, либо удалиться туда, куда не простираются законы и власть сил зла, где сохранились нетронутыми «первоначальные» справедливые условия жизни. В любом случае речь шла не столько о «построении нового общества», сколько о возвращении к утраченным порядкам.

Новым для античной истории элементом, пожалуй, было то, что мечта о восстановлении справедливости, завладевая массами, тесно переплеталась с упоминавшейся уже религиозно-утопической надеждой на быстрый и счастливый исход борьбы благодаря покровительству конкретных (как правило, солнечных) божеств и руководимых этими божествами лидеров. Философские обоснования такой борьбы были сравнительно редки и не получали широкого распространения. Совсем иную, гораздо более значимую роль начинают приобретать в это время эсхатологические и мессианские пророчества, использовавшие приемы восточных предсказаний и одновременно все более отражавшие в себе чаяния широких слоев населения римской державы.

Сивиллы и пророчества

Именно в эллинистическую эпоху в странах Восточного Средиземноморья получают широкое распространение «божественные откровения» — апокалиптические пророчества, выражавшие протест против национального угнетения и предсказывавшие гибель созданных завоевателями «великих держав». Одно из таких пророчеств рубежа III—II веков до н. э. сохранено папирусом с так называемой «апологией гончара». В нем предсказываются несчастья для Египта, принесенные «нечестивыми» завоевателями. После этого должен явиться посланный самим Солнцем царь. Обмелевший Нил снова наполнится водой, злые будут наказаны, приморский город (вероятно, Александрия) станет местом для просушки сетей, и тогда наступят времена мира и счастья.

Чрезвычайно большой резонанс приобретает в это время и учение о смене мировых держав, наиболее ярко представленное в появившейся около 165 года до н. э. ветхозаветной Книге пророка Даниила. Вслед за «золотым» царством Навуходоносора должно прийти «серебряное» царство, за ним — «медное» и, наконец, самое большое, прочное и жестокое — «железное», которое в конце концов будет тоже разрушено, когда с неба будет послан Сын Человеческий, счастливое владычество которого будет вечным. Уже в древности это предсказание получило различные толкования: так, «последним царством» в разные времена считались и держава Александра, и царство Селевкидов, и даже разросшаяся Римская держава. Однако фактически предсказания этой книги были доведены только до времени восстания Маккавеев (167 год до н. э.).

Распространявшиеся уже и в греческих переводах ветхозаветные тексты содержали довольно подробные утопические описания того блаженного состояния, которое, согласно мессианским ожиданиям иудеев, должно было наступить «в конце времен», после рождения Сына Человеческого, суда Божьего и наказания нечестивцев.

Особенно авторитетными стали пророчества Исайи. Некоторые из них полезно процитировать для последую-

шего сопоставления с текстами античных авторов: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил. Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе» (7:14,15); «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе; и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (11:6—8); «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа своего по всей земле...» (25:8); «Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромой вскочит как олень, и язык немого будет петь; ибо пробьются воды в пустыне и в степи потоки...» (35:5,6); «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (65:17).

Эти утопические мечты угнетенного и частично рассеянного по разным странам народа нашли отражение не только в канонических книгах Ветхого Завета, но и в апокрифах. Многие из них, написанные накануне и вскоре после римского завоевания, предсказывали поражение римлян, гибель Рима и счастливое царствование божественного помазанника (IV книга Ездры, Апокалипсис Варуха, Книга Еноха и др.).

В свете уже рассмотренных выше материалов приобретает особое значение «солярный» эпитет, которым наделяется этот помазанник (по-гречески — Христос) в 24-й главе так называемого «Завещания Иуды»: «Восстанет для вас звезда от Иакова в мире, и восстанет муж из моего потомства, как солнце справедливости, и он будет поступать с сынами человеческими по совершенству и по справедливости, и никакого порока не найдется в нем».

Ассоциация справедливости со светом и солнцем встречается и в документах Кумранской общины — секты, существовавшей в районе Мертвого моря. Ожидание «конца времен», по словам церковного историка Ипполита, связывалось членами секты не только с Божьим судом, но и с мировым пожаром.

Возможно, сходные ожидания выражались и в основывавшемся на зороастрийских и халдейских источниках пророчестве, которое приписывалось иранскому магу Гистаспу. В нем предсказывалось уничтожение Рима посланным с неба великим царем, который одержит победу с помощью огня, после чего установится господство Востока над Западом. По-видимому, этот оракул относится ко времени Митридатовых войн, а «великий царь» — это развернувший в восточных провинциях освободительную борьбу против Рима понтийский царь Митридат VI Евпатор, представленный в пророчестве как «царь Гелиос».

Итак, религиозно-утопические ожидания гибели Рима, уничтожения его посланным с неба царем и последующего наступления счастливых времен получают довольно широкое распространение в различных регионах Восточного Средиземноморья во II—I веках до н. э. Они отражали вполне закономерную негативную реакцию на безудержную экспансию Рима, сопровождавшуюся угнетением, грабежами и убийствами. Гораздо сложнее объяснить тот факт, что в это же самое время во многом сходные ожидания гибели Рима начинают распространяться и в среде самих римлян.

Определенную роль в этом, конечно, должны были сыграть занесенные с Востока (например, вместе с рабами — сирийцами) эсхатологические и мессианские учения, однако нет сомнения, что такие учения в Риме могли получить широкое распространение только на уже подготовленной к их восприятию почве. Греческой и римской культуре не были совершенно чужды идеи о предстоящем завершении «великого года», о «конце времен» и предстоящем «испламенении» мира. Однако изложение этих идей в античных философских трактатах носило абстрактный характер, и главная роль в «подготовке почвы» принадлежала, видимо, не им.

Судя по источникам, всплески эсхатологических настроений среди римлян наблюдались, как правило, в критические моменты истории гражданских войн. Поводом для них чаще всего служили различные толкования «знаменней», выступления этрусских прорицателей и пророчества «Сивиллиных книг».

Говоря о содержании последних, нельзя не отметить поразительное сходство некоторых приписываемых древней про-

рочице оракулов с теми антиримски направленными произведениями II—I веков до н. э., о которых говорилось выше. Один из этих оракулов, подобно пророчеству Гистаспа, рассказывает о том, как Азия отомстит Риму за все причиненные ей беды. Она возьмет с него в три раза больше богатств, чем он взял из Азии, обратив в рабство в двадцать раз больше италиков, чем они закабалили людей из Азии, и только после этого наступит всеобщее счастье и согласие.

Другое пророчество предсказывало, что после покорения Римом Египта с неба упадет огненный дождь, наступит божий суд и над всей землей на все века будет установлено правление святого и бессмертного царя. Этот царь, посланный солнечным богом, оградит огненной стеной и защитит всех праведников, в его царстве установятся изобилие, счастье и всеобщий мир не только между людьми, но и, как в пророчестве Исаяи, в животном мире: между волком и ягненком, волон и медведем и т. д.

Авторство этих пророчеств III книги «Сивиллиных оракулов» приписано вавилонской (называвшейся также эритрейской) Сивилле, приходившейся невесткой Ною и жившей за много веков до предсказанных ею событий. Научно доказано, что III книга — самая ранняя из дошедших до нас двенадцати иудейско-христианских «Сивиллиных книг» — была составлена в основном во II—I веках до н. э. Она во многом отразила реакцию на события этого времени, характерную для проживавших в Египте иудеев, испытавших сильное влияние эллинистической культуры.

Как же случилось, что авторитетнейшее имя древнейшей предсказательницы Сивиллы было использовано во II—I веках до н. э. для пропаганды пришедших с Востока антиримских по своей направленности эсхатологических и мессианских идей? Хотя время жизни этой пророчицы мифологическая традиция относит к догомеровской эпохе, первым античным автором, упоминавшим имя Сивиллы, был, по свидетельству Плутарха, Гераклит. Впоследствии число пророчиц, называвшихся Сивиллами, увеличивается. Одни авторы называют двух (эритрейскую и фригийскую), другие — четырех (эритрейскую, самосскую, египетскую и сардскую). Третьи, следуя за Варроном, соединившим вместе восточные и греко-римские предания, говорили уже

о десяти Сивиллах (персидской, ливийской, дельфийской, киммерийской, эритрейской, самосской, кумской, геллес-понтской, фригийской и тибуртинской).

Во времена Империи становится почти общепризнанным, что под именем Сивиллы распространилось немало лжепророчеств, причем виноваты в этом были, по мнению Плутарха, «шарлатаны, площадная чернь, бродяги, кривляющиеся возле святилищ Великой Матери и Сераписа. Это они, иные устно, иные по каким-то гадательным книжкам, переделывали оракулы в стихи для челяди и для баб, падких на мерную и поэтическую речь».

Заслуживает особого внимания судьба «Сивиллиных книг» в Риме. По преданию, три таких книги были приобретены у кумской Сивиллы еще Тарквинием Древним. Дополненные пророчествами тибуртинской Альбунии и этрусской нимфы Вегойи, эти книги в кризисные для Рима моменты использовались жрецами по приказу сената для выяснения воли богов. В 83 году до н. э., накануне установления диктатуры Суллы, они сгорели при пожаре на Капитолии. В 76 году до н. э. сенат направил специальное посольство в малоазийскую Эритрею, откуда были доставлены в Рим около тысячи стихов, списанных частными лицами. Закономерен вопрос: не могли ли оказаться в числе этих стихов и те цитированные выше иудейско-эллинистические оракулы, которые приписывались эритрейской (вавилонской) Сивилле?

В пользу такого предположения можно истолковать приводимые христианским писателем Лактанцием со ссылкой на Варрона выдержки из греческих стихов этих книг, свидетельствующие, например, «об одном Боге». Помимо Эритр, пророчества Сивилл собирали также на Самосе, в Илионе, Африке, на Сицилии и в италийских колониях. В результате, несмотря на отбор, проведенный римскими квиндецемвирами — жрецами, членами специальной коллегии, призванной хранить и толковать «Сивиллины книги», — впоследствии в этом сборнике нередко обнаруживались неблагоприятные для Рима предсказания. Что же касается распространившихся в народе «неофициальных» оракулов, то с установлением Империи были приняты меры по устранению этой «подрывной» литературы. Уже Август приказал собрать отовсюду

и сжечь греческие и латинские пророческие книги, число которых превысило две тысячи.

Напряженность эсхатологических ожиданий в эпоху гражданских войн усиливалась не только новыми, проникавшими с Востока, предсказаниями, но и пророчествами этрусских гадателей, учение которых, по-видимому, также имело восточные, но более древние корни. Так, одно приписываемое нимфе Вегойе пророчество предсказывало несчастья, которые обрушатся на государство из-за жадности людей, которые будут захватывать чужие участки «в почти последнем восьмом веке». Это пророчество можно связать с трибунатом Друза (91 год до н. э.), и такая трактовка находит косвенное подтверждение у Плутарха: в 88 году до н. э., когда с ясного неба вдруг прозвучал горестный трубный глас, нагнавший на римлян ужас, этрусские гадатели объяснили римским сенаторам, что это было знамение о смене круга большого года, состоящего из восьми человеческих поколений.

Эти пророчества не могли не усилить и без того обостренные ожидания «конца времен», и наши источники неоднократно повествуют о взрывах панического ужаса, охватывавшего именно в эти годы римлян при разнообразных неблагоприятных знамениях. Достаточно сказать, что пожар на Капитолии, случившийся незадолго до репрессий Суллы, вызвал воспоминания об ужасных старинных предсказаниях и массы восприняли его как указание на завоевание города и ниспровержение существующего государственного строя, на предстоящую гибель Италии и самих римлян.

Возможно, в числе «старинных предсказаний», кроме упоминавшихся восточных и этрусских пророчеств, фигурировало и сохранившееся у греческого историка Флегона предсказание римского военачальника, который впал в безумие. Он предсказал, что Рим будет поработен войском, которое придет из Азии, откуда восходит солнце. Следует, видимо, иметь в виду и такие произведения античной литературы, как поэма «Александра», содержащая предсказания Кассандры о гибели Трои и последующих событиях вплоть до возвышения «второй Трои» — Рима.

Дело в том, что конец «второй Трои» ожидался, согласно Сивиллиным пророчествам, через десять веков (по 110 лет

каждый) после гибели первой Трои, и «роковым годом» стали считать 83 год до н. э., когда сгорел храм Юпитера Капитолийского. С этого самого года, как справедливо отмечал отечественный историк Фаддей Зелинский, «по странной прихоти судьбы удары сыпались один за другим со строгим соблюдением десятилетних промежутков. В 83 г. сгорел капитолийский храм, символ и залог римской державы; в 73 г. Веста была оскорблена знамением <...>; в 63 г. заговор Катилины грозил гибелью государству <...>; в 53 г. римские легионы погибли в сирийских пустынях <...>; в 43 г. сама республика рушилась, и на ее развалинах восстал предтеча империи в лице триумvirата. Именно тогда были уверены в неминуемой гибели»¹⁴.

Если принять во внимание тот факт, что, согласно традиционным религиозным представлениям римлян, судьбы римского народа и государства целиком определялись волей покровительствующих Риму божеств, можно легко представить, насколько тревожащим был для римских граждан вопрос о причине, вызвавшей все эти несчастья. Казавшийся правдоподобным ответ на этот вопрос давала идея «первоначального греха», за который предстоит расплатиться ныне живущему поколению римлян. Одни считали, что этот грех был допущен основателем стен «первой Трои» Лаомедонтом, который обманул помогавших ему богов, другие вспоминали о злосчастном братоубийстве, совершенном Ромулом при основании уже «второй Трои» — Рима.

Но если боги отвернулись от греховного Рима, если они готовят ему наказание и гибель, то где тогда можно найти спасение от грядущей катастрофы? Выход из этой ситуации давали мечты о бегстве далеко за пределы этого мира, в те блаженные края, куда еще не проникла греховность Рима.

Мечты об «островах блаженных»

В 81 году до н. э., спустя всего два года после пожара на Капитолии, мысль о таком бегстве посетила Квинта Сертория. Это был талантливый и гуманный политик, деятельный и решительный полководец, вынужденный бежать после поражения в междоусобной войне. Отплыв с тремя тысяча-

ми приверженцев и примкнувшими к нему киликийскими пиратами за Столбы Геракла, Серторий повстречал недалеко от устья Бетиса (современного Гвадалквивира) каких-то моряков. Незадолго до этого они побывали на двух Атлантических островах, отстоящих на 10 тысяч стадиев от Африки. По их рассказам, на этих островах, называемых «островами блаженных», всегда дуют мягкие и влажные ветры, а почва настолько плодородна, что сладкие плоды на ней растут сами по себе, и жители, питаясь этими плодами, не обременяют себя ни трудами, ни хлопотами.

Узнав, где находится воспетое еще Гомером обиталище блаженных, Серторий, по словам Плутарха, испытал страстное желание поселиться «и жить там безмятежно, не ведая ни тирании, ни бесконечных войн». Однако вместо этого жаждавшие наживы киликийцы предпочли принять участие в борьбе за мавретанский престол, и вслед за ними в эту борьбу втянулся сам Серторий. Впоследствии ему удалось начать войну римских эмигрантов и испанских племен против диктатуры, установленной в Риме Суллой, но война эта закончилась для него гибелью, а отнюдь не обретением желанного спокойствия и свободы.

Достаточно недвусмысленное сообщение Плутарха вызвало в научной литературе немало противоречивых суждений о мотивах намерения Сертория отправиться на «острова блаженных». Большинство ученых, следуя за Плутархом, делали акцент на отчаянном стремлении Сертория найти убежище от ужасов гражданских войн. Однако некоторые, например, считали, что «вождь римской эмиграции» хотел основать там свою колонию, «новый Рим», или «счастливое государство».

Нужно отметить, что здесь нам встречается отнюдь не рядный случай: в сознании римского политического деятеля стереотипный образ «идеального Рима» вытесняется совсем иным, «заморским» идеалом, противопоставленным римской действительности. Более того, утопические мечты о жизни на мифических «островах блаженных», распро-

* Речь идет о Мавретании — исторической области на северо-западе Африки, которую не следует путать с современным государством Мавританией. — *Прим. ред.*

страненные по крайней мере со времен Гомера и Гесиода, пожалуй, впервые в античной истории перешли в практическое намерение тут же достичь этих «райских уголков», затерянных далеко в океане.

Данный факт, конечно, можно расценивать как одно из проявлений крупных сдвигов, произошедших в мировосприятии определенной части римских граждан, приведенных в отчаяние бедствиями гражданских войн. Но такое (в целом верное) понимание будет неполным без учета и некоторых личностных качеств Сертория — в частности, его умения, как говорили солдаты-серторианцы, «спасаться и спасать других», а также его склонности к нестандартным, подчас даже романтическим решениям. Именно сочетание этих качеств римского полководца, оказавшегося в почти безвыходной ситуации, и привело его к чуть было не осуществившемуся намерению бежать со своими приверженцами на «острова блаженных». Впрочем, мечты об этих островах волновали в то время уже не одного только Сертория: имеются достаточные основания говорить об оживлении интереса к ним в римском обществе.

Первоначально представления о «Елисейских полях» и «островах блаженных» в античной мифологической традиции были тесно связаны с преданиями о местопребывании «героев», о расположенных на крайнем Западе берегах, куда переносились души умерших. Постепенно, по мере освоения греками Средиземноморья, идеальные острова как бы «отодвигались» до крайних пределов известного мира. В описаниях этих островов, помимо мифологических элементов, все чаще появлялись литературно- и философско-утопические мотивы.

Особенно сильный импульс к развитию такие «островные» утопии получили в эпоху эллинизма, когда завоевания Александра как бы распахнули перед погрузившимся в кризис греческим обществом обширные и ранее неведомые пространства, заселенные народами, которые, как казалось, жили в соответствии с природой и еще не испытали на себе пороков цивилизации. Именно тогда, в частности, получает широкое распространение жанр описания удивительных явлений, в котором, как показывает пример греческого историка Феоппомпа с его «материком блаженных» —

Меропией, могли находить выражение самые разнообразные «географические» утопии. Вершиной этого направления античной социально-утопической мысли стали произведения Эвгемера и Ямбула, в которых детально описывались идеальные условия жизни на Панхайе и Солнечном острове, где-то далеко в Индийском океане (соответственно к востоку и к югу от Аравии).

Обе последние утопии известны нам в основном благодаря их переложению Диодором Сицилийским, жившим во времена Цезаря и Октавиана. Как и в случае с Серторием, у Диодора совершенно стирается грань между реальностью и утопией, между мифом и историей. Утопические острова настолько органично включены в ткань его «землеописания», что у античного читателя не должно было остаться совершенно никаких поводов для сомнений в том, что они действительно существуют. Смутная мечта о том, что утопия может быть реальностью, что она находится где-то рядом, вероятно, была близка в то время и массе читателей Диодора, стремившихся хотя бы на время отрешиться от жестокой и мрачной окружающей действительности.

Еще одним подтверждением этого может служить знаменитый XVI эпод Горация, написанный спустя четыре десятилетия после рассмотренного эпизода с Серторием. Поэт с горечью восклицает, что уже второе поколение истребляется в гражданских распрях. Рим, выдержавший нашествия этрусков и Ганнибала, германцев и Спартака, будет теперь погублен нынешним, заклятым кровью, нечестивым поколением (*inpr̄a aetas*), при котором город будет захвачен вражескими всадниками. Чтобы избежать этих бедствий, говорит Гораций, всем римлянам или хотя бы лучшим из них — тем, кого еще не оставило мужество, — нужно, поклявшись даже не думать о возвращении, отплыть на поиски новых, счастливых земель. Нас ждет, убеждает поэт, Океан: найдем же блаженные берега, богатые острова, где нераспаханная земля сама дает урожай, где из дубов текут потоки меда, коровы и козы сами несут домой молоко, где нет ни хищных зверей, ни ядовитых змей, ни болезней, где климат смягчается самим небесным царем. Юпитер специально «удалил», «отдалил» эти острова для благочестивого рода, когда сначала испортил бронзой золотое время (*tempus aureum*), а затем

закалил железом поколения (saecula), из которых лишь благочестивым людям, согласно пророчеству поэта, будет предоставлена теперь благоприятная возможность бегства.

Приведем (в сокращении) поэтический перевод этого произведения:

Вот уже два поколенья томятся гражданской войною,
 И Рим своей же силой разрушается,
 (...) Рим, что сумел устоять пред германцев ордой синеокой,
 Пред Ганнибалом, в дедах ужас вызвавшим,
 Ныне загубит наш род, заклятый братскою кровью,
 Отдаст он землю снова зверю дикому!
 Варвар, увы, победит нас и, звоном копыт огласивши
 Наш Рим, над прахом предков надругается;
 Кости Квирина, что век не знали ни ветра, ни солнца,
 О ужас! будут дерзостно разметаны...
 Или, быть может, вы все, иль лучшие, ждете лишь слова
 О том, чем можно прекратить страдания?
 Слушайте ж мудрый совет: подобно тому как фокейцы,
 Проклявши город, всем народом кинули
 Отчие нивы, дома, безжалостно храмы забросив,
 Чтоб в них селились вепри, волки лютые,
 Так же бегите и вы, куда б ни несли ваши ноги,
 Куда бы ветры вас ни гнали по морю!
 (...) Верные клятве такой, возбранившей соблазн возвращенья,
 Мы всем гуртом, иль стада бестолкового
 Лучшею частью, — бежим! Пусть на гибельных нежатся ложах
 Одни надежду с волей потерявшие.
 Вы же, в ком сила жива, не слушая женских рыданий,
 Летите мимо берегов Этрурии;
 Манит нас всех Океан, омывающий землю блаженных.
 Найдем же землю, острова богатые,
 Где урожай дает ежегодно земля без распашки,
 Где без ухода вечно виноград цветет,
 Завязь приносят всегда без отказа все ветви маслины
 И сизым плодом убрана смоковница;
 Мед где обильно течет из дубов дуплистых, — где с горных
 Сбегают высей вод струи гремячие.
 Без понуждения там к дойникам устремляются козы,
 Спешат коровы к дому с полным выменем;
 С ревом не бродит медведь там вечерней порой у овчарни,
 Земля весной там не кишит гадюками.
 Многих чудес благодать нас ждет: не смывает там землю

Мочливый Евр дождями непрерывными,
 И плодородных семян не губит иссохшая почва:
 Все умеряет там Царь Небожителей:
 Не угрожают скоту в той стране никакие заразы,
 И не томится он от солнца знойного.
 (...) Зевс уготовил брега те для рода людей благочестных,
 Когда затмил он золотой век бронзою;
 Бронзовый век оковав железом, для всех он достойных
 Дает — пророчу я — теперь убежище.

Гораций. Эпод XVI
Пер. А. П. Семенова-Тян-Шанского

Наиболее вероятной датой написания эподы, видимо, следует считать начало 40 года до н. э. — один из самых тяжелых для Рима моментов эпохи гражданских войн. Именно в это время осознание крайне бедственного, даже гибельного положения отечества могло прийти к молодому Горацию, испытавшему накануне сильнейшие потрясения в собственной жизни.

Из краткой биографии у Светония и из разрозненных автобиографических замечаний мы знаем, что двадцатидвухлетний Квинт Гораций Флакк, сын вольноотпущенника из Венузии, проходил обучение в Афинах, когда вспыхнувшая гражданская война между последователями убитого Цезаря и оставшимися республиканцами привела его в армию Марка Брута. Там он вскоре получил — видимо, не столько из-за личных заслуг, сколько из-за нехватки опытных командиров — высокую должность военного трибуна. Две битвы при Филиппах осенью 42 года до н. э., закончившиеся разгромом республиканцев и самоубийствами их вождей Брута и Кассия, обернулись для Горация неожиданным и полным крушением всех его успехов и планов на будущее. Позорное бегство с поля боя, утрата отцовского дома и земли, «дерзкая бедность» с «подрезанными крыльями», жалкие заработки в Риме после объявления амнистии — таковы те новые обстоятельства, в которых он, по его собственному позднему признанию, впервые (41 год до н. э.) начал писать стихи.

После пережитой катастрофы Горацию вовсе не нужно было искусственно «моделировать» то настроение отчая-

ния и изгнанничества, которым проникнуто его стихотворение. Подобные настроения были близки в те годы многим современникам поэта. Если ожидания гибели Рима тревожили умы римлян еще в 80-е годы, то на «смутные» годы, последовавшие за убийством Цезаря, приходится своеобразный пик панических настроений, вызванных кровавыми репрессиями (проскрипциями), конфискациями земель, бесконечными гражданскими раздорами, неблагоприятными знаменами и мрачными пророчествами. После битвы при Филиппах, например, у большинства, по словам историка Диона Кассия, страх был так велик, что они не были в состоянии что-либо придумать и готовились к тому, что все погибнут; при этом наблюдалось массовое переселение граждан из Италии.

Изгнаннические настроения италийцев, выселенных со своих земель, нашли отражение, например, в эклогах Вергилия. Этот поэт сам едва не лишился отцовского поместья и с сочувствием писал о том, что изгнанники вынуждены отправляться на все четыре стороны света вплоть до крайних пределов земли, даже до отдаленных от всего мира британцев на западе. Еще пессимистичнее был настроен подражавший Вергилию анонимный автор «Проклятий», пожелавший, чтобы близкий его сердцу клочок земли был, как в восточных эсхатологических пророчествах, испепелен небесным огнем и затоплен морской водой, но не достался бы нечестивому воину в награду за его участие в пагубном раздоре.

В общем, нет сомнений в том, что призыв к отчаянному бегству из гибнущего Рима вполне соответствовал настроению Горация и многих его современников. Именно те, кто мог навсегда оставить обреченный на гибель город, были для него «лучшей частью глупого стада», людьми, еще сохранившими в своих душах благочестие и древнеримскую доблесть. Подобно Серторию, Гораций после военного поражения и утраты надежд на лучшее будущее прибегает к «последней соломинке» — утопической мечте о счастливой жизни вдали от греховного Рима. И хотя страстный призыв поэта, очевидно, не был рассчитан на реальное воплощение, он все же заставлял читателей еще острее почувствовать и задуматься, насколько далеко отошел Рим от идеальных условий жизни,

главным содержанием которых должны быть всеобщий мир и довольствование природными благами.

Антиутопия — современный Горацию Рим — была противопоставлена утопии — «островам блаженных». Чрезвычайно важно при этом, что в изображении Горация мифические «острова блаженных» уже не являются недостижимыми для простых смертных обиталищами героев или душ умерших. Это скорее своеобразные осколки «золотого времени», сохранившиеся в неизменности благодаря их отдаленности от остального, безнадежно деградировавшего мира.

Описание благ, существующих на этих островах, полностью соответствует основным характеристикам «жизни при Кроносе» или «Сатурнова царства», однако эти блага предназначаются теперь уже не для особого «золотого рода», а лишь для «благочестивого рода» людей, живущих в «железной» современности. Гораций, таким образом, делает очень важный шаг на пути переработки мифологических преданий, допуская мысль, что хотя бы некоторые, лучшие из «железных» людей могут теперь, накануне гибели Рима, получить спасение и жить той блаженной жизнью, которой жили когда-то «золотые» люди.

Надо признать, что весь пафос XVI эподы, весь ход мыслей Горация не располагали к оптимистическому выводу о том, что «золотое время» может вдруг возвратиться для всех тех, кто живет в современном, «запятнанном грехом» Риме. Тем не менее появление подобных идей становится вскоре, судя по источникам, даже более характерным, чем распространение элитарно-пессимистических мечтаний о переселении на «острова блаженных».

«Возвращается Сатурново царство...»

Наиболее ярким и наиболее известным произведением, отразившим в себе формирование этих идей, стала IV эклога Вергилия. Вслед за вступительными стихами здесь следует пророчество, буквальный перевод которого, как нам представляется, можно передать следующим образом: «Вот уже по Кумскому предсказанию пришло последнее поко-

ление. Сызнава нарождается великий ряд поколений, возвращается уже и дева (то есть Дика, Справедливость), возвращается Сатурново царство. С высокого неба опускается уже новый род. Будь благосклонна, чистая Луцина (покровительница брака и родов, отождествленная здесь с Дианой), к новорожденному, при котором во всем мире прекратится железный род и поднимется род золотой, ибо правит уже твой [брат] Аполлон».

В следующих стихах рассказывается о том, как весь мир постепенно, по мере взросления маленького мальчика будет возвращаться к первоначальному благоденствию. Наступит этот прекрасный век в консульство Поллиона, когда начнут свой ход великие месяцы, когда козы сами понесут домой молоко, когда исчезнут львы, змеи и ядовитые растения, на месте которых расцветут цветы, ассирийские аомы. После того как мальчик станет юношей, научится читать о подвигах своего примирившего весь мир отца и сможет познать доблесть, на земле увеличится изобилие, из дубов потечет мед, но еще сохранятся следы прежнего греха: мореплавание, градостроительство, землепашество, войны. И только когда он возмужает, исчезнут не только эти пороки, но и торговля, и скотоводство, ибо земля обеспечит все и всюду, и даже шерсть у баранов будет перекрашиваться в любые цвета по их собственному желанию.

Далее Парки говорят своим веретенам: «Мчитесь, такие века». Когда же наступит время, потомок богов, великий отпрыск Юпитера, получит высшие почести, наблюдая, как весь мир будет радоваться грядущему веку (*venture saeclo*). Заканчивает поэт пожеланиями: к себе — чтобы у него хватило дыхания воспеть эти деяния, и к новорожденному — чтобы он начинал улыбкой приветствовать свою мать, переносившую десять месяцев (видимо, лунных месяцев) страдания, ибо тот, кто не знал родительской улыбки, не будет достоин трапезы бога и ложа богини.

Приведем (в сокращении) поэтический перевод эклоги:

(...) Круг последний настал по вешанью пророчицы Кумской,
Сызнава ныне времен зачинается строй величавый,
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.

Снова с высоких небес посылается новое племя.
К новорождённому будь благосклонна, с которым на смену
Роду железному род золотой по земле расселится
Дева Луцина! Уже Аполлон твой над миром владыка.
При консульате твоём тот век благодатный настанет,
О Поллион! — и пойдут чередой великие годы.
Если в правленье твое преступленья не вовсе исчезнут,
То обесселят и мир от всечасного страха избавят.
Жить ему жизнью богов, он увидит богов и героев
Сонмы, они же его увидят к себе приобщенным.
Будет он миром владеть, успокоенным доблестью отчей.
Мальчик, в подарок тебе земля, не возделана вовсе,
Лучших первин принесет, с плющом блуждающий баккар
Перемешав и цветы колокассий с аканфом веселым.
Сами домой понесут молоком отягченное вымя
Козы, и грозные львы стадам уже страшны не будут.
Будет сама колыбель услаждать тебя щедро цветами.
Сгинет навеки змея, и трава с предательским ядом
Сгинет, но будет расти повсеместно аммом ассирийский.
(...) «Мчитесь, благие века!» — сказали своим веретенам
С твердою волей судеб извечно согласные Парки.
К почестям высшим гряди — тогда уже время наступит, —
Отпрыск богов дорогой, Юпитера высшего племя!
(...) Мальчик, мать узнавай и ей начинай улыбаться, —
Десять месяцев ей принесли страданий немало.
Мальчик, того, кто не знал родительской нежной улыбки,
Трапезой бог не почитит, не допустит на ложе богиня.

*Вергилий. Буколики. Эклога IV
Пер. С. А. Ошерова*

Даже самое поверхностное знакомство с XVI эподом Горация и IV эклогой Вергилия создает впечатление, что два этих произведения, предлагающих различные утопические выходы из мрачной ситуации эпохи гражданских войн, содержат тем не менее поразительные, почти буквальные совпадения в описаниях идеальных условий жизни. Это и козы, сами несущие домой молоко, и мед, текущий из дубов, и «доброе» плодородие земли, и отсутствие хищных зверей и змей. Не удивительно, что в литературе давно уже оживленно дискутируется «вопрос о приоритете», обычно формулируемый таким образом: кто из двух поэтов был подражателем?

Предварительно датировав XVI эпод временем Перузинской войны (точнее — началом 40 года до н. э.), мы теперь обнаруживаем, что, видимо, к этому же году — году консульства Азиния Поллиона — относится и посвященная консулу IV эклога. О «приоритете» Вергилия, таким образом, можно было бы говорить лишь в том случае, если бы эклога была написана по поводу вступления в консульство, происходившего обычно в первый день нового года. Однако более внимательный разбор обстоятельств приводит к выводу, что из-за шедшей в то время войны Поллион как сторонник Антония не был введен в должность 1 января 40 года до н. э. В то время он находился в Венеции, и фактически его консульство осуществилось только после окончания войны и заключения осенью 40 года до н. э. мира в Брундизии.

Мог ли Вергилий в самый разгар гражданской войны, приведшей уже в феврале 40 года до н. э. к капитуляции Перузии и победе Октавиана, опрометчиво связывать оптимистическое пророчество о наступлении счастливых времен с весьма проблематичным консульством одного из сторонников Марка Антония (последний, кстати, был занят увеселениями в гостях у Клеопатры и не оказал помощи своим сторонникам в Италии)?

В Риме, где традиционно были сильны «вертикальные» связи между патроном и его клиентами, между главой фамилии и ее членами, отношения зависимости от влиятельных покровителей распространялись и на сферу литературного творчества. В беспокойной обстановке I века до н. э. эта тенденция лишь усилилась. Для всякого начинающего поэта, особенно если он не был знатен и богат, довольно остро стояла проблема выбора «патрона», который обеспечил бы ему политическую и материальную защищенность в обмен на более или менее верное следование той линии, которая поощрялась и поддерживалась.

Ко времени написания эклоги Вергилий каким-то образом успел снискать благосклонность сразу двух видных политических деятелей — и Поллиона, и Мецената, считавшихся тонкими ценителями произведений литературы и искусства. Азиний Поллион спас Вергилия от разорения во время раздела земель после Филипп, а Меценат (вероят-

но, с помощью Октавиана) защитил молодого поэта от насилиев какого-то ветерана, чуть не убившего его из-за участка земли. Оба покровителя, принадлежавшие к противостоявшим во время войны группировкам, выступили посредниками при заключении Брундизийского мира.

Именно это обстоятельство в значительной степени помогает объяснить и оптимизм IV эклоги Вергилия, и то, что эта эклога открыто посвящена «антонианцу» Азинию Поллиону, о реальном, а не о номинальном исполнении должности которым говорится без тени сомнения. Все это склоняет к выводу, что Вергилий мог выступить со своим пророчеством лишь вскоре после Брундизийского мира, после возвращения Поллиона в Рим и вступления его в должность.

Следует отметить, что основания для оптимизма появились тогда не у одного только Вергилия. Брундизийский мир был встречен бурным ликованием во всей Италии, так как благодаря ему была предотвращена братоубийственная война, о которой думали, что она будет «самой тяжелой и длинной». Заключение мира было поддержано и уставшим от тягот войны населением Италии, и служившими у Антония и Октавиана солдатами-цезарианцами, не желавшими сражаться друг с другом. Залогом прочности этого мира, который должен был способствовать объединению сил римлян против парфян, а также принести государству «благоденствие и сплочение», стало торжественное бракосочетание Антония с сестрой Октавиана Октавией. Вполне вероятно, что именно на этой волне всеобщего энтузиазма, всколыхнувшей римское общество после долгого и тревожного ожидания катастрофы и гибели, именно тогда могли распространиться оптимистические пророчества о наступлении лучших времен, получившие талантливое поэтическое отображение в IV эклоге Вергилия.

Итак, если принять уже предлагавшиеся многими авторами датировки XVI эпода временем Перузинской войны, а IV эклоги — временем после Брундизийского мира, это заставляет сделать вывод о «приоритете» Горация, а не Вергилия. Такой вывод, впрочем, сам по себе еще не является основанием для рассуждений о «подражании» одного поэта другому. Сходства в их произведениях касаются лишь неко-

торых, ставших почти шаблонными, элементов описания блаженной жизни, а это значит, что оба поэта могли независимо друг от друга черпать из общего источника или даже выражать то, что стало общим мнением. Гораздо серьезнее не сходства, а различия двух произведений, предлагавших совершенно разные пути выхода в Утопию.

Если писавший во время войны Гораций, уже не надеясь на спасение Рима, предлагал спастись хотя бы лучшей части граждан в бегстве на уготованные для них «острова блаженных», то совсем иначе поступил Вергилий, провозгласивший после Брундизия скорое наступление тех же благ, возвращение «Сатурнова царства» для всего мира. Разница заключалась, пожалуй, еще и в том, что IV эклога в гораздо меньшей степени, чем XVI эпод, основывалась на привычных, традиционных для Античности религиозно-мифологических предоставлениях и — отчасти благодаря этому — содержала в себе ряд загадок, ответ на которые не был ясен даже многим современникам Вергилия.

Наиболее важной и интригующей загадкой всегда считался вопрос о том, кто (или что) подразумевается под младенцем, рождение которого должно символизировать наступление чудесных перемен. В спорах, не затихавших с древности по настоящее время, уже высказаны, казалось бы, все возможные варианты решения этого вопроса, причем мнения исследователей разделились на три основных направления. Первое из них занято поиском реальных, «земных» прототипов, второе видит в младенце некий аллегорический образ, а третье отождествляет его с каким-либо из божеств.

Уже Сервий, античный комментатор Вергилия, называл двух возможных «претендентов», сыновей Азиния Поллиона — Галла и Салонина, добавляя при этом, что старший из них, Азиний Галл (родившийся, видимо, в 41 году до н. э.), сам говорил, что эклога написана в его честь. Обе версии, казалось бы косвенно подтверждаемые посвящением эклоги Азинию Поллиону, получили поддержку и среди ученых. Многие исследователи, однако, не удовлетворились таким простым объяснением, так как второстепенная фигура Поллиона плохо согласуется с характеристикой отца мальчика как прославившегося своими деяниями «примирителя» все-

го мира, возводящего свой род к самому Юпитеру. С учетом конкретных обстоятельств 40 года до н. э. были выдвинуты новые кандидатуры, так или иначе связанные с крупнейшими политическими деятелями этого времени — Октавианом и Антонием.

Пожалуй, наибольшую поддержку получила версия о том, что Вергилий имел в виду ребенка Октавиана, ожидавшегося после заключения летом 40 года до н. э. брака со Скрибонией. Родившийся в 39 году до н. э. ребенок оказался девочкой; при этом весьма символично, что брак был расторгнут в день ее рождения. Другие предположения связывали «младенца» с племянником Октавиана (сыном Октавии) Марцеллом, родившимся в 42 году до н. э. Кроме того, некоторые исследователи не остановились перед отождествлением новорожденного с самим двадцатидвухлетним Октавианом, поскольку именно с ним, Октавианом Августом, много лет спустя Вергилий связывал наступление «золотого века» в «Энеиде».

Наконец, еще две версии предлагают кандидатуры сыновей Антония. Первая из них подразумевает ребенка, который должен был родиться после знаменитого, скрепившего брундизийское соглашение, бракосочетания Антония и Октавии. Вторая версия указывает на то, что, видимо, в том же 40 году до н. э. Клеопатра родила от Антония двух близнецов — Александра Гелиоса и Клеопатру Селену.

Но, учитывая, что «маленькому мальчику» предстояло, согласно пророчеству Вергилия, править всем миром и жить жизнью богов, нельзя не признать вероятным, что здесь мы имеем дело не с конкретным младенцем, а с каким-то аллегорическим образом — например, с олицетворением «золотого века», «нового, более счастливого поколения» или Брундизийского мира, который должен был принести спокойствие и процветание Италии. Не лишены оснований выглядят и предположения о том, что имеется в виду некий божественный податель благ или же конкретное божество — например, инкарнация Аполлона, новый Дионис-Загрей, сын Либера и Либеры, персонификация времени Эон, египетский Гор-па-херд (Гарпократ, солнечный ребенок Исиды и Осириса), иудейский Мессия-Спаситель и т. д.

Уже в поздней Античности устами Лактанция, Евсевия, Константина Великого и Августина Блаженного было распространено мнение о том, что Вергилий, как языческий провидец, предсказал рождение младенца Иисуса за сорок лет до его появления на свет. Это мнение получило впоследствии поддержку в клерикальной историографии, увидевшей в эклоге «восторженное приветствие дряхлого язычества к занимавшейся заре христианства».

Таким образом, перечень даже наиболее распространенных версий насчитывает почти два десятка взаимоисключающих решений. Нужно учитывать, что подобного рода пророчества о ближайших событиях имеют специфические «законы жанра». Если предсказатель еще не знает истинного результата и если его откровение не является «пророчеством после события», он должен позаботиться о том, чтобы его не объявили шарлатаном и лжепророком, когда этот результат волею судеб окажется вдруг противоположным предсказанному. Наиболее распространенный прием поэтому — нарочитая неясность и двусмысленность предсказаний, в которых каждая из заинтересованных сторон может найти основания для надежд, однако в случае крушения этих надежд виноватым окажется не сам прорицатель, а тот, кто его «неправильно» понял.

Среди множества примеров, предоставляемых античными источниками, назовем наиболее характерный. Согласно рассказу Геродота, Дельфийский оракул предсказал лидийскому царю Крезу, что, начав войну с персами, он сокрушит великое царство. Однако после начала военных действий и полного поражения Крез вынужден был признать, что речь в предсказании, оказывается, шла не о Персидском, а о его собственном царстве.

Лишенное такой «предохранительной» двусмысленности предсказание о скором рождении мальчика в семье конкретного выдающегося политического деятеля — будь то Поллион, Антоний или Октавиан, — конечно, было бы связано с большим риском. Не удивительно, что все многочисленные версии, которые были перечислены выше, появились уже как следствие нарочитой неясности эклоги. Поэтому их следует относить скорее не к истории создания, а к истории

толкования данного произведения. Синтезировав неповторимый «сгусток» сходных по сути, но различных по частным интерпретациям утопических ожиданий, Вергилий благозвучно не стал связывать свое пророчество ни с одним конкретным прототипом. Поэтому проблема «идентификации» младенца во многом утрачивает свое значение. Гораздо больший интерес представляет проблема новизны всей концепции IV эклоги о грядущей счастливой эпохе.

Идея возрождения мира

Пророчество Вергилия далеко не так просто, как это иногда представляется. В нем, например, еще нет понятия «золотой век», но зато рядом с «поколениями» упоминается традиционный «золотой род», а само наступление в будущем счастливой эпохи мыслится как движение не вперед, а назад, в ушедшее прошлое.

По мере взросления «младенца» человечество постепенно должно освободиться от приобретенных им пороков цивилизации (войн, мореплавания, ремесел и т. д.), чтобы в конце концов снова войти в невинную и блаженную жизнь «Сатурнова царства». При этом нет никаких сомнений, что это оптимистическое пророчество обращено к современникам: если Гораций говорил о втором поколении, истребляющемся в гражданских войнах, то у Вергилия фигурирует уже последнее поколение, вслед за которым народятся поколения новые, более счастливые.

Следует ли это понимать так, что до рождения младенца поколения двигались как бы «от Сатурнова царства», а после этого рождения они должны «обратным ходом» вернуться к первоначальному благоденствию? Такому, казалось бы, логичному предположению резко противоречит неожиданное сообщение о каком-то спускающемся с небес «золотом роде», который будет жить на земле после исчезновения прежнего «железного рода».

Данное известие в определенной мере перекликается с традиционной, идущей от Гесиода, схемой смены родов, согласно которой прежний род уничтожался и исчезал с лица

земли, а вместо него боги создавали новый. Но в случае последовательного принятия подобной схемы пророчество несло бы в себе предсказание гибели всех ныне живущих «железных» людей, то есть совершенно противоположное тому, что хотел сказать Вергилий.

Эта очевидная неувязка дополняется еще рядом противоречий: если «правит уже Аполлон» (выступающий, видимо, в роли солнечного божества, покровителя счастливой эпохи), то как, например, это согласовать с сообщением о том, что теперь же, в год консульства Поллиона, возвращается и «Сатурново царство»? Означает ли это, что наступит «двоевластие», или что Аполлон, едва начав править, уступит Сатурну, или что «Сатурново царство» вернется без самого Сатурна?

Понимая, что попытки с ходу разрешить эти противоречия с помощью простых логических построений вряд ли могут увенчаться успехом, многие ученые обращались к вопросу об источниках этого пророчества. Ссылка самого поэта на «Кумское предсказание» уже в древности чаще всего трактовалась как указание на оракулы кумской Сивиллы.

В античных комментариях к эклоге отмечается, что кумская Сивилла предсказала появление нового поколения «после четырех веков», в других — что эта Сивилла разделила десять веков по металлам, определив, какое божество будет править в каждом веке, и установила, что в десятом должно править Солнце, оно же — Аполлон, о котором и сказано в эклоге. При этом давались дополнительные ссылки на философское учение о завершении «великого года» и возвращении светил и всего порядка вещей к прежнему состоянию, на учение неопифагорейца Нигидия Фигула о правлении четырех богов (Сатурна, Юпитера, Нептуна и Плутона) по векам, а также на то, что маги говорили о наступлении в будущем царства Аполлона. Эта «многовариантность», уже знакомая нам по проблеме идентификации «младенца», еще больше усиливается при обращении к другим источникам и новейшим исследованиям.

«Сивиллины оракулы», о которых говорят комментаторы, возможно, принадлежали к числу уже упоминавшихся книг, собранных на Востоке после пожара Капитолийского храма.

Описания блаженной эпохи в III книге «Сивиллиных оракулов» содержат сходные с IV эклогой мотивы плодородия земли, отсутствия войн, мира среди живых существ, однако они не оставляют впечатления источника, непосредственно определившего концепцию Вергилия. В более поздних книгах Сивилл, относящихся уже к первым векам нашей эры, повествуется о десяти родах (образующих два века-эона до и после потопа), о последующем испламенении мира и восстановлении жизни на земле для блаженных. Ознакомление с этими оракулами подтверждает предположения, что Вергилий мог использовать довольно близкое к ним по содержанию пророчество, которое, очевидно, до нас не дошло.

Ссылка на кумскую Сивиллу, оставившую свои боговдохновенные книги Тарквинию Древнему, видимо, побудила Вергилию для придания в глазах римлян большего авторитета пророчеству. В действительности же оно, как и большинство дошедших до нас «Сивиллиных оракулов», происходило из среды эллинизированных иудеев, проживавших в Александрии.

«Иудейский след» в IV эклоге просматривается достаточно отчетливо. Это и образ чудесного младенца, рождение которого будет знаменовать начало счастливых времен, и детали описания блаженной эпохи, почти буквально повторяющие собой соответствующие описания в ветхозаветной Книге пророка Исайи. Столь поразительные совпадения дополняются сообщением о том, что покровитель Вергилия Азиний Поллион поддерживал дружеские отношения с Иродом Великим, которого именно в 40 году до н. э. римский сенат назначил царем Иудеи и сыновья которого — Александр и Аристокл — жили позднее в доме Поллиона. Некоторые авторы указывают, наконец, и на то, что кампанское побережье, где проживал Вергилий, имело многочисленное сирийское и палестинское население.

Учитывая все это, видимо, вряд ли следует отрицать возможность непосредственного влияния иудейских мессианских пророчеств на Вергилия, однако это влияние, судя по всему, вряд ли было единственным и определяющим. Пассивная роль «младенца» в IV эклоге, например, никак не соответствует роли иудейского Мессии-Спасителя, а харак-

тер упоминаний об Аполлоне, Диане, Сатурне и Юпитере совершенно не согласуется с иудейским единобожием.

Пожалуй, не меньшие основания имеются, чтобы говорить здесь об этрусском влиянии. Важным представляется сообщение Сервия о том, что в 44 году до н. э. этрусский прорицатель Волкаций истолковал появление кометы во время игр, посвященных смерти Цезаря, как знак об окончании девятого секулюма и начале десятого. Предсказав при этом собственную смерть из-за раскрытия тайны богов, он, еще не закончив речь, умер прямо в собрании.

Это событие оказало огромное влияние на умонастроения римлян. Если обычно они оценивали подобные знамения как зловещий знак, то теперь сиявшая семь ночей подряд яркая «хвостатая звезда» была в народе признана душой вознесенного на небеса Цезаря, получила название «Звезда Юлия» и стала считаться знамением наступления лучших времен. Тот же Вергилий, например, писал, что под покровительством звезды Цезаря нивы и виноградники возрадуются плодам. Появление «Звезды Юлия» и весть о наступлении десятого секулюма вызвали среди римлян не ожидания гибели (как это было, например, после сходного предсказания о смене секулюмов в 88 году до н. э.), а надежды на возрождение Рима.

Вероятно, этому способствовали и некоторые философско-астрологические вычисления. Варрон, например, сообщает о предсказании некоего Веттия: «Если правда, что передают историки о гадании Ромула при основании города и о 12 коршунах, то, миновав невредимо 120 лет, пребудет римский народ до 1200». Это предсказание должно было помочь многим римлянам преодолеть настроения отчаяния и ожидания скорой гибели государства, распространившиеся в I веке до н. э. В пересчете на христианское летосчисление это пророчество обещало Риму существование по крайней мере до середины V века н. э.

В этом же направлении действовал и сам Варрон, тщательно изучивший и изложивший в своих работах вопросы о поколениях, веках и периодизации истории и попросивший своего друга — астролога Таруция составить гороскоп Рима. Варрон, по свидетельству Августина, воспользовавшись сочинениями каких-то предсказателей, писал о возрождении

человечества, которое происходит через каждые 440 лет (то есть, видимо, через четыре секулума по 110 лет каждый). Возможно, эта концепция была высказана Варроном в 43 году до н. э. под непосредственным впечатлением от «Звезды Юлия» и от предсказания Волкация, воспринятого как весть об окончании прежнего «великого года» и начале нового.

Помимо иудейских, этрусских, стоических и неопифагорейских взглядов различные авторы указывают и иные возможные истоки распространения в тот период идеи о «конце времен» и скором возрождении мира. Одни ученые, например, обращают внимание на близость этой идеи к персидским учениям о смене веков, к учению о веке-Эоне в зерванизме, который рассматривал в качестве первоначальной субстанции Зерван — Время. Другие в большей степени склонны видеть здесь влияние египетских сказаний об Исиде, Осирисе и Горе. Третьи предпочитают говорить об общеиндоевропейских представлениях о райской жизни.

В этих условиях вряд ли было бы правильным пытаться выделить какой-то единственный источник, определивший концепцию IV эклоги. По справедливому замечанию Г. Роуза, «это не астрологическая система, не ортодоксальное этрусско-римское расположение секулумов, это не гесиодовская схема, не платоновский миф, это не Сивилин оракул — это типичная вергилиевская смесь из всех или большинства из этих элементов, и инспирирована она не Западом, не Востоком, а эллинизмом»¹⁵.

Из всего этого можно сделать несколько важных выводов. Первый из них заключается в том, что в римском обществе эпохи гражданских войн получили распространение самые разнообразные религиозно-мифологические, философско-астрологические идеи о грядущем переломе, о предстоящем обновлении прежнего мира. Проникавшие главным образом с эллинистического Востока эсхатологические и мессинские учения не были первоначально связаны с римскими преданиями о счастливом «Сатурновом царстве», и одна из первых попыток соединения их с этими преданиями в IV эклоге Вергилия вряд ли могла осуществиться без логических противоречий и неувязок. IV эклога — это как бы небольшая «надводная» часть огромного айсберга этих зача-

стью плохо известных нам идей и учений, которые волновали души и занимали умы современников Вергилия и которые были в разной степени использованы поэтом для того, чтобы передать общее настроение отчаянной надежды, пробуdivшееся после многих лет безнадежного отчаяния.

В связи с этим можно сделать и еще один вывод: именно в условиях эпохи гражданских войн, когда были до предела обострены ожидания гибели и утопические надежды на спасение, когда в это же самое время в обществе получили самое широкое распространение пророчества о смене эпох, — именно тогда и стала впервые возможной та смелая ломка традиционной мифологической схемы, которая позволила перенести «Сатурново царство» из безвозвратного прошлого в самое недалекое будущее.

Следы этой ломки, как в зеркале, отражаются в противоречиях концепции Вергилия. Поэт еще не сумел найти вполне подходящего термина, которым можно было бы заменить гесиодовский «золотой род», однако решающий шаг в сторону «золотого века» был уже сделан. Грядущее «Сатурново царство» должно наступить не для каких-то других, заново сотворенных «золотых» людей, но для ныне живущих «железных» современников Вергилия, которым самим предстоит сделаться «золотыми» благодаря произошедшей смене космических циклов.

Таким образом, новизна концепции Вергилия заключалась не столько в том, что в ней предсказывалось наступление блаженства в будущем (подобные же пророчества содержались, например, в иудейско-эллинистических «Сивиллиных оракулах»), а в том, что это блаженство ассоциировалось с традиционным «Сатурновым царством», переход к которому уже не предполагал катастрофы, то есть предварительного уничтожения «железного» рода и сотворения рода «золотого».

2. Бегство в Аркадию

Литературная жизнь в Риме, несмотря на глубочайший социально-политический кризис, именно в конце II—I веке до н. э. вошла в стадию весьма плодотворно-

го развития и принесла наиболее оригинальные результаты. В римском обществе сформировался слой собственной творческой интеллигенции. Восприняв многие достижения классической греческой и эллинистической культур, она с успехом предпринимала попытки не только приспособить эти достижения к запросам и вкусам римлян, но и придать им новое звучание. Благодаря таким переменам римская литература в гораздо большей степени, чем прежде, стала «барометром» общественных настроений.

Наиболее распространенным представлением об идеальной счастливой жизни становится идиллическая картина спокойствия, «естественной» простоты и разумного достатка, чистоты нравов и любви. Ностальгическая тоска по такой «простой жизни» прослеживается в элегиях и буколиках, в публицистике и дидактических поэмах. Авторы этих разных произведений в одинаковой степени негативно воспринимают пороки современного им общества, стремясь противопоставить этому обществу некий мир идиллического благополучия. Стремление уйти от повседневной реальности в мир идиллии начинает прослеживаться и в римском искусстве, испытавшем сильные эллинистические влияния. Приблизительно с первой четверти I века до н. э. в Риме получает распространение стиль экзотического природного ландшафта, пейзажной идиллии.

Где располагался этот идеальный мир? Одни авторы помещали его в далеких землях, другие отправляли в прошедшие эпохи, третьи вообще не связывали идеал с реальным временем и пространством, придавая ему черты некоей абстрактно-утопической страны, называющейся, например, Аркадией, но не имеющей почти ничего общего с действительной Аркадией — гористой местностью в центре Пелопоннесского полуострова.

Идеализация жизни варварских народов

Мечты о мифических «островах блаженных» были ярким, но далеко не единственным примером. В литературе II—I веков до н. э. получает все большее распространение и другое, не менее важное направление, которое принято называть «идеализацией варваров». К тому времени оно имело доволь-

но богатую традицию. Еще у Гомера встречались описания счастливых окраинных народов (гиппомолгов, лотофагов, эфиопов и др.). Ко временам историка Эфора (IV век до н. э.) такие описания часто были направлены на обличение пороков «цивилизованного» общества.

Эллинистическая эпоха с ее великими географическими открытиями предоставила античным писателям богатейший этнографический материал о «примитивно-коммунистическом» укладе жизни, который в условиях кризиса нередко мог представляться образцом справедливости. Следует отметить, однако, что для римлян, воспитанных в духе патриотизма и преклонения перед «идеальным Римом», даже в условиях крушения собственных институтов переход к идеализации каких-то иных, чужеземных народов был связан с трудным преодолением укоренившихся стереотипов. Видимо, не случайно поэтому большинство примеров идеализации варваров мы находим в произведениях не римских, а греческих авторов (Посидоний, Диодор, Страбон и др.).

Стоик Посидоний из сирийского города Апамеи лично посетил Родос, Галлию и Испанию, многие острова Западного Средиземноморья и северный берег Африки. Он испытывал глубокий и устойчивый интерес к жизни и быту варварских народов, оказав своими не дошедшими до нас работами огромное влияние на всю последующую античную «этнографическую» традицию. Элементы идеализации варваров у него были тесно связаны с общей теорией развития человечества, согласно которой наиболее справедливый уклад жизни существовал на самой ранней стадии. Следы подобного подхода обнаруживаются и у некоторых римских авторов, в числе которых главное место занимает величайший государственный деятель эпохи — Гай Юлий Цезарь.

«Записки о Галльской войне», создававшиеся в жанре походного дневника или мемуаров, в настоящее время часто принято оценивать как некий политический манифест, содержащий оправдание действий Цезаря и пропаганду его «политической платформы», обращенную непосредственно к современникам. Однако при кажущейся простоте композиции это произведение содержало в себе не только самооправдания, но и серьезные размышления, обращенные

к современникам и потомкам, для которых, как и для Цезаря, всегда оставался важным вопрос о причинах силы и слабости тех или иных народов и государств.

Ответ Цезарь пытается дать, сравнивая степень воинственности и сплоченности различных галльских и германских племен. Те галлы, которые живут ближе всего к римским провинциям и уже развращены заморскими товарами, постепенно привыкли к тому, чтобы их побеждали. Самые же удаленные из них — белги — почти не знакомы с товарами, которые приводят к изнеженности душ: они, а также гельветы превосходят других галлов мужеством, постоянно сражаясь с германцами. Что же касается самих германцев, то среди них самые воинственные — свебы, у которых вообще нет земельной собственности. У всех германцев ежегодно происходит передел земли, который они объясняют различными соображениями: чтобы занятия земледелием и обустройство жилищ не изнежили их и не отбили интерес к войне, чтобы не произошло имущественного расслоения и погони за деньгами, которые приводят к раздорам, чтобы было легче управлять людьми, видящими, что в имущественном отношении они не отличаются даже от самых могущественных из соплеменников.

Как видим, ценнейшее в глазах римлянина духовное качество — доблесть, *virtus* — наиболее распространено теперь, по оценке Цезаря, в областях самых удаленных от римской цивилизации с ее развращающей роскошью и внутренними раздорами. И хотя Цезаря вряд ли можно было бы назвать последовательным «утопистом», данные рассуждения свидетельствуют о том, что он приблизился здесь к греческой утопической традиции идеализации варваров. Например, тот же Эфор видел причину непобедимости скифов в том, что они не знают алчности и владеют всем сообща.

Еще одно ясное подтверждение того, что восхваления жизни варваров были отнюдь не чужды римлянам, дает нам Гораций, в 30-е годы до н. э. перенесший свой идеал с «островов блаженных» на далекие области обитания скифов и гетов. Обращаясь в оде (III, 24) к некоему богачу, занятому увеличением своего состояния, поэт говорит, что гораздо лучше живут кочующие в повозках скифы или геты, которые

каждый год меняют свои равные участки земли. Там царят чистые нравы, целомудрие и *virtus*, там не дозволено грешить, там нет распушенности, хотя римские купцы и моряки проникают уже до самых крайних южных и северных земель. Мы ненавидим доблесть, когда она рядом с нами, говорит Гораций, но стремимся к ней, когда она скрывается из глаз. Вслед за этим поэт предлагает не менее фантастичный путь к очищению, чем бегство на «острова блаженных». Чтобы навсегда покончить с растущими бесчестными богатствами, следует либо при поддержке толпы снести их на Капитолий (то есть слать в общественную казну), либо вообще сбросить в ближайшее море все геммы, драгоценные камни и бесполезное золото — источник бед и преступлений.

Эта идея — уничтожить богатства и деньги или хотя бы решительно ограничить их влияние, последовав примеру собственных предков или отдаленных народов — нередко встречалась и в других произведениях римской литературы конца республики — начала Империи (например, в Первом письме к Цезарю-старцу, приписываемом историку Гаю Саллюстию Криспу). В таких случаях мы обычно еще не встречаем прямых ссылок на то, что сохраняющаяся и по настоящее время счастливая и целомудренная жизнь варваров повторяет то, что было при «Сатурновом царстве».

Очевидно, одним из препятствий для такого отождествления было то, что «Сатурново царство» помешалось мифологической традицией в далеком, «до-юпитеровом» прошлом и при этом нередко ассоциировалось с существованием какого-то давно ушедшего «золотого рода». Кроме того, суровые условия жизни варваров трудно было отождествить с такими привычными элементами описания «райской» жизни, как прекрасный климат, сверхплодородие земли, отсутствие труда и войн. Наконец, нельзя не учесть и то, что именно в это время в римском обществе получают широкое распространение антипримитивистские, «прогрессистские» взгляды, согласно которым первые люди на земле изображались как жившие отнюдь не «райской», а дикой и бескультурной, звероподобной жизнью.

Развитие новых концепций «Сатурнова царства» происходило именно на фоне борьбы этих взглядов с традиционной

версией первобытного благоденствия, и результатом этой борьбы в конечном итоге стал синтез, несущий в себе новое качество.

Соединение «природы» и «прогресса»

Скептическое отношение к мифам о «райской» жизни первобытных людей было вполне закономерным явлением в условиях распространения рационализма, углубления знаний об истории и реальных «прелестях» быта примитивных народов. Традиционные воззрения в этих условиях либо демонстративно отвергались (Полибий, Лукреций, Цицерон, Саллюстий, Диодор и др.), либо подвергались существенной переработке. В обоих случаях, однако, конечным результатом была подготовка новых, «расширенных» трактовок мифа.

Наиболее интересный пример такой переработки, выполненной как бы «изнутри», без отбрасывания самой «оболочки» мифа, дает уже упоминавшийся Посидоний. Содержание его взглядов передано другим сторонником стоического учения — Сенекой Младшим, писавшим более ста лет спустя после него.

В 90-м письме к Луцилию Сенека сообщает, что, согласно взглядам Посидония, в том веке, который называют золотым, царская власть была у мудрецов. Они заботились о достатке и безопасности своих подданных, предотвращали раздоры, учили добру и никогда не злоупотребляли своим положением, так как править для них означало исполнять обязанность, а не властвовать. Когда же распространились пороки и царская власть превратилась в тиранию, возникла необходимость в законах. Эти законы вначале предлагали те же самые мудрецы (называются наиболее известный из «семи мудрецов» Солон, а также Ликург, Залевк и Харонд).

Кстати, сам по себе образ мудрецов как правителей идеального государства или изобретателей искусств и ремесел был далеко не нов. Новым было то, что царствование этих правителей переносилось теперь в «райскую» эпоху. Это означало явное осовременивание мифологической традиции, проецирование политического идеала на эпоху, еще

не знавшую политических институтов. Не порывая с мифологической традицией, Посидоний настолько радикально перестроил миф «изнутри», что едва ли не единственным признаком, объединяющим старое и новое толкования, осталось название счастливой эпохи, содержание благ которой подверглось одновременно и «политизации», и «этизации», и даже «технологизации».

Не случайно многие ученые считают, что стойка Посидония и эпикурейца Лукреция можно провозгласить борцами за идею прогресса. Но если Посидоний переделывал миф «изнутри», то его младший современник Лукреций открыто критиковал мифологические сказания о чудесах, царивших на земле в древние времена, и без каких-либо фантастических прикрас давал описание звероподобной жизни первых людей. Но означает ли это, что Лукреций и его сторонники были последовательными «антипримитивистами»? В действительности позиция Лукреция отнюдь не столь однозначна: на самом деле поэт писал вовсе не о прогрессе, а об упадке и приближающейся гибели человеческого общества, а его идеалом была «естественная» жизнь на лоне природы. В подтверждение этого можно привести ссылки на самые различные места его поэмы «О природе вещей».

В пору своей молодости, по Лукрецию, Земля, заслуженно носящая имя матери, сама родила и заботливо взлелеяла все живущие на ней существа. Одежду заменяло тогда тепло, и юность мира не знала еще ни жары, ни ветров, ни мороза. Нетрудно заметить, что эти условия жизни схожи с теми, которыми живут в своем обиталище боги. Нынешний же век обессилел, и земля истощилась; грядущая гибель состарившегося мира может произойти уже в ближайшее время.

Современный человек, считал Лукреций, преуспел в изобретении искусств и ремесел, но он в меньшей степени преуспел и в развращенности нравов, в алчности, жестокости, прелюбодеяниях. Первые люди были намного крепче и устойчивее к невзгодам, им вполне хватало того, что земля производила сама собой. Умирили они не чаще, чем теперь, поскольку тогда за один день не гибли сразу многие тысячи воинов, а море не губило еще людей, поскольку они не знали дерзкого мореплавания. Если тогда умирали от скудной

пищи, то теперь от излишества, если тогда отравлялись по неведению, то теперь искусно отравляют других.

С открытием золота и распространением богатств, сетует поэт, красивые и сильные лишились почета, а их место заняли богатые. Если раньше раздор порождался нуждой и люди воевали из-за шкур, то теперь воюют из-за золота и пурпура. И гораздо большая вина за это лежит на нас, говорит Лукреций, поскольку теперь вполне можно было бы довольствоваться малым, а не заниматься изобретением новых орудий убийства — от ногтей и зубов до боевых слонов и колесниц. Вершиной преступности современников является то, что теперь богатеют на крови сограждан и братьев, отмечает Лукреций, вспоминая, возможно, о репрессиях Суллы.

Осуждая мореплавание¹⁶, Лукреций-философ (восхвалявший изобретательность человека), видимо, уступает место Лукрецию-гражданину. Более того, иногда философ-эпикуреец в нем уступает место художнику и поэту — например, в описаниях природного изобилия «райской» жизни.

Что же касается собственного идеала Лукреция, то это, видимо, — мирная, спокойная жизнь и довольство малым на лоне природы. Этот идеал, как и у Посидония, отнесен не к первоначальной стадии дикости человечества, а к следующей ступени его развития, когда жизнь людей уже улучшилась и смягчилась, но они еще не успели оторваться от «сельских корней» и заразиться пороками городской цивилизации, были дружелюбны и простодушны.

Своеобразным результатом синтеза «примитивизма» и «прогрессизма» можно считать известную эпиграмму греческого поэта Антипатра (I век до н. э. — I век н. э.), где изобретение водяной мельницы, освободившей от тяжелого труда мукомолок, приравнивается к возвращению древнего блаженства, при котором можно было без трудов вкушать дар Деметры — хлеб. Технический прогресс рассматривается здесь не как самоцель, а как средство возвращения к первоначальному счастливому досугу.

Соединение элементов «примитивизма» и «прогрессизма» проявилось и в более «легкомысленных» жанрах. Например, у Катуллы «Свадьба Пелея и Фетиды» завершается сожалениями об ушедшем «блаженном времени веков»,

когда были рождены герои — «род богов». Тогда, говорит Катулл, люди еще не пренебрегали благочестием и справедливостью, и боги сами спускались к ним с небес. Теперь же боги от людей отвернулись, потому что вся земля пропиталась нечестивым злодейством; алчность и развращенность нарушили семейные связи, братья обагрят свои руки братской кровью.

Следуя во многом мысли Арата о том, что счастливая эпоха закончилась, когда боги из-за человеческих пороков покинули землю, Катулл пошел гораздо дальше, допустив существование в этой эпохе не только земледелия (как у Арата), не только виноградарства и градостроительства, но и роскоши, мореплавания и военных действий. Что же касается порочной современности, то здесь поэт, несомненно, переводил свой взгляд на римскую почву, и эта намечающаяся у него тенденция к противопоставлению мифической эпохи счастья современному деградировавшему Риму получила впоследствии в римской литературе самое активное развитие.

Следующим произведением, в котором наиболее отчетливо прослеживалась эта тенденция, стали «Георгики» Вергилия. Новизна концепции «Георгик» заключалась, в частности, в том, что идеализация «Сатурнова царства» в них была тесно связана с идеализацией не абстрактного, а именно римского прошлого. С помощью мифа римской Антиутопии была противопоставлена не греческая (как у Катулла — род героев), а римская же Утопия, причем в качестве одного из источников такого нововведения была использована широко распространенная в литературе того времени теория «упадка нравов».

Сатурн и римское прошлое

Идеализация «нравов предков» и осуждение на этой основе пороков современности строились на исконно присущем древнеримской морали уважении к традиционным укладам, к власти «отца фамилии», к мужественной и самоотверженной борьбе предков за благо отечества. Высказанная еще Эннием мысль о том, что римское государство держится

древними нравами и мужами, воспитанными на этих нравах, в эпоху кризиса становится одним из наиболее популярных лозунгов, которые использовались противоборствующими сторонами для обличения своих противников в нарушении древних норм.

Освященный авторитетом предков «идеальный Рим» начинает прямо противопоставляться современному Риму по крайней мере уже со II века до н. э. Свидетельства этому дают фрагменты сочинений Катона Старшего, Луция Кальпурния Пизона, Квинта Энния, Гая Луцилия и др. В трудах представителей Средней Стои (конец IV века до н. э. — середина II века до н. э.) — Полибия, Панетия, Посидония — такое противопоставление приобретает философско-теоретические обоснования, чтобы затем снова быть использованным в произведениях Саллюстия, Цицерона и ряда других авторов как инструмент борьбы против политических противников.

К сожалению, в литературе стало уже почти общепринятым отождествлять греческие и римские учения об «отеческих установлениях» и «нравах предков» с мифом о «золотом веке». Такое отождествление делал, например, С. Л. Утченко, неоднократно повторявший, что периодом «золотого века» для Саллюстия и Цицерона был период высшего расцвета Республики¹⁷. Обращение к первоисточникам показывает, что выражение «золотой век» ни разу не встречалось ни у Саллюстия, ни у Цицерона: в это время, как можно предполагать, оно даже не было распространено. Однако главное возражение вызывает не употребление термина, а само безоговорочное отождествление совершенно разных явлений — общественно-политической теории и мифологических преданий.

В Риме, как уже отмечалось выше, существовало два разных варианта идеализации прошлого, различавшихся не только по форме, но и по содержанию. Если древний миф о «Сатурновом царстве» идеализировал доисторическое первобытное состояние, то возникающая гораздо позднее теория «упадка нравов» делала образцом оставшуюся в недалеком прошлом гармонию полисных отношений. «Сатурново царство» и «идеальный Рим» в то время ассоциировались

в сознании римлян с разными общественными состояниями и потому никогда прямо не отождествлялись.

Любопытно, что Саллюстий, как и Цицерон, не верил в мифическое благоденствие «Сатурнова царства» и писал о дикости, бескультуре первых людей. Вместе с тем в описании царствования первых римских царей он приближается к версии мифа о правлении мудрецов. В обстановке всеобщего согласия, по его мнению, правили избранные, которые благодаря своей мудрости заботились о благе государства. Высшее же процветание наступило во времена Республики, предшествующие разрушению Карфагена: добрые нравы тогда почитались, согласие было величайшим, а алчность — наименьшей. Современному читателю, привыкшему иметь дело с «расширенным» понятием «золотой век», действительно трудно удержаться, чтобы не назвать описанный Саллюстием период «золотым веком».

Аналогичная ситуация возникает и при чтении цicerоновского описания царствования Нумы Помпилия. Выделив из завоеванных Ромулом земель по наделу всем мужчинам, Нума, по словам Цицерона, показал им, что без опустошения и грабежа они могут обработкой полей добиться изобилия всех благ. Кроме того, он вселил в них любовь к спокойствию и миру, которыми легче всего укрепляются справедливость и верность и под защитой которых особенно хорошо живет земледельцу.

Эта же намечающаяся тенденция сближения «идеального Рима» с «Сатурновым царством» проявилась и в том, что именно во второй половине I века до н. э. Сатурн все чаще стал изображаться не как римский эквивалент царствовавшего в небесах Кроноса, но как соправитель Януса, царь — цивилизатор древнего Лация.

Можно с уверенностью сказать, что одним из первых импульсов к широкому распространению этой версии стал перевод Эннием «Священной хроники» Эвгемера на латинский язык. Вторым таким импульсом, вероятно, стала литературная деятельность Марка Теренция Варрона — крупнейшего энциклопедиста-антиквара, стремившегося вернуть забытые римские обычаи, легенды и обряды и способствовать возрождению «нравов предков».

Об авторитете Варрона (большая часть сочинений которого, к сожалению, не сохранилась) говорит тот факт, что ему — единственному из римлян — поставили при жизни памятник в первой римской публичной библиотеке, открытой Азинием Поллионом. Цицерон с восторгом писал, что труды Варрона как бы привели домой римлян, блуждавших в своем городе наподобие иностранцев: они раскрыли время существования отечества и дали периодизацию событий, объяснили названия, показали причины божественных и человеческих дел и т. д. Из разрозненных сообщений более поздних авторов мы знаем, что Варрон писал и о многих непосредственно интересующих нас предметах: о Сивиллах и о смежных веках, о дикости первых людей и о грядущей судьбе Рима, об упадке нравов и о благах сельской жизни.

Даже в сочинении «О сельском хозяйстве» Варрон не преминул заметить, что предки римлян называли землю Италии матерью и верили, что на ней живет потомство царя Сатурна. Эта патриотическая версия мифа оказала бесспорное влияние на многих последующих восхвалителей «Сатурнова царства», и прежде всего — на Вергилия. Почти повторяя Варрона, Вергилий в «Георгиках» писал, что простые римские земледельцы жили такой же жизнью, которой жил на земле золотой Сатурн. Характерно при этом, что если в «Буколиках» и даже в первой книге «Георгик» Сатурн у Вергилия представляется еще тождественным Кроносу небесным царем первобытного «райского» периода, то уже во второй книге, когда поэт переходит к восхвалению Италии, Сатурн приобретает черты божества — покровителя римских земледельцев.

Мирная сельская жизнь и чистота нравов крестьян — это мотивы, которые были близки Вергилию еще в эклогах. Однако предсказанное в IV эклоге скорое возвращение «Сатурнова царства» не состоялось, грандиозно-фантастическое пророчество Сивиллы потерпело крах, и в условиях продолжавшихся изнурительных гражданских распрей поэт начинает искать новый, более реалистичный и «земной» путь. Смутная надежда зарождается у него тогда, когда он начинает внимательно вглядываться в римско-италийские «национальные» предания о царствовании Сатурна совместно с Янусом.

Первые следы влияния этих преданий можно увидеть, например, в том, что серп земледельца Вергилий назвал «кривым зубом Сатурна», а сама Италия определена им как «Сатурнова земля» — то есть земля, отмеченная особым покровительством «национального» земледельческого божества.

В знаменитом «восхвалении Италии» Вергилий приписывает родной земле многие сказочно-мифологические качества «райской обители» или «островов блаженных». Здесь постоянно в любое время весна или лето, вся страна изобилует хлебом, вином и стадами, отары овец дважды в год приносят приплод, и дважды сами собой дают плоды деревьев, здесь не растут ядовитые травы, не водятся хищники и змеи. По красоте и богатству Италия превосходит не только Индию, Мидию, Бактрию, но и Панхайю (легендарный остров в Эритрейском море, приобретший в описании Эвгемера черты утопии). Все эти блага Италия унаследовала благодаря Сатурну с тех времен, когда на земле еще не было «железного рода» и еще не царствовал жестокий Юпитер.

Казалось бы, описание этих «райских» благ целиком повторяет тот примитивистский идеал, о возвращении к которому Вергилий мечтал, когда писал IV эклогу. Однако стремление «патриотизировать» миф оказалось сильнее прежних мечтаний, и поэт вслед за многими своими современниками делает шаг к реабилитации некоторых осуждавшихся прежде атрибутов цивилизации. «Все победил труд», — говорит он, хотя этот труд и назван по традиции «дерзким».

На первом месте среди таких реабилитированных занятий у Вергилия стоят, конечно, занятия земледелием: жители сел, сами того не сознавая, счастливы, потому что их жизнь чужда роскоши и раздорам, проста и естественна, у них сохранились древние чистые нравы, и именно среди них оставила свои последние следы, покидая землю, Дева Справедливость.

К «райским» благам жизни в Италии добавляются у Вергилия и те блага, которые были созданы трудами ее жителей уже «при Юпитере», с развитием цивилизации. Это прекрасные города, порты и молы, открытые полезные ископаемые и, наконец, те храбрые «мужи», которыми поддерживается римское государство. Реабилитации подвергаются, таким

образом, не только градостроительство, добыча металлов и мореплавание, но даже и война — если эта война служит славе и укреплению Рима, а не раздорам среди римских граждан.

Характерно, что наряду со знаменитыми римскими героями-полководцами (Деции, Марии, Камиллы, Сципионы) поэт считает нужным обязательно упомянуть этрусков, назвать воинственных сабинян и марсов, лигурийцев и вольсков — словом, всех жителей Италии, полвека назад завоевавших в Союзнической войне (91—88 годы до н. э.) право считаться римскими гражданами. Восстановление разоренного войнами сельского хозяйства и консолидация всех италийских сил на почве возрождения нравов предков — такая идея вполне отвечала политическим целям Октавиана (будущего императора Августа), готовившегося к решающей борьбе с укрепившимся на Востоке последним и самым опасным соперником — Марком Антонием.

Эта концепция, таким образом, соединила в себе никогда прежде не соединявшиеся элементы: примитивистскую идеализацию «райской» жизни и восхваление достижений цивилизации, «аркадийские» мотивы счастливого сельского досуга и прославление доблести римлян и италиков, воспевание оставшихся благ «Сатурнова царства» и еще не совсем утраченных «нравов предков».

Отказавшись от «пророческого» варианта IV эклоги, поэт еще не нашел новых путей и возможностей для перенесения италийского «Сатурнова царства» в будущее. Единственным, что связывало это царство с его современниками, были «последние следы» давно ушедшей на небеса Справедливости. Говоря, что род железных людей мог жить в Италии жизнью «золотого Сатурна», Вергилий основательно разрушил каноны «родовой» версии мифа, но еще не сумел последовательно перевести изложение этого мифа в «вековую» плоскость. Это удалось ему сделать лишь гораздо позднее, в последнем и самом значительном своем произведении — «Энеиде».

В заключение можно отметить и еще одну тенденцию, которая проявилась в «Георгиках» с гораздо большей силой, чем в IV эклоге: это тенденция к «политизации» мифа, при-

способлению его к выражению тех или иных злободневных политических идей, к пропаганде лозунгов политических группировок. Литература в таких случаях прямо смыкалась с политикой, с борьбой конкретных вождей и лидеров в условиях неуклонного разрушения республиканских укладов и постепенной подготовки Империи.

3. Кто вернет «Сатурново царство»?

Политическая история последнего периода Республики — это история постоянно вспыхивавших и почти не затухавших столкновений разных группировок. На первом месте всегда стояли не «программы» и «уставы» (которых тогда, собственно, и не существовало), а личности конкретных «вождей», их цели и методы достижения этих целей. И хотя далеко не каждый из политических лидеров стремился к установлению единоличной власти, сама логика политической борьбы нередко приводила к тому, что даже убежденные «республиканцы» своей деятельностью объективно способствовали укреплению монархических тенденций.

Республиканский Рим уходил в прошлое, и вместе с ним надлежало уйти и прежней политической системе, обеспечивавшей господство староримской знати — нобилитета. К власти шли новые социальные силы — в частности, профессиональные военные, италийская муниципальная знать и высшие слои провинциального населения. Их интересам больше соответствовала формировавшаяся организация римской державы по принципу территориальной монархии. Поэтому процесс постепенной «монархизации» сознания римлян был одним из наиболее важных по своим последствиям явлений. Именно через этот процесс и прослеживается наиболее рельефно связь политики с утопией, связь надежд на возвращение «Сатурнова царства» с деятельностью выдающихся политических лидеров. «Теоретическая база» для этого в Риме к концу республиканского периода была уже подготовлена.

Идеальный правитель
и благоденствие государства

Полибий, считавший началом всемирной истории время после победы римлян над Ганнибалом, говорил о превосходстве римского государственного устройства, основанного на сочетании трех «чистых» форм: царской власти (полномочия консулов), аристократии (власть сената) и демократии (полномочия народных трибунов и собраний). Такое смешанное правление, по Полибию, делало Рим неизмеримо устойчивее перед угрозой упадка, чем классические греческие полисы, которые не смогли противостоять экспансии римлян.

Объединение множества городов, племен и народов в границах Римской державы словно бы служило подтверждением стоической идеи всемирного государства — космополиса. Весьма характерно, что Средняя Стоя не только обогатила Рим этическим учением, близким к его традиционным ценностям, но и фактически дала философское оправдание экспансии римлян.

После Полибия, пожалуй, наибольшая заслуга в этом принадлежала Панетию и Посидонию. Представители Римской Стои разработали своеобразную теорию «справедливой экспансии», в основе которой лежало утверждение, что худшим надлежит по самой природе подчиняться лучшему. Под «лучшими» при этом, конечно, подразумевались «сильнейшие», господствующее положение которых, однако, должно налагать на них определенные моральные обязательства. Если римляне не будут злоупотреблять своим господством, если в отношениях между завоевателями и покоренными будет преобладать справедливость и доброжелательность, то тогда расширение римской державы будет всем во благо и сам Рим, как выразился более поздний автор, превратится в целом мире в единственную родину для всех племен.

Лучший пример здесь дает то критическое, типично «римское» отношение к платоновскому проекту идеального государства, которое высказывает грек Полибий. Умозрительный проект Платона никогда не осуществлялся, говорил он, и сравнивать его с реальными государствами — все равно что сравнивать статую с живыми людьми. Такая позиция

позднее была поддержана Цицероном, считавшим, что, как бы ни были прекрасны идеальные конструкции греков, они слишком далеки от реальной жизни людей и их нравов. Это суждение встречается в диалоге Цицерона «О государстве» — произведении, которое, как и диалог «О законах», написано в форме «продолжения» знаменитых платоновских произведений и является одним из немногих дошедших до нас (правда, во фрагментарном виде) образцов римской политической утопии.

Цицерону как теоретику утопической мысли часто дают нелестные оценки. Суть таких оценок сводится к упрекам в банальности и излишней приземленности, в том, что он создал «незначительную работу», объединив политические теории Средней Стои с практическим опытом римского консула. В этих оценках отчетливо прослеживается знакомый изъян: попытка безоглядного использования «греческих мерок» предпринимается там, где речь идет о специфически римских явлениях.

Формально подражая Платону, Цицерон на самом деле ведет с ним серьезную полемику с позиций традиционных римских ценностей, с позиций защиты «идеального Рима». Благодаря неустанной деятельности многих поколений граждан Рим стал реальным (а не вымышленным) образцом государственного устройства, сочетающего в себе все преимущества «смешанного правления». Характеристика такого устройства и характеристика того «идеального гражданина», который смог бы вернуть Рим к такому устройству, составляли главное содержание диалога, написанного в 54–51 годах до н. э.

Пожалуй, наибольший интерес здесь вызывает загадочный образ «защитника и управителя государства», которого Цицерон называет также «неким великим гражданином и почти божественным мужем». Это указание на близость к божественным сферам оказывается совсем не случайным. В так называемом «Сновидении Сципиона», помещенном в VI книге диалога, Цицерон проводит мысль, что земные государства являются лишь приближением к вселенскому государству, основанному на принципах высшей гармонии и справедливости. Поэтому душам тех правителей, которые

вели государственные дела с рассудительностью, справедливостью, мужеством и умеренностью, надлежит направляться в те расположенные на небесах священные местопребывания бессмертных душ, где они будут наслаждаться вечным блаженством. Именно туда переселилась душа основателя Рима Ромула, и, кстати, именно с того момента (по легенде — с 716 года до н. э.) берет свое начало нынешний «великий год», двадцатая часть которого еще не прошла к середине II века до н. э.

«Идеальный Рим» с его уникальным смешанным государственным устройством мог бы существовать вечно, говорит Цицерон, если бы люди жили по установлениям и нравам отцов. Но поскольку государству грозит гибель, которая была бы равносильна гибели всего мироздания, необходимы особые меры — в частности, деятельность «ректора» или «принцепса» государства, которая мыслится как осуществление своеобразной благородной миссии, не разрушающей и не отменяющей, а лишь укрепляющей традиционные для Рима структуры «смешанного правления».

Трагедия Цицерона как политического деятеля заключалась в том, что, субъективно действуя в интересах восстановления и укрепления республики, он, как и многие «республиканцы» его времени, вынужден был прибегать к экстраординарным средствам, объективно подготавливавшим крах республиканских порядков. В этом и заложены некоторые из причин того парадокса, что именно Цицерон с его идеями авторитетного «принцепса», действующего на благо государства, с его лозунгами «согласия сословий» и «вечного Рима» создал, по сути, теоретические основы идеологии принципата. Его невольная «помощь принципату» распространилась при этом не только на политическую теорию, но и на практику.

Именно благодаря его усилиям вскоре после убийства Цезаря получил поддержку сената еще не имевший реальной власти Октавиан. Будущего правителя Империи Цицерон стремился «вскармливать» как защитника Республики перед лицом угрозы со стороны явного «тирана» — Антония. Впрочем, существуют предположения, что прославленный оратор сам надеялся выступить в роли «принцепса»,

использовав молодого Октавиана лишь как средство достижения цели.

В разное время Цицерон «примеривал» образ принцепса к различным политическим деятелям — например, к Сципиону Эмилиану, Катону Старшему, Помпею Великому. Однако его, видимо, никогда не покидало тайное и даже не всегда ясно осознаваемое желание многих описателей идеальных государств представить самого себя в роли верховного руководителя такого государства. Напомним, что греческий предшественник Цицерона — Платон — отнюдь не довольствовался одним только теоретизированием, но и пытался осуществить свой утопический проект на практике, раз за разом предпринимая поездки на Сицилию. Тем более таких попыток и стремлений следовало ожидать от Цицерона, имевшего немалый опыт политической деятельности, занимавшего в 63 году до н. э. высшую государственную должность консула и даже «спасшего государство» во время заговора Катилины, как он сам неоднократно и с нескрываемым честолюбием напоминал своим согражданам.

Плутарх, порицающий Цицерона за его склонность к непомерному самовосхвалению и самовозвеличиванию, вместе с тем отмечает, что в определенные моменты эти похвалы в какой-то мере опирались на общественное мнение. После раскрытия заговора Катилины народ на улицах приветствовал Цицерона как спасителя и вскоре первым удостоил его почетного титула «отца отечества».

Цицерон хотел казаться не только «спасителем» отечества, но и вторым его основателем, «новым Ромулом», возродившим Римское государство. Многие неосторожные высказывания Цицерона (например, в III речи против Катилины, в его поэме «О консулате») с успехом были использованы политическими противниками. Так называемая «Инвектива Саллюстия против Цицерона», например, содержит язвительные выпады против оратора, изобразившего себя чуть ли не посланцем богов, и награждает его уничтожающим прозвищем — «Ромул Арпинский», намекая на незнатное происхождение «выскочки», «нового человека» из городка Арпина.

Значение подобных выпадов становится более понятным в общем контексте распространенных в политической про-

паганде того времени обращений к теме Ромула как основателя государства. «Тоска масс по новому Ромулу, — писал исследовавший эту тему А. Альфельди, — переплеталась с восточными спекуляциями на тему возвращения золотого века, которое должно было последовать за апокалиптическими потрясениями гражданских войн»¹⁸. И хотя употреблять термин «золотой век» было бы, пожалуй, преждевременно, несомненным является то, что идеи об «отце отечества», о «новом основателе» были тесно связаны с надеждами на установление (или возвращение) эпохи благоденствия под эгидой какого-либо выдающегося политика.

И Цицерон, и его оппонент Саллюстий одинаково гневно порицают упадок нравов, одинаково призывают к согласию сословий, одинаково заботятся об общем благе и о процветании Рима. Разница между ними, казалось бы, лишь в том, что Цицерон возлагает свои надежды на деятельность некоего «умиротворителя государства», во всем подобного ему самому, а Саллюстий недвусмысленно связывает надежды на спасение Рима с личностью Юлия Цезаря.

Использование «надпартийных» и «общепатриотических» лозунгов, прикрывавших узкопартийные интересы, становится обычным явлением накануне установления принципата. Наряду с традиционно римскими представлениями в этом процессе приобретают все более заметную роль идеи, приносившие с эллинистического Востока элементы откровенно монархической идеологии. Надежды на установление грядущего благоденствия все чаще связываются теперь с деятельностью того или иного конкретного «вождя», который, придя к власти под покровительством божественных сил, выведет Рим из эпохи войн и разрухи, положит начало миру и процветанию.

От Мария до Цезаря

Первые ростки таких идей (например, в виде представлений о *felicitas* — особой «везучести», «счастливости» какого-либо полководца, оберегаемого самой Фортуной) появляются в Риме задолго до начала гражданских войн, однако как

постоянное явление римской жизни «харизматические полководцы» выступают со времен Мария и Суллы.

Именно Марию — первому из римлян — было дано прозвище «Новый Дионис», которое прежде носили многие эллинистические цари. После победы над кимврами его стали называть третьим (очевидно, после Ромула и Камилла) основателем города, связывая с ним образ «нового Ромула». Сам Марий, уверенный в покровительстве богов, постоянно обращался к оракулам и даже возил с собой «походную прорицательницу» — сирийку, изгнанную сенатом из Рима за предсказания будущего сенаторам. Взяв жену из рода Юлиев, возводивших свое происхождение к Венере, он использовал и это обстоятельство (во всяком случае, известно, что его сына называли сыном Венеры). В целом же судьба Мария убеждала, по словам Саллюстия, и союзников, и врагов, что либо ему дан божественный разум, либо он во всем следует воле богов.

Еще смелее и последовательнее действовал в этом направлении Сулла. Весьма характерен следующий эпизод: во время Союзнической войны из земли вырвалось пламя и столпом уперлось в небо — по мнению предсказателей, это означало, что доблестный муж с прекрасной и необычной внешностью придет к власти и прекратит раздоры в государстве. Сулла без колебаний отнес знамение на свой счет.

Вера в свою «везучесть» дошла до того, что с конца 82 года до н. э. Сулла официально стал носить в Риме прозвище «Счастливый» (*Felix*), а на греческом Востоке называться «Любимцем Афродиты». По свидетельству Аппиана, Дельфийский оракул предсказал ему, что Афродита, давшая великую силу роду Энея, приведет его к власти. Эта богиня — прародительница римлян, как показывают источники, не считалась единственной покровительницей Суллы. В подобной же роли выступали, например, Аполлон, Диана, какая-то каппадокийская богиня, — словом, многие божеества участвовали в обеспечении его «счастья».

Роль Афродиты интересна тем, что в ее почитании Суллой, судя по всему, преобладали не римские, а переднеазиатские мотивы, связанные с утопическими мечтаниями о счастливой «солнечной» эпохе. Очень важное подтверждение этому

дают монеты 82 года до н. э., на аверсе которых изображена голова Венеры, а на реверсе — в подражание египетским образцам — два рога изобилия, символизирующие наступление благоденствия.

Заслуживает внимания и то, что Сулла, носивший также прозвище «Благополучный» (Faustus), дал родившимся у него в 86 году до н. э. близнецам — мальчику и девочке — подобные же прозвища, назвав их Faustus и Fausta. Сами эти имена должны были символизировать перешедшую к детям от отца «благодать» Именно в честь такого «благодатного счастья» — Fausta Felicitas — впоследствии собирался построить храм Юлий Цезарь, а во времена ранней Империи этот культ стал отправляться вместе с культом Венеры Победительницы.

Однако вполне возможно, что данный факт имеет и более глубокий смысл. Дело в том, что римляне, как и многие другие народы, придавали рождению близнецов сакральное значение, рассматривая их и их родителей (одним из которых иногда считалось божество) как носителей сверхъестественной плодородной силы. Древнейшие индоевропейские традиции почитания близнецов нашли наиболее яркое проявление в Риме через поклонение основателям города Ромулу и Рему, отцом которых, по разным версиям, считались Марс, Эней или дух домашнего очага Лар. Немаловажно и то, что имя пастуха, нашедшего, по легенде, Ромула и Рема на берегу Тибра, было Фаустил: это также является косвенным свидетельством, что Фауст и Фауста должны были ассоциироваться не только с благоденствием, но и с божественными близнецами — основателями Рима.

Кстати, данный случай, как мы вскоре увидим на примере Антония и Клеопатры, был отнюдь не единственным в политической практике I века до н. э. Аналогии ему можно обнаружить и во времена Империи, когда рождение близнецов в императорском доме, судя по их изображениям на геммах, прямо связывали с идеей «золотого века»¹⁹.

Нужно отметить, что во времена Суллы далеко не все граждане относились с одинаковым почтением к памяти первого римского царя: для многих он олицетворял беззаконие и тираническое единовластие, и его образ даже использо-

вался в антисулланской пропаганде. Так, в приводимой Саллюстием речи консула Лепида к римскому народу Сулла обвиняется в том, что провозглашенные им мир и согласие есть не что иное, как рабство при тирании: он лишил римлян права подчиняться одним только законам и стал как бы «горе-Ромулом» или «Ромулом навыворот».

Это саркастическое определение вместе с известным определением Цицерона как «Ромула Арпинского» показывает, что претенденты на роль «новых основателей» сталкивались подчас с серьезной оппозицией. Тем не менее данная тенденция неуклонно продолжала развиваться, и следующая «сильная личность» — Помпей, принявший в подражание Александру Македонскому прозвище «Великий», не оставил ее без внимания. В 67 году до н. э., когда Помпей добивался экстраординарных полномочий для борьбы с пиратами, один из консулов заметил, что, если он хочет подражать Ромулу, ему не избежать участи последнего. За эти слова, впрочем, консул едва не был растерзан толпой прямо в народном собрании. А спустя пять лет, в год возвращения Помпея из победоносных восточных походов, были выпущены денарии с изображениями Ромула, кадуцея (жезла Меркурия, символизирующего наступление счастливой эпохи), а также Сивиллы, предсказавшей грядущие перемены в своих пророчествах.

История небывалого возвышения и трагического конца Гая Юлия Цезаря содержит столько материалов по интересующей нас теме, что мы вынуждены будем упомянуть лишь наиболее важные факты. Именно эта история особенно ясно показывает, что близкие к монархизму настроения (правда, стихийные и далеко не последовательные) не были искусственно культивированы на римской почве, но нередко «прорастали снизу». Эти идеи опирались, как заметил еще Плутарх, на надежды римлян, что только единоличная власть выдающегося человека спасет государство от гражданских раздоров.

Характерно, что именно в эти годы наблюдается активная «реабилитация» Ромула, образ которого даже в произведениях Цицерона эволюционирует от «тирана» к мудрому руководителю, заложившему основы будущего величия

и процветания Рима. Эти представления, дополняемые восточно-эллинистическими влияниями, навевавшими образ царя как гаранта космического порядка и справедливости, получили подкрепление тогда, когда Цезарь, подобно Ромулу, пал от рук заговорщиков-сенаторов, чтобы затем быть вознесенным на небо. Целый ряд эпизодов политической биографии Цезаря свидетельствует о том, что он неоднократно пытался проверить степень готовности римского общественного мнения к восприятию образа «доброего царя».

Уже в начале своей карьеры Цезарь сделал очень важное публичное заявление на похоронах своей тетки, жены Мария Юлии: ее род восходит по матери к царям, а по отцу — к бессмертным богам, потому что род Юлиев происходит от Венеры. Впоследствии Цезарь всеми средствами пропагандировал эту мысль, отдавая особые почести прародителю рода Юлиев Энею и сделав Венеру главной своей покровительницей.

В Эфесской надписи 48 года до н. э. он назван богом, происходящим от Ареса и Афродиты, — Эпифаном и Сотером; другие надписи, появившиеся на греческом Востоке после битвы при Фарсале, повторяют эти эпитеты и добавляют к ним новые: Еввергет, Спаситель всех эллинов и т. д. Построив в Риме храм Венеры Прародительницы, Цезарь сидя принимал перед этим храмом сенаторов. В то же время его портреты на монетах стали чеканиться вместе с изображениями Венеры.

Очень важен тот факт, что почитание Венеры Прародительницы приобретало все более «расширенный» характер, впитывая в себя утопические представления, связанные не только с Афродитой и Сирийской богиней (Атаргатис), но и с Исидой, культ которой получил уже широкое распространение в греко-римском мире.

Египетская царица Клеопатра, считавшая себя и новой Афродитой, и новой Исидой, в 47 году до н. э. родила Цезарю сына, объявленного «сыном Исиды», и два последних года жизни Цезаря находилась в Риме. Это обстоятельство, по-видимому, тоже косвенно могло повлиять на характер символики, изображавшей на монетах того времени наступление эпохи благоденствия. Помимо изображений рога

изобилия в эти годы широко распространяются такие элементы египетского символизма, как изображения божественного младенца, отождествлявшегося с божеством Эоном.

На денариях 45–44 годов до н. э. появляются и другие недвусмысленные символы счастливой эпохи, наступающей под эгидой сильного, но милосердного правителя всего мира: на фоне глобуса помещались, например, рог изобилия между скипетром и рулем или жезл Меркурия, фасции, топор и рукопожатие. В прежние десятилетия все эти символы относились к общенациональным божествам — например, к Гению или Фортуне римского народа, но теперь они переносились на Цезаря как божественного космократора, «Юпитера Юлия».

Изображения головы Сивиллы, чеканившиеся на некоторых из этих монет, напоминают нам, что квиндецемвир Луций Аврелий Котта собирался внести в сенате накануне выступления Цезаря против парфян предложение о провозглашении его царем, поскольку «Сивиллины книги» предсказали, что парфян может победить только царь. Видимо, это пророчество не было поддельным, и Цезарь, добываясь «ранга» Александра Македонского и диадохов, хотел использовать его в интересах завоевательной политики на Востоке.

Именно это намерение Цезаря, все более отрывавшегося от традиций гражданской общины, стало последней каплей в чаше терпения заговорщиков-«республиканцев», предпринявших отчаянную попытку путем убийства диктатора и будущего царя «восстановить республику». Однако события, последовавшие за мартовскими идами 44 года до н. э., показали, что диктатура Цезаря сделала фактически необратимым процесс движения к территориальной монархии. Весь вопрос заключался теперь лишь в том, какие именно темпы и особенности приобретет этот процесс в последующие годы, кто именно из оставшихся «вождей» станет правителем огромной державы и насколько осмотрительно он, учитывая опыт Цезаря, будет продолжать дело своего посмертно обожествленного предшественника.

Заключительный этап эпохи гражданских войн, главным содержанием которого стали борьба и соперничество двух виднейших цезарианцев — Антония и Октавиана, — стал

периодом окончательной выработки и противоборства двух различных пропагандистских концепций эпохи благоденствия.

Антоний и Октавиан

Даже вожди «республиканцев» в этот период вынуждены были «в духе времени» использовать такие средства привлечения солдат на свою сторону, которые отнюдь не способствовали возрождению прежних устоев. Брут, например, поместил свое изображение не только на геммах, но и, следуя за цезарианцами, на монетах, а портрет Кассия на хранящейся в Мюнхене гемме выполнен в окружении уже известных нам символов: жезла Меркурия, атрибутов Юпитера и звезды, сулящей обожествление. Эти свидетельства дополняются рассказом Горация о том, что во время его службы у «республиканцев» льстецы называли Брута «солнцем Азии», привыкшим низвергать царей, а его спутников — «спасительными звездами».

Не являлся исключением и Секст Помпей, обосновавшийся в эти годы на Сицилии. Монеты, которые при нем чеканились, содержали морские символы, указывающие на то, что Секст — приемный сын самого Нептуна. Именно Нептун, согласно теории современника этих событий неопифагорейца Нигидия Фигула, должен был править в веке, следующем за веком Юпитера. «Нептунов вождь», как его называл Гораций, одевался в лазоревую одежду, напоминающую цвет моря, и приносил морской стихии в жертву не только лошадей, но даже людей. Впоследствии Октавиану тоже пришлось совершать жертвоприношения и возлияния «тихим ветрам, покровителю Нептуну, спокойному морю», чтобы они помогли ему в борьбе с флотом Секста Помпея.

Не удивительно в этих условиях, что наиболее откровенный монархический оттенок символика «спасителя» приобрела в пропаганде самого видного и влиятельного из цезарианцев — Марка Антония. Еще при жизни Цезаря он пытался водрузить на его голову царскую корону, а после гибели диктатора приложил все усилия, чтобы официально приобщить

его к богам. Не случайно Цицерон увидел именно в Антонии, а не в наследнике Цезаря Октавиане смертельную угрозу для республики. Эволюцию Антония как политического деятеля в эти годы определяют термином «квазиэллинистический монарх». Прослеживаемая в пропаганде Антония концепция грядущей счастливой эпохи со временем тоже приобретала, как мы убедимся, все более ярко выраженный восточный оттенок.

Возводя свой род к Гераклу и пытаясь подчеркнуть это даже своей одеждой, этот далеко не первый в Риме «новый Геракл» активно ищет дополнительные идеологические средства, которые дали бы ему преимущества по сравнению с Октавианом, считавшимся «сыном божественного» после обожествления Цезаря. На монетах, чеканившихся в 43–41 годах до н. э., наряду с кадуцеем, рогом изобилия и другими символами блаженной эпохи все чаще появляются изображения Антония как Солнца — властителя этой эпохи, а рядом с ним — божественного Эона, олицетворяющего собой грядущий мировой период счастья.

В 41 году до н. э. вступивший в Эфес Антоний, подобно многим эллинистическим монархам, благосклонно принимает титул Диониса — Подателя радостей, Источника милосердия. Нуждавшаяся в союзе с ним Клеопатра вскоре мастерски использовала эту его слабость: их встреча в Тарсе неожиданно превратилась в своеобразное политико-театральное действие, при котором Антоний стал не только называться Дионисом, но и изображать его, как бы вступая в «священный брак» с Афродитой-Клеопатрой, явившейся к нему «на благо Азии». Сумев навязать Антонию восточно-эллинистические формы почитания и обожествления монархов, Клеопатра одержала над ним первую дипломатическую победу. Вторым важным шагом, соединившим вместе любовь и политику, стало то, что рожденные от Антония в 40 году до н. э. близнецы через четыре года получили сакральные имена Александр Гелиос и Клеопатра Селена.

Подобно детям «Счастливого» Суллы Фаусту и Фаусте, близнецы, родившиеся от Антония, стали символами того счастья, которое приносили с собой их родители. Астраль-

ный характер их имен в соответствии с существовавшими в птолемеевском Египте традициями должен был, вероятно, указывать на космический характер и вечность власти.

В 40 году до н. э. не только на монетах, но и на камнях с изображениями Антония помещаются откровенные символы грядущего счастья — кадуцей и рог изобилия, и это заставляет снова вспомнить о пророчестве IV эклоги Вергилия. Нарочитая неясность этого пророчества, как мы видели, вполне допускала, что, помимо других вариантов, его могли отнести не только к ожидавшемуся ребенку Антония от Октавии, но и к уже родившемуся сыну от Клеопатры. Тот восточно-эллинистический «мессианский» дух, которым пропитана концепция эклоги, позволяет предполагать также, что в качестве «образца» Вергилий использовал ходившие тогда по рукам «Сивиллины оракулы», авторами многих из которых были проживавшие в Александрии иудеи.

Авторитет и влияние Антония в 40 году до н. э. еще были намного выше, чем влияние Октавиана, и поэтому связаный с обеими «партиями» Вергилий вполне мог, следуя восточному оракулу, сознательно предоставить «новому Дионису» повод считать, что начало возвращения «Сатурнова царства» ознаменовано рождением именно его ребенка. Данное впоследствии этому ребенку «солнечное» имя как бы перекликалось с указанием эклоги на то, что «правит уже Аполлон».

Антоний и Клеопатра вполне могли использовать оракулы и пророческую литературу в пропагандистских целях. Один из таких приписанных Сивилле оракулов, изображавший мечь Азии Риму, уже упоминался выше. Заключительная его часть показывает, что эта мечь должна была совершиться под предводительством «госпожи», которая накажет некую олицетворяющую Рим «деву» (может быть, «соперницу» Клеопатры Октавию?). После этого повсюду — и в Азии, и в Европе — наступит всеобщее счастье. Люди и звери будут наслаждаться благотворным эфиром, потому что со звездного неба спустятся справедливость и благозаконие, а вместе с ними — согласие, любовь, вера и дружба с чужестранцами. Далеко от человека уйдут тогда бедность, принуждение, беззаконие, порицание, зависть, гнев, безрассудство, убийство,

пагубный раздор, жестокая вражда, ночной грабеж и вообще всякое зло.

Это пророчество, в котором применен классический прием всех утопистов — удаление из реальности многочисленных «минусов» и помещение на их место одних только «плюсов», — появилось, по мнению В. Тарна, около 33 года до н. э. и отражало надежду, что Клеопатре удастся поднять и возглавить восстание Азии против Рима, чтобы после победы и отмщения установить царство всеобщего мира и согласия²⁰.

Дошедшие сведения не позволяют с уверенностью говорить, что подобная пророческая деятельность непосредственно направлялась со стороны Клеопатры или тем более Антония, однако некоторые косвенные данные заслуживают внимания. С одной стороны, Антоний, например, держал в своей свите египетского прорицателя, а с другой — маги и астрологи (большая часть которых, вероятно, сочувствовала противникам Октавиана) были изгнаны из Рима в 33 году до н. э., накануне окончательного разрыва между Октавианом и Марком Антонием. В это время между Римом и Александрией велась своеобразная «война оракулов», и поэтому среди тех пророческих книг, которые позднее уничтожили по приказу Октавиана Августа, наверняка были книги, содержавшие пропаганду Антония.

В последние годы жизни и правления Антоний и Клеопатра, провозгласив начало «новой эры», стремятся превзойти своим величием и божественностью всех эллинистических правителей. «Царица царей» Клеопатра называется не только Афродитой, но и «новой Исидой», а Антоний-Дионис, как ее супруг, величается также Осирисом. Дети Клеопатры и сама она получают в подарок огромные территории, которые частью уже были римскими провинциями (Кирена, Кипр и Сирия), а частью никогда не принадлежали ни египтянам, ни римлянам. Сделав столь щедрые «александрийские дарения», Антоний тем самым бросил открытый вызов власти римского народа и сената, в очередной раз показав, что общественное мнение римлян ценится им гораздо меньше, чем поддержка эллинистических монархов и их подданных.

Этот выбор, сделанный им под давлением обстоятельств, нашел отражение в пропагандистской символике, направленной против него самого. Дело в том, что избранная им роль «нового Диониса», рассчитанная на высокую популярность вакхического культа на Востоке, вызывала отрицательную реакцию у большинства римлян. Она вызывала у них скорее настороженно-ироничное отношение (Антоний, как известно, считался пьяницей), чем благоговение перед триумвиром, оказавшимся в зависимости от Клеопатры.

Гибель Юлия Цезаря, судя по всему, не стала уроком для его ближайшего сподвижника, который сделался преемником наиболее неудачных и одиозных черт политики диктатора. Это и плохо скрываемое пренебрежение к традициям и общественному мнению римлян, и ускоренная «монархизация» государственного строя, и даже связь с той же «роковой» женщиной, властолюбивой египетской царицей Клеопатрой. Представив в еще более утрированном, «ориентализированном» виде эти черты политики Цезаря, Антоний своей судьбой еще раз доказал, что Рим «отторгает» все попытки организовать его по принципу эллинистической монархии.

Однако в реформаторской деятельности Юлия Цезаря были и такие черты, которые отвечали назревшим потребностям общества, обеспечили ему посмертно авторитет величайшего государственного деятеля и даже официальное обожествление. Именно эта сторона политики Цезаря и была впоследствии развита другим его преемником — Октавианом, сумевшим найти то самое компромиссное, приемлемое для большинства римлян решение, которое получило выражение в системе принципата.

Разумеется, Октавиану также пришлось действовать методом проб и ошибок. Однако его отличие от Антония заключалось в том, что он вовремя умел признавать свои ошибки, трезво рассчитывая свои действия на несколько ходов вперед и реально оценивая изменяющиеся соотношения сил. В начальный период своей политической деятельности он, например, вынужден был ориентироваться на поддержку Цицерона, увидевшего в нем защитника государства от тирании Антония. По словам Цицерона, Октавиан

«посвятил себя делу, которое является самым благодарным для сената, для народа, для всей Италии, для богов и людей».

Вскоре, однако, вожди цезарианцев заключили союз — второй триумvirат, и Октавиан надолго отходит от идеального образа «защитника республики», который создал для него Цицерон, заплативший смертью за свои речи. В эти годы Октавиан предпринимает шаги к собственному обожевлению, во многом сходные с теми, которые были сделаны Антонием. Если последний считал себя воплотившимся Дионисом, то Октавиан стал усиленно пропагандировать идею о том, что он является не только приемным сыном божественного Цезаря, но и сыном Аполлона — божества, которому надлежит царствовать в грядущей счастливой эпохе.

По легенде, передаваемой Асклепиадом Мендетским, Октавиан родился через девять месяцев после того, как Атию, уснувшую в храме Аполлона, посетил сам бог в образе змея. Узнав о часе рождения Октавиана, Нигидий Фигул объявил о рождении повелителя всего круга земель, и это предсказание, наряду с многочисленными знаменами, получило подтверждение в устах астролога Феогена. Впоследствии Октавиан, уверовав в свою судьбу, обнародовал свой гороскоп. На монетах и геммах вместе с изображениями Фортуны и рога изобилия помещался счастливый знак созвездия Козерога, под которым, как считалось, он появился на свет.

Пропаганда Октавиана неустанно напоминала о покровительстве солнечного божества. Рассказывали, например, что, еще когда он направлялся в Рим из Аполлонии, солнце над его головой засияло радугой, словно бы возложив корону на голову великого мужа. Аполлон считался божеством, обеспечившим победу Октавиана и при Филиппах, и в морском сражении при Акции, во время которого, как позднее гласила «политическая мифология» Империи, этот бог сам руководил битвой. Антоний в своей пропаганде стремился обратить «аполлинизм» Октавиана против него самого, используя, например, слухи о «пире двенадцати богов», на котором Октавиан изображал Аполлона. В народе, страдавшем от голода и нужды, уже на следующий день стали вос-

клицать, что боги сожрали весь хлеб и что наследник Цезаря — действительно Аполлон, но Аполлон Мучитель.

Октавиан вовремя и верно оценил опасность негативной реакции римлян на попытки прижизненного обожествления и, хотя его неоднократно пытались отождествить не только с Аполлоном, но и с Ромулом-Квирином, Меркурием, Юпитером и другими богами, такое отождествление не приобрело откровенно официальный характер. До 27 года до н. э. на монетах Октавиана еще прослеживалась оказавшаяся не совсем популярной тенденция к прижизненному обожествлению его через отождествление с Аполлоном («греческий период»), но затем начинается «латинский период», когда он начинает идти к этой цели более осторожными методами (например, через почитание гения Августа вместе с Ларами — духами-покровителями всех сфер римской жизни)²¹.

Сходную эволюцию, видимо, претерпевает и образ той счастливой эпохи, которая должна была наступить в его правление. Если, согласно комментарию Сервия, в 40 году до н. э. под Аполлоном IV эклоги Вергилия могли подразумевать в качестве божественного покровителя Октавиана, то впоследствии образ «Сатурнова царства», возвращаемого с окончанием гражданских войн, все более наполняется содержанием традиционных римско-италийских преданий.

Именно эта тенденция, получившая наиболее полное отражение в «Энеиде», прослеживается во второй книге «Георгик» Вергилия, писавшихся по заказу Мecenата. В отличие от IV эклоги, пропитанной духом восточных пророчеств, «Георгики» насыщены римско-италийским патриотизмом. Это чувство, как верно рассчитал Октавиан, должно было помочь ему объединить силы Рима и Италии в борьбе против царицы Клеопатры, «одурманившей зельями» Антония.

Пророчеству восточных сивиллистов о «госпоже», которая накажет Рим и установит затем царство всеобщего счастья, была противопоставлена вергилиевская «похвала Италии» — «Сатурновой земле». После избавления с помощью Октавиана от гражданских раздоров она должна была стать более благодатным местом, чем даже утопический остров

Панхайя. «Восточной» версии счастливой эпохи противопоставлялась версия «римско-италийская».

Пропагандистская борьба за умы и сердца римских граждан была блестяще выиграна Октавианом, стремившимся не только учитывать, но и, насколько было возможно, формировать общественное мнение римлян. Тот самый Гораций, который при Филиппах выступал в рядах республиканцев против Октавиана, с восторгом приветствовал победу последнего над Клеопатрой (а значит, и над Антонием, о котором уже предпочитали не вспоминать). В своем безумии царица, по его словам, готовила разрушение Капитолия и гибель Империи, не имея предела своим надеждам.

Нависшая над римскими гражданами угроза восточной деспотии и рабства, от которой они, как казалось, были чудом спасены лишь благодаря посланному самими богами Октавиану, делала правление наследника Цезаря не только терпимым, но и желанным даже для тех, кто имел когда-то республиканские симпатии. Октавиан, в свою очередь, демонстративно возвращается к тому образу «защитника республики», принцепса или руководителя государства, который был создан утопическим воображением Цицерона. Он обещает восстановить республику, заботится о благочестии и чистоте нравов, стремясь приблизить их к «нравам предков», и укрепляет авторитет сената.

Формировавшийся в эти годы режим принципата в своем идеальном выражении стал как бы «осуществленной утопией», в которой воплотились многолетние мечтания нескольких поколений римлян — мечтания о прекращении гражданских раздоров и установлении мира, о возвращении благ «Сатурнова царства» и «нравов предков», о «новом основателе» и возрождении Рима для вечной жизни. Распространившись в эпоху острейшего кризиса, утопические мечты, казалось, нашли свое осуществление. Но, как это нередко бывало в истории, движение масс, воодушевляемых утопическими идеями, привело в конечном итоге к установлению авторитарного режима, не оставившего места даже для прежних демократических институтов.

Вместо заключения

Окончание многолетних гражданских войн и установление Империи можно считать важнейшим рубежом в истории Древнего Рима. Однако данный рубеж лишь условно делит на две части развитие единого процесса, который может быть правильно понят лишь при условии учета его единства. Все те важнейшие тенденции переосмысления мифа о «Сатурновом царстве», которые мы проследили на «республиканском» материале, получили свое логическое завершение только во времена ранней Империи. Поэтому, подойдя к условному «срединному» рубежу, мы не будем пока делать окончательных выводов, а выскажем лишь ряд замечаний по наиболее важным из затронутых вопросов.

Главный из этих вопросов — *действительно ли Рим «не знал утопий», или же правильнее будет сказать, что римская утопия не знала еще серьезного исследования?* Да, некоторые особенности развития римской гражданской общины обусловили относительную неразвитость политической утопии, которая содержала в себе проекты идеального государственного устройства. «Идеальным государством» считался, как правило, сам Рим, убедительно доказавший свое превосходство победами над другими народами. Поэтому мысли большинства римских философов и публицистов в эпоху кризиса гражданской общины были заняты вопросом о том,

как «вылечить» Рим, как, преодолев упадок нравов, вернуть ему государственное устройство, созданное усилиями многих поколений предков.

При этом образ «идеального Рима» испытывал эволюцию: если прежде это была сплоченная и самодостаточная община граждан, ограниченная «полисными» рамками, то к концу Республики «идеальный Рим» стал ближе к образу «мирового государства», объединившего множество народов для их собственного блага. Кроме того, из трех элементов, составляющих структуру смешанного устройства «идеального Рима» — демократии, аристократии и монархии, — все более важная роль начинает придаваться последнему. Именно идеальный государственный деятель, вождь и правитель, действующий согласно воле богов, способен возродить Рим для вечной жизни, и именно от его качеств зависит во многом судьба государства.

Римская *политическая утопия* получила развитие тогда, когда несовершенство и непрочность «полисных» государств были уже почти для всех очевидны и проекты «идеальных полисов», волновавшие умы греческих философов V—IV веков до н. э., уже утратили актуальность. Учитывая это, тезис об относительной неразвитости политической утопии в Риме можно было бы сформулировать несколько иначе: на место множества «идеальных полисов» постепенно приходит величественная идеальная мировая держава во главе с идеальным правителем.

Если венец первенства в сфере античной политической утопии следовало бы присудить, без сомнения, Платону, который жил в классический период истории Греции, то в сфере *литературной утопии* первенство, на наш взгляд, может быть отдано Ямбулу, талантливо описавшему путешествие на счастливый «Солнечный остров» в эпоху эллинизма.

В Риме литературная утопия, как и политическая, получила широкое распространение сравнительно поздно, во II—I веках до н. э., и ее содержание оказалось довольно тесно связанным с реалиями римской общественно-политической жизни. Обличение распространившихся пороков, осуждение «упадка нравов» заставляли искать тот образец, который можно было бы противопоставить существующей

реальности, и большую помощь в этом оказала греческая литературная традиция. Опираясь на нее, римские писатели и поэты начинают противопоставлять развращенный Рим «добрым дикарям» — варварам, которые сохранили в своей среде мужество, сплоченность и чистоту нравов.

Другим вариантом была идеализация некой абстрактной счастливой страны, в которой, как в Аркадии, течет идиллически простая, мирная жизнь на лоне природы. Увлечение «примитивизмом», однако, не было последовательным. Под влиянием ряда философских учений распространялось скептическое отношение к «райской» первобытной жизни. Идеальное общественное состояние все чаще относили ко времени на заре цивилизованной истории, когда люди уже обрели навыки культурной жизни, но еще не были развращены роскошью и пороками городской цивилизации.

Сходной переработке в *религиозно-мифологической сфере* подверглись и предания о «Сатурновом царстве». В Риме они приобретали ярко выраженную патриотическую и актуально-эсхатологическую направленность. Если продолжить уже начатую нами схему «высших достижений» в каждой сфере античной утопической мысли, в окончательном виде она, пожалуй, могла бы выглядеть следующим образом: политическая утопия — творчество Платона (классический период); литературная утопия — роман Ямбула (эллинистический период); религиозно-мифологическая утопия — пророчество IV эклоги Вергилия (римский период). Эта схема, носящая, конечно, условный характер, тем не менее позволяет акцентировать внимание на том, что в римский период утопия вовсе не исчезает, а лишь как бы перемещается постепенно из одной сферы в другую. Именно в сфере религиозно-мифологических идей можно обнаружить тот оригинальный вклад, который был внесен на римском этапе развития античной социальной утопии.

В Риме получает распространение циклическо-линейная концепция исторического времени. Согласно ей, отдельные циклы — секулюмы (трактовавшиеся сначала как рождающиеся и вымирающие человеческие поколения, а впоследствии — как века) были изначально подчинены единой высшей задаче — росту и укреплению могущества Рима как

своеобразного «богоизбранного» государства, предназначенного стать мировой державой. Отражая реальные победы римского оружия, эта концепция приобретает актуально-эсхатологическую окраску в эпоху кризиса, когда она испытала на себе сильное влияние не только этрусских, но и восточно-эллинистических эсхатологических и мессианских учений.

Утопические мечтания, распространившиеся в это время, по сути, были попытками ответить на один и тот же, волновавший всех, вопрос: можно ли избежать гибели Рима, и если нет, то где искать спасения в этом мире? Одни авторы уносились в своем воображении в счастливую Аркадию или к удаленным от Рима варварским народам, другие видели спасение только в бегстве на лежащие в Океане «острова блаженных». Однако наиболее оптимистичные, как это впервые возвестила IV эклога Вергилия, обнаружили возможность надеяться, что наступающий «конец времен» не только не станет концом Рима, не только не прервет цепочку поколений, но и, напротив, вернет их к счастливому «Сатурнову царству».

В политической пропаганде эта мысль дополняется указанием на то, что возратить римлянам мир и «Сатурново царство» сможет только избранный, предназначенный самими богами для этого вождь, удачи и победы которого предсказаны еще до его рождения. И если прежде рядовой член римской гражданской общины, посвящая себя служению «общественной пользе», добровольно уступал для этого значительную часть своей индивидуальной свободы, то теперь, когда начинается эволюция от гражданина к подданному, возрастающая несвобода сочетается с таким положением, когда вместо добровольности от римлян требуется только покорность.

Именно эти перемены, по-видимому, во многом способствовали возникновению надежд на заранее предопределенные грандиозные космические перемены, на вмешательство божественных сил «извне», на чудесное преобразование общества и самой природы благодаря явлению «Спасителя», выступающего против темных сил зла.

Первые утопии возникали в результате рационализации мифов. Мифы, дошедшие до нас в изложении античных

авторов, были большей частью «вторичными», а не «архаическими» мифами. В особенности это можно сказать о мифах, объяснявших переход человечества от первобытного благоденствия к более несчастному современному состоянию. Повествования о «золотом веке» часто не являлись мифами в собственном смысле, хотя они в то же время еще не являлись и «каноническими утопиями».

Самые ранние греческие и римские предания о счастливых временах правления Сатурна или Кроноса были еще очень близки к «архаическим» мифам, наполнены религиозным смыслом, почти не содержали критики пороков современности. Понадобились многие десятилетия и даже столетия постепенной рационалистической переработки этих преданий, прежде чем под мифологической оболочкой стало преобладать социально-утопическое содержание. Развитие этих процессов в Риме происходило весьма активно, но еще не было окончательно завершено в республиканский период.

Одним из главных препятствий для утопической актуализации мифа была его изначальная обращенность в прошлое, опиравшаяся на заложенную в самом «полисном» патриархальном мировосприятии идеализацию ушедших времен. Современным людям испорченного «железного рода» оставалось только сожалеть, что им выпало родиться не в том «золотом роде», который счастливо жил при Кроносе и превратился потом в «благостных демонов». Их собственному «худшему» роду, согласно гесиодовской версии, предстояло лишь окончательно погрязнуть в пороках и погибнуть.

Позднейшие античные интерпретаторы мифа как бы приближали «золотых» людей к «железным», снимая существовавшие между ними непроходимые барьеры. Настоящим «прорывом вперед» стал момент, когда переход к «Сатурнову царству» перестал связываться с предварительным уничтожением «железного рода» и потому предоставлял «железным» людям самый широкий простор для утопических *ожиданий наступления «золотой» эпохи в ближайшем будущем*. Вместе с тем это был лишь первый шаг, еще не до конца освободивший принципиально новую интерпретацию мифа от прежнего «родового» содержания.

В результате такой трансформации прежних воззрений история все чаще стала представляться не как смена «родов», а как смена «веков». Эта заметная перемена в восприятии исторического времени вполне согласовывалась с уже наметившимся переходом от «полисной» идеологии (переносившей идеал в патриархальное прошлое) к различным концепциям, позволявшим идеализировать настоящее и будущее. Глобальные изменения в сфере идей развивались параллельно с изменениями в реальной жизни. Перенесение идеала в будущее определялось, в частности, выходом на авансцену истории тех социальных слоев, которые связывали свои надежды и идеалы не с полисным равенством прав граждан, не с первобытной общностью имуществ, а с благами, которые мог предоставить обоготворяемый правитель мировой державы или же какой-то иной посланный богами «Спаситель».

Установление Империи, однако, еще не означало полной и окончательной отмены всех тех патриархальных структур, на основе которых выросла античная цивилизация. Более того, можно считать, что новые порядки способствовали реализации последних возможностей, которые были заложены в этих структурах, и только их исчерпание привело античное общество к окончательному разложению и упадку. Точно так же никогда не «исчезал бесповоротно» идеал, перенесенный в прошлое. Напротив, он сосуществовал с идеализацией будущего, причем не только в «полисной» идеологии, сохранявшей определенное влияние и во времена принципата, но даже и в идеологии христианства, несущего в себе идеи «утраченного рая» и возвращения к райскому существованию с приходом «тысячелетнего царства».

Освещению этой сложной и почти не изученной истории утопических идей с момента прихода к власти Августа и посвящена вторая часть книги.

Времена Империи

Часть вторая



Вместо введения

Та волна утопических мечтаний, которая стремительно нарастала по мере приближения краха республиканских порядков, отнюдь не исчезла бесследно с приходом к власти Октавиана Августа. Напротив, она лишь разделилась на несколько разных потоков, отражающих в себе неоднозначное отношение представителей различных слоев к произошедшим переменам. Слишком значительны были эти перемены, чтобы можно было всерьез и надолго поверить в распространенный политический миф, будто произошло лишь восстановление «первоначальной и старинной формы государства».

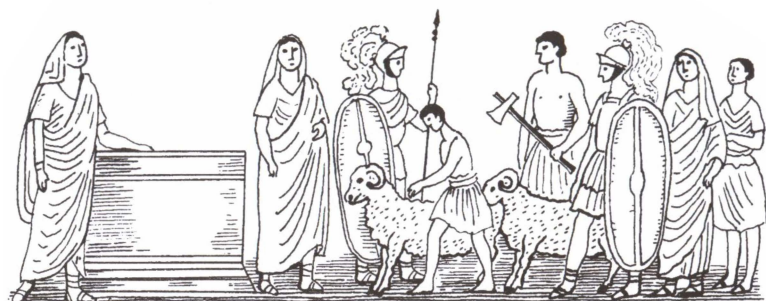
Система раннего принципата (начала Империи) являла собой сложное переплетение новаций и традиций, монархических и республиканских элементов, первые из которых со временем все более явно выходили на передний план, подготавливая почву для установления действительно единовластной, монархическо-бюрократической системы. В сфере общественно-политических идей это находило проявление, в частности, в том, что официальная, «государственная» идеология предпринимала попытки подчинить своему влиянию всех без исключения граждан и неграждан государства, которые становились постепенно подданными.

Власть все чаще начинает применять и политику репрессий в отношении идеологов оппозиции. И хотя претензии на идеологическую монополию никогда не были столь последовательно и жестко реализованы, как, скажем, в тоталитарных государствах Новейшего времени, эта сравнительно «мягкая» авторитарная тенденция все же налагала определенный отпечаток на процессы утопического творчества. Она вызывала и более или менее ясно выраженную ответную реакцию — приятие или неприятие официальной системы ценностей и представлений об уже осуществленной императорами утопии «золотого века».

С учетом этого было бы полезно отделять идеи, развивавшиеся в официальном и близком к нему официозном руслах, от тех идей, которые по разным причинам не согласовывались или шли вразрез с этими направлениями. Разумеется, такое деление во многом условно. У одного и того же автора на разных этапах его творчества можно обнаружить совершенно различное отношение к официальной идеологии. Многообразие реальной действительности никогда целиком не укладывается в «прокрустово ложе» схемы — такие схемы используются лишь как инструмент, позволяющий более четко выявить главное.

Начав с 30 года до н. э., когда Октавиан, устранив Антония, стал фактическим правителем всей Римской державы, мы закончим концом V века, когда пала Западная Римская империя. Надо отметить, что основной и наиболее интересный материал приходится на период до конца I века н. э., когда сознание римского общества еще в значительной мере определялось исконно римской системой ценностей. Что же касается последующих периодов истории Империи, характеризующихся широким распространением не только космополитических «надполисных» концепций, но и совершенно «неполисной» идеологии христианства, то здесь мы остановимся лишь на наиболее характерных тенденциях развития утопических идей.

Глава I «Римский мир» и «золотой век»



В истории нередко встречаются так называемые «официальные утопии». Они использовали популярные утопические идеалы в интересах правящей элиты и возводили эти интересы в ранг национальных чаяний и целей. Э. Я. Баталов определяет «официальную утопию» как «совокупность социально-утопических идей, лозунгов, проектов программ, провозглашаемых официальной инстанцией (в лице государства, партии или какого-либо института) в качестве национальных идеалов и целей и обычно фиксируемых в соответствующих документах, включая конституционные акты»²².

Возникает вопрос: приложимо ли это определение, сделанное на основе фактов новой и новейшей истории, к более ранним периодам и нельзя ли обнаружить важнейшие элементы «официальной утопии», например, в идеологии и пропаганде раннего принципата? Ответ на этот вопрос мы попытаемся найти, проанализировав данные тех источников, которые отражают не только официальную «самооценку» принципата, но и те общественные идеалы, на которых она основывалась.

1. «Восстановленная республика»

Чтобы лучше понять, как соотносились при Октавиане Августе традиции и новации, республиканские и монархические институты, элементы «полиса» и империи, было бы полезно прежде всего обратиться к документам эпохи, которые отражали взгляды самого основателя принципата.

Незадолго перед своей смертью (14 год) Август составил перечень деяний, своеобразный «краткий курс» истории своего прихода к власти и благодетельного правления, завешав вырезать этот текст на бронзовых досках у входа в Мавзолей. Эту политическую автобиографию дополняют данные эпиграфических, нумизматических источников и памятников искусства, а также сведения о проведенных Августом государственно-пропагандистских мероприятиях.

В первой же главе Август утверждает, что он вернул свободу государству, угнетенному господством клики (имеются в виду сторонники Антония, которым было нанесено поражение в апреле 43 года до н. э.). Ни словом не упоминая ни о проскрипциях, ни о конфискациях земель, ни о других своих малопопулярных деяниях, Август настойчиво проводит мысль о том, что он всегда отказывался от чрезмерной власти и чрезмерных почестей: напротив, погасив гражданские войны, он в соответствии с обычаями предков передал государство в распоряжение сената и народа и, имея власти не больше своих коллег по магистратурам, превзошел всех лишь своим авторитетом. Таким образом, сам Август на исходе жизни стремился подчеркнуть в своих «Деяниях» верность традициям и обычаям предков, а также то, что он фактически восстановил строй отцов, пошатнувшийся в эпоху гражданских распрей.

Напомним, что именно идея возвращения к канонам оставшегося в прошлом «идеального Рима», к справедливым установлениям предков являлась характернейшим элементом не только знаменитой теории «упадка нравов», но и всего римского «полисного» менталитета времен Республики. Нельзя забывать, что в древние эпохи оправданием почти всех реформаторских начинаний было отнюдь не «построе-

ние нового общества», а скорее «восстановление утраченной справедливости».

На исходе гражданских войн и Октавиан, и многие его противники-«республиканцы» вполне искренне могли стремиться к одной и той же конечной цели, которая всегда стояла перед римскими «добропорядочными гражданами», — служением добиться возвышения и процветания Рима. Разница заключалась лишь в самом понимании «общественной пользы» (что, собственно, и обозначало выражение «*res publica*», то есть «общее дело»), а также средств, с помощью которых она могла быть достигнута. «Деяния» Августа вполне можно поставить в один ряд с той эпитафией из гробницы Сципионов, которая цитировалась в первой части книги. Надпись у Мавзолея Августа была проникнута тем же чувством гордости и удовлетворения общественной карьерой, принесшей пользу римскому народу и прославившей государственного мужа вместе с его предками.

Август выступает здесь как чуждый властолюбию «добропорядочный гражданин», о котором мечтал Цицерон. Сам список его необыкновенных заслуг перед государством исподволь подводит читателя к мысли о том, что ни один из предшествующих римских государственных деятелей не сделал столь много для общественной пользы. Не случайно и сенат, и всадническое сословие, и весь римский народ назвали его Августом («Возвышенным») и отцом отечества, а в Юлиевой курии был поставлен золотой щит с надписью, поясняющей, что он дан за мужество, милосердие, справедливость и благочестие — то есть за исконно римские гражданские добродетели.

Август, таким образом, далеко превзошел в своих признанных добродетелях и заслугах всех граждан, интересы которых он выразил как уполномоченный народом наилучший управитель. Ради восстановления и сохранения гражданского мира этот авторитетнейший гражданин как бы получил чрезвычайные полномочия, персонифицируя власть римского народа, выступая за интересы этого народа, по его воле и от его имени.

Следует заметить, что лозунг «восстановленной республики», встречающийся в некоторых источниках времен Авгу-

ста, вряд ли во всех случаях подразумевал механическое воспроизведение тех порядков, которые были в Риме, скажем, до Гракхов. И хотя официальный Веллей Патеркул утверждал, что после окончания гражданских войн была возвращена первоначальная и старинная форма государства, сам Август, по свидетельству Светония, после некоторых колебаний не рискнул снова доверить государство своеволию многих правителей и в одном из эдиктов даже отметил, что он стал творцом лучшего, более прочного государственного устройства.

Здесь также можно видеть своеобразное воплощение программы Цицерона: сохранив традиционные элементы «смешанной» римской конституции, Август еще более «усовершенствовал» эту конституцию, в соответствии с требованиями времени придав большее значение монархическому элементу, но сделав это не вопреки обычаю предков, а лишь благодаря своим заслугам и авторитету. В этом смысле лозунг «восстановленной республики» встречал полное понимание тех римлян, которые были искренне рады окончанию братоубийственных гражданских войн, установлению стабильности и возрождению патриархальных традиций и «нравов предков», пришедших в забвение по вине самих же римских граждан.

Вводимые Августом новации представлялись лишь логическим продолжением староримских традиций, их возрождением и одновременно некоторым улучшением или развитием, но никак не ломкой и не отменой. Живая память об апокалиптических бедствиях и анархии предшествующих десятилетий заставляла, говоря словами Тацита, предпочесть безопасное настоящее исполненному опасностями прошлому, и Август легко привлек всех сладостью покоя.

Возвращение римским гражданам мира внутри и вне государства Август считал одним из главных достижений своей жизни. Не случайно он с гордостью подчеркивал, что ворота храма Януса Квирина, закрывавшиеся при установлении во всем государстве мира, при нем по постановлению сената запирались трижды, в то время как от основания города до его появления на свет такое случалось только дважды. Весьма характерно промелькнувшее здесь разделение всей римской истории как бы на две неравные части: до рожде-

ния принцепса и после, когда Август «умиротворил» даже те далекие и непокорные народы, до которых прежде никогда не доходило римское войско. Этот второй период, который предлагали называть «августовским веком», считался, таким образом, продолжением предшествующей эпохи, но давшим несравненно более существенные результаты.

Римские представления о мире и персонифицировавшей его богине Пакс (Рах) были, по мнению ряда исследователей, изначально связаны с римским «империализмом». Если по отношению к гражданам «рах» ассоциировался в основном с согласием, то по отношению к иноземцам глагол «расаге» означал «завоевывать», «подчинять», гарантируя после этого «умиротворение», то есть мирную жизнь под эгидой господства Рима. Не случайно один из вождей британцев Калгак в своей речи против римлян говорил, что они называют приносимое ими опустошение миром. Разумеется, такое понимание «мира» определялось не патологической агрессивностью римлян, на которую указывали их противники, а объективными законами экономики, еще не исчерпавшей возможностей экстенсивного пути развития за счет захвата новых земель, материальных ценностей и рабов.

Отсюда — тот непоследовательный с современной точки зрения, «имперский» пацифизм, который был прямым продолжением теории римских стоиков о «справедливой экспансии». Он нашел отражение не только в «Деяниях» Августа, но и в тех официозных произведениях римской литературы, в тех религиозных культах, о которых еще будет идти речь. Идея «Августовского Мира» была, таким образом, тесно связана с идеей восстановленной и усовершенствованной республики. Само это возрожденное державное величие Рима стало возможным после добровольного принесения Августу клятвы верности Италией и западными провинциями, после наделения Августа «империем», высшей военной властью, направившей мощь римских легионов не на внутренние раздоры и самоистребление, а на «умиротворение» непокорных соседних народов.

Благодетельное римское господство, которое в «августовский век» должно распространиться на весь круг земель, стало темой и многих произведений искусства, использованных

официальной пропагандой. Внешний, «имперский» аспект идеи «Августовского Мира» хорошо иллюстрирует, например, хранящаяся в Ватикане статуя Августа (из Prima Porta), представляющая императора в виде харизматического вождя, полководца, обращающегося с речью к войску.

У ног Августа — маленький амур, вероятно, символизирующий причастность наследника Цезаря к божественному роду Юлиев, а изображения на панцире несут в себе характеристику его заслуг и наступившей при нем счастливой эпохи. Фигуры в верхней части панциря символизируют наступление солнечного утра для всего мира: божество неба убирает завесу, и Солнце выезжает на своей колеснице, следуя за утренней звездой Венерой и утренней зарей Авророй. Центральная сцена — возвращение парфянином римскому воину тех военных значков, которые были утрачены в предыдущих войнах; женские фигуры по обеим сторонам олицетворяют замиренные Августом провинции. Наконец, в нижней части панциря между Аполлоном и его сестрой Дианой изображена Мать Земля с двумя младенцами и наполненным плодами рогом изобилия — символом наступающей эпохи благоденствия и процветания.

Эта идея имперского «Августовского Мира» и «золотого века» пропагандировалась не только в скульптуре, но и в изображениях на монетах, в искусстве малых форм. Достаточно, например, указать на так называемую «гемму Августа», созданную резчиками придворной мастерской Диоскурида и хранящуюся сейчас в Венском художественно-историческом музее. Верхний уровень геммы представляет Августа сидящим на троне вместе с богиней Ромой; на его голову (рядом с которой помещен «счастливый» для Августа знак Козерога) опускает венок женщина, символизирующая, вероятно, ойкумену; у ног Августа — орел Юпитера и все та же Мать Земля с двумя младенцами и рогом изобилия; впереди — триумфальная колесница, управляемая самой Викторией, и сходящий с нее триумфатор Тиберий, которого Август назначил своим наследником, и рядом с ним — Германик, прославленный победами над германскими варварами. Нижний уровень той же геммы представляет реальные итоги победоносных войн: римляне воздвигают столб с тро-

феями, а разгромленные и поверженные «варвары» готовы униженно просить у них пощады.

Наряду с «внешним», имперским аспектом «Августовский Мир» имел и «внутреннее», гражданское звучание, нашедшее яркое отображение, в частности, на рельефах знаменитого «Алтаря Мира», выстроенного на Марсовом поле в 13—9 годах до н. э. На западной стороне стены, окружающей жертвенник, был изображен Эней — прародитель рода Юлиев и Августа, приносящий жертвы Пенатам. Там же помещены сцены из жизни основателей Рима Ромула и Рема. На продольных стенах представлена направляющая к алтарю торжественная процессия, в которой за Августом следуют члены его семьи, жрецы и сенаторы.

Все это, как и многие другие памятники искусства²³, а также изображения на монетах призваны были иллюстрировать неразрывность связи Августа и его современников с великими основателями государства, их верность «нравам предков» и древнеримскому благочестию.

Особый интерес представляют изображения левого рельефа на восточной стороне стены: в центре этого рельефа мы снова видим Землю, представленную в виде молодой женщины (похожей, кстати, на жену Августа Ливию) с двумя младенцами на руках. У ее ног — вол и ягненок, на коленах — плоды, рядом растут цветы и злаки, что подчеркивает общую идею плодородия, мира и изобилия. По обе стороны расположены две аллегорические женские фигуры — вероятно, Ауры, которые символизируют сухой и влажный ветры, способствующие процветанию Италии. Изображение богини Ромы на правом рельефе этой же стены почти не сохранилось, но его можно реконструировать по сходному изображению на карфагенском алтаре, где эта богиня представлена сидящей на снятых доспехах, с изображением крылатой Победы в руках; рядом с ней располагались рог изобилия, жезл Меркурия и земной круг.

Даже при беглом знакомстве с этими знаменитыми памятниками искусства, отражавшими в себе официальную идеологию принцепата, бросается в глаза то, что наряду с идеей «Римского (Августовского) Мира» все они пропагандировали идею наступления новой счастливой эпохи, эпохи благо-

денствия, природного изобилия, процветания Италии и всего подвластного Риму круга земель. Весьма характерна такая деталь: изящный растительный орнамент, украшающий стены «Алтаря Мира», состоит из переплетающихся побегов аканфа. Это тот самый «веселый» аканф, которым, согласно пророчеству IV эклоги Вергилия, должна была чудесно расцвести земля при возвращении «Сатурнова царства».

Связь этих памятников с идеей наступающего «золотого века» становится еще более очевидной при сравнении образа Матери Земли с тем восхвалением Италии — «земли Сатурна», которое было одним из ключевых мест в «Георгиках» Вергилия. Этот образ на «Алтаре Мира» впитал в себя не только представления об Италии как благословенной земле, на которой царствовал Сатурн, но одновременно и представления о богине любви Венере — покровительнице мирной жизни, от которой через Энея возводили свой род Юлии.

Говоря о новациях в официальной идеологии принципата, нельзя не заметить утверждения, что утопические мечтания времен гражданских войн теперь благодаря Августу исполнены и что Рим возродился для счастливой жизни, — одним словом, что в Италию уже возвратились блага «Сатурнова царства». В том, что этому придавалось отнюдь не второстепенное значение, убеждают Секулярные игры 17 года до н. э., превращенные Августом из чисто религиозного праздника в грандиозное общегосударственное пропагандистское действие.

Главное их предназначение Август видел в том, чтобы еще раз подчеркнуть новое качество наступившей при нем счастливой эпохи, отличающейся, как день от ночи, от мрачной эпохи гражданских войн. Предшествующее поколение римлян своей кровью смыло наложенное на него проклятие за грех братоубийства, и новым поколениям возрожденного Рима предстоит насладиться теперь благоденствием «Сатурнова царства».

Остается открытым вопрос о том, почему в качестве «рубежа» двух эпох был избран именно 17 год до н. э. Предшествующие игры происходили в 249 и в 149 (146) годах до н. э. Следующее столетие истекало в 49 году до н. э., но из-за войны между Цезарем и Помпеем этот срок был пропущен, так

же как и другой срок — 39 год до н. э., который был «вычислен», видимо, благодаря использованию встречающейся у Варрона версии о продолжительности секулюма не в 100, а в 110 лет.

Август, придя к власти, решил преодолеть любые затруднения с хронологией во имя того, чтобы век Августа (*saeculum Augustum*) и золотой век (*saeculum aureum*) впредь стали синонимами в сознании римлян. Обстоятельства помешали осуществить это намерение в 23 году до н. э., и тогда коллегия жрецов-квиндецемвиров вынуждена была предложить новый срок празднования (16 год до н. э.), основывающийся на представлениях о 110-летней продолжительности секулюмов.

Однако, не дождавшись и этой весьма спорной даты, принцепс провел игры в июне 17 года до н. э., вероятно решив «приурочить» их к появлению в начале этого года кометы. В народе ее отождествили со «Звездой Юлия», сулящей благоденствие и Риму, и наследнику Цезаря Августу. Ссылки на указания «Сивиллиных книг», на предшествовавшую традицию празднований создавали видимость преемственности с обрядами республиканских времен, однако в действительности это была очередная «полускрытая инновация» августовской идеологии: в старые формы облекалось новое пропагандистское содержание.

Суть его прекрасно отражает «Секулярный гимн», написанный по специальному заказу Горацием и исполненный хором избранных представителей нового поколения — 27 юношами и 27 девушками. Помимо молитвенных обращений к Аполлону, Диане, Юпитеру и другим божествам с просьбами о даровании римскому народу изобилия и процветания «Секулярный гимн» дает достаточно ясное описание благ той счастливой эпохи, которая уже наступила при Августе, славном потомке Анхиза и Венеры.

Некоторые из этих благ снова напоминают об «имперском пацифизме»: парфянин страшится римского оружия на суше и на море, а заносчивые скифы и индийцы исполняют теперь повеления победоносного Августа, милостивого к поверженному врагу. Главным же содержанием этих благ становится возвращение тех божеств, которые обеспечива-

ли счастливую жизнь «Сатурнова царства» и далеких предков: возвращаются и Верность (Fides), и Мир (Pax), и Честь (Honos), и древнее Целомудрие (Pudor), и забытая Доблесть (Virtus), и блаженная богиня Изобилие (Copia) приближается с наполненным рогом. Феб — Аполлон, поется в гимне, продлит это счастье Рима и Лация, делая его все лучше и лучше.

Перечень благодетельных для Рима божеств, приводимый здесь Горацием, свидетельствует о том, что тенденция к сближению образов «идеального Рима» и «Сатурнова царства», наметившаяся в позднереспубликанскую эпоху, получает теперь свое логическое завершение. «Августовский Мир» впервые органично соединяет в себе суровые и чистые «нравы предков» с теми сказочными благами, которые были традиционными атрибутами мифического «Сатурнова царства». При этом идея национального величия является главной. Мощь римского государства, возрожденная наилучшим гражданином и принцепсом Августом, должна быть направлена на «умиротворение» всех народов для их же собственного блага. А сам «Римский Мир» должен быть распространен до самых крайних пределов.

Знаменитая карта мира Агриппы, составлявшаяся около двадцати лет и охватывавшая пространства от Испании до Индии, от эфиопов до скифов, как бы подтверждала, что Риму уже подвластна большая часть этих пространств и что на Земле нет больше ни одного народа, ни одной державы, способных сравниться по своей мощи с Римом. «Римская держава» становится почти синонимом понятия «круг известных земель», а Римская империя выступает как реальное воплощение «мирового государства», космополиса, существование которого не ограничено не только в пространстве, но и во времени. Наступившее при Августе счастье возрожденного Рима и Италии, согласно этой концепции, не только не придет никогда в упадок, но и будет умножаться с появлением новых поколений римского народа. Самому же Риму, как избранному богами городу, предстоит жить вечно.

Этот «римский миф», окончательно сформировавшийся именно во времена Августа, изображал принципат как зако-

номерный итог всей предшествующей истории потомков Энея. Он давал Августу идеологическую санкцию, оправдывал и возвеличивал в глазах римлян прозаичный результат гражданских войн, то есть приход к власти наследника Цезаря, осуществленный с помощью военной силы. Распространившись в общественном сознании, идеальный образ принципата на какое-то время действительно позволил оттенить негативные и, напротив, абсолютизировать позитивные стороны сложившейся реальности.

«Официальная утопия» принципата как бы снимала с повестки дня все прежние мечтания, делала их уже достигнутыми или достижимыми в ближайшем будущем. Ответом на всеобщее стремление к миру стало трехкратное закрытие храма Януса, символизирующее небывалую «умиротворенность» во всей державе. Ответом на сожаления об упадке нравов стали законы о семье и браке, курс на восстановление древних обычаев и храмов. Ответом на теории об идеальном управителе, который должен спасти республику, стала популярная версия о том, что эту функцию уже выполнил Август. Наконец, ответом на эсхатологические и мессианские ожидания смены эпох стали Секулярные игры, подведшие черту под ушедшими бедствиями и символизирующие возвращение тех благ, которые были у предков и в «Сатурновом царстве». Из невозвратного прошлого «идеальный Рим» и «Сатурново царство» перенеслись в настоящее и ближайшее будущее.

Нельзя не признать, что такой «идеальный ореол» оказал весьма существенное влияние на общественное сознание не только современников Августа, но и на многие последующие поколения римлян. Они зачастую воспринимали принципат Августа как классическое выражение нового режима, как ту основу и тот образ, на которые все последующие императоры должны были опираться, которым они должны были подражать.

Преемники Августа — при всем различии их методов правления — сумели добавить весьма немного к этой «осуществленной утопии», зачастую беря на вооружение уже использованные Августом идеи и формулы. Именно так, например, обстояло дело с Вековыми играми: вопреки здравому смыс-

лу их отпраздновали в I веке н. э. еще дважды: при Клавдии (в 47 году, то есть через 64 года после Августовых игр) и при Домициане (в 88 году, через 41 год после Клавдиевых игр).

В обоих случаях, как и при Августе, дата определялась не столько хронологическими вычислениями, сколько стремлением использовать в своих интересах «пропагандистский заряд» игр. При Клавдии, например, они были приурочены к 800-летию основания Рима и провозглашали очередное наступление «благоденствия грядущего века». В обоих случаях нашлись люди, которым уже довелось присутствовать на предыдущих играх, и поэтому сакраментальная фраза о том, что эти игры «никто не видел и не увидит» (поскольку они должны праздноваться один раз в жизни человеческого поколения), вызвала в народе насмешки. Впрочем, это не помешало придворным льстецам пожелать и тому, и другому императору еще не раз справить эти игры. Именно акцент на личность императора, воздаваемые ему непомерные (зачастую почти божеские) почести и отличают эти празднования от игр, проводившихся при Августе.

Среди других пропагандистских мероприятий, заимствованных из «арсенала» Августа, назовем следующие. Тиберий, подобно Августу, заявлял о своем намерении сложить с себя власть, что, впрочем, встретило скептическую реакцию. Калигула в какой-то момент пытался восстановить народные собрания. Ему, как и Августу, сенат посвятил золотой шит, который на этот раз не просто был поставлен в курии Юлия, а ежегодно в сопровождении жреческих коллегий и сената вносился на Капитолий, причем хор из знатнейших юношей и девушек воспевал в это время добродетели правителя. На монетах Веспасиана обнаруживаются лозунги не только «августовской свободы», но и «восстановленной свободы».

Не была забыта и идея «Августовского Мира». При Клавдии, например, чеканились монеты с легендой «PAX AUGUSTA», а Нерон, провозгласивший вскоре после своего прихода к власти, что он будет править «по предначертаниям Августа», даже в последний период правления (66 год) не пренебрег закрытием храма Януса. То же самое сделал в 70 году Веспасиан; Домициан построил новый алтарь Мира

и т. д. Легенды на монетах императоров второй половины I века продолжают пропагандировать становящиеся уже традиционными лозунги о «восстановленной свободе» и «возрождении Рима», несмотря на все более явное расхождение их с реальностью²⁴.

Создается впечатление, что на уровне политической теории и официальной фразеологии идеальный образ принципата со времен Августа и до Антонинов так и не претерпел существенных изменений, оставаясь той нормой, с которой вынуждены были считаться не только «хорошие», но даже и все «дурные» принцепсы.

Основанный на традиционных римских ценностях лозунг восстановления «общественной пользы», разумеется, все больше вступал в противоречие с реально усиливавшейся монархической тенденцией, и потому он использовался оппозиционными силами против тех императоров, которые, в отличие от Августа, шли на открытую конфронтацию с «полисной» моралью, с римским сенатом. Существует мнение, что сколько-нибудь четкого выражения абсолютизма принципат так и не выработал. Но шаги в этом направлении были. Помимо уже отмеченных моментов следует обратить внимание, например, на активное развитие династической идеи принципата.

Особое положение Августа в государстве легко объяснялось его особыми заслугами и авторитетом, а вот главным оправданием для его преемников, не обладавших, как правило, ни тем, ни другим, все чаще служила их родственная связь с домом императора, достигавшаяся нередко посредством придворных интриг и усыновления претендента. Наличие наследников, надежная перспектива преемственности императорской власти уже при Августе начинает рассматриваться как важнейшее условие дальнейшего процветания Рима. Именно такой смысл, кстати, несут в себе изображения Тиберия и Германика на «гемме Августа».

Заслуживает особого внимания следующий эпизод: когда родились близнецы Тиберий Гемелл и Германик, приходившиеся внуками императору Тиберию, последний был охвачен таким ликованием, что даже хвалился в сенате, отмечая, что ни у одного из римлян такого сана не рождались пре-

жде близнецы. Данный эпизод, на наш взгляд, следует рассматривать в контексте уже упоминавшихся представлений о том, что рождение близнецов символизирует грядущее благоденствие. Развивается «политизация» этих представлений, которая прежде отмечалась при упоминании близнецов Суллы — Фауста и Фаусты, а также близнецов Антония и Клеопатры — Александра Гелиоса и Клеопатры Селены.

Прекрасной иллюстрацией этому служит сестерций, чеканенный вскоре после рождения близнецов, в 22 или 23 году. Бюсты внуков Тиберия на нем изображены выступающими из двух перекрещивающихся рогов изобилия, между которыми помещен еще один, «дополнительный» символ счастья — кадуцей Меркурия. Таким образом, официальная пропаганда пыталась прочно связать в сознании римлян надежды на наступление благ «золотого века» с династическими планами Тиберия. Подобные цели преследовали и многие другие изображения членов императорской семьи, помещавшиеся на камях и монетах вместе с символами наступающего благоденствия.

Династическая идея все чаще ассоциировалась теперь и с идеей вечности Рима, для пропаганды которой использовались не только учения о смене секулюмов, «великом годе» и Эоне, но и, к примеру, предание о солнечной птице Феникс, символизирующей периодическое возрождение и наступающее блаженство. В 34 году, по сообщению Тацита, эта птица появилась в Египте «после долгого круговорота веков», и с этого момента в пропаганде императоров предпринимались все более настойчивые попытки использовать это «знамение» для провозглашения нового, возрожденного «золотого века».

Такие попытки были предприняты уже в начале правления Калигулы и при Клавдии. На монетах многих последующих императоров, начиная с Адриана, изображение Феникса стало чеканиться вместе с легендами, прямо указывающими на возрождение «золотого века». При Веспасиане, а затем — при Тите, Домициане и других императорах на монетах появляется и легенда, связывающая вместе идеи наступающего «золотого века», благодетельного правления императоров и «вечности римского народа».

Таким образом, несмотря на преобладание разработанных еще при Августе «традиционалистских» идеологических установок, официальная пропаганда принцепата претерпевала эволюцию по направлению к более откровенному провозглашению новых, «имперских» лозунгов. По-видимому, более быстрыми темпами такая эволюция происходила в официозной литературе и в религиозном культе: если во времена Августа, например, идея наступающего «золотого века» еще не была совершенно открыто провозглашена на официальном уровне, то это было уже сделано многочисленными почитателями Августа, шедшими впереди и как бы прокладывавшими дорогу для официальной пропаганды.

Изучение такой подготовки общественного мнения, несомненно, позволит лучше понять суть «официального утопизма» эпохи раннего принцепата.

2. Официозная литература

Как отреагировали на августовский «золотой век» писатели и поэты? Содержание многих литературных произведений не было непосредственно «продиктовано» правительством, но в конечном счете оно все же развивалось в одном с правительственной пропагандой русле. Необходимо сразу отметить, что степень искренности различных авторов можно оценивать по-разному; не одинаковым было и их отношение к существующим порядкам. Иногда у одних и тех же авторов на смену официозным настроениям приходили настроения оппозиционные, иногда — наоборот. Здесь важно выявление характерных тенденций, знание которых позволит лучше представить ситуацию в целом.

В «Институциях» византийского императора Юстиниана I встречается довольно распространенное суждение о том, что когда говорят «поэт» без указания имени, то у греков подразумевается Гомер, у римлян же — Вергилий. Действительно, подобно тому, как Цицерон создал «римские эквиваленты» платоновским диалогам о государстве и законах, так Вергилий, приравниваясь к Гомеру, создал похожий, но творче-

ски переработанный римский вариант национального эпоса, связавший воедино Троянскую войну, основание и всю последующую историю Рима.

Изложив «каноническую» версию «римского мифа», отразив в ней важнейшие черты римского общественного сознания, Вергилий на долгие годы стал самым популярным, читаемым и почитаемым поэтом Рима. Его сочинения многократно использовались не только для обучения детей и для подражания, но даже для гадания. Данное обстоятельство важно тем, что именно Вергилий сумел найти наиболее удачное выражение идеи о наступающем при Августе новом «золотом веке», и именно в его «Энеиде», судя по всему, и появилось впервые четко оформившееся выражение «золотой век».

Прежде чем остановиться подробнее на «Энеиде», необходимо напомнить, что Вергилий и прежде обращался к теме желанного «Сатурнова царства». В 40 году до н. э., выступая еще не в роли «римского Гомера», а в роли «римского Феокрита», он рискнул предсказать возобновление «великого ряда поколений» и грядущую смену «железного» рода «золотым». Став затем «римским Гесиодом», он начинает развивать во второй книге «Георгик» римско-италийскую версию мифа о «Сатурновом царстве», изображая современных ему италийских крестьян наследниками той блаженной жизни, которая установилась в Италии при Сатурне.

Следующие две книги «Георгик», написанные после битвы при Акции и содержащие советы по скотоводству и пчеловодству, обычно не привлекают внимание историков утопических идей. Между тем внимательное их прочтение во многом позволяет понять, как формировалась концепция «Энеиды», на основе каких идей и представлений возникло то «искренне-официозное» отношение к Августу, которое было характерно не только для Вергилия, но и для многих его современников.

Уже в III книге «Георгик» Вергилий обещает Мecenату в будущем воспеть великие деяния наследника Цезаря, и, в частности, его победы на Востоке. Об этих же победах он говорит и в последних строках своего произведения, отмечая, что на пути к Олимпу победитель Август дает законы народам по их же собственному желанию. Август здесь выступает

как божественный покровитель «Римского Мира» и порядка. Словно в подтверждение того, что такая миссия правителя определена законами самой природы, Вергилий рисует развернутую картину организованной жизни пчелиного улья, подчиняющегося единому царю, которого пчелы выбирают из лучших.

Своего царя, говорит Вергилий, пчелы почитают больше, чем любые восточные народы, и их согласие и процветание зависят от благополучия царя, потеряв которого они сами же растрачивают накопленные запасы. В этом как бы проявляется часть божественного замысла, причем жизнь человеческого рода во многом проигрывает в сравнении со счастливой жизнью рода пчелиного. Это счастье даровано пчелам самим Юпитером в благодарность за то, что они вскормили его в пору младенчества. Только пчелы имеют общие дома и общих детей, они живут строго по законам, почитая свою родину. Все они одинаково трудятся, выполняя различные работы, и плоды их труда хранятся в общей казне. Им чужда плотская любовь, они не рожают в муках детей. И хотя каждая из пчел смертна, их род в целом не прерывается благодаря преемственности поколений, и таким образом они достигают бессмертия и вечной жизни.

В этой «пчелиной утопии» использованы весьма разнообразные мифологические и философские сюжеты и мотивы, уже встречавшиеся прежде в античной традиции. Собираемый пчелами мед ассоциировался с божественным нектаром и райским изобилием, а сами пчелы считались символами плодородия, трудолюбия, порядка, мудрости, невинности и бессмертия. Если муравейник обычно вызывал ассоциации с демократической формой правления, то пчелиная семья, напротив, была символом сплоченного монархического государства.

Для Вергилия выбор между «плохой демократией» и «хорошим единовластием» в эти годы, видимо, уже был окончательно сделан. Поэтому через описание пчелиного уклада жизни поэт попытался максимально ясно отразить свои представления об «идеальном Риме» — вечном и прочном Риме, держащемся на верности «нравам предков» и управляемом твердой рукой лучшего из своих граждан.

Свое обещание написать исторический эпос об Августе Вергилий выполнил лишь частично: на первое место в «Энеиде» вышел не Август, а его далекий прародитель Эней, да и само произведение осталось незавершенным, причем сам поэт накануне смерти (21 сентября 19 года до н. э.) намеревался его уничтожить. Возможно, именно благодаря этому произвольному отклонению от официального заказа «Энеида» сочетает изложение «римского мифа» с описанием уже не одного, а двух «золотых веков» в истории Италии.

Первый из этих «золотых веков», связанный с появлением Сатурна в Лации, у Вергилия отнюдь не та эпоха первобытного «райского» благоденствия, о которой повествовал традиционный миф. Делая окончательный переход к римско-италийской версии, Вергилий изображает Сатурна, бежавшего от Юпитера в Италию, как царя-цивилизатора, привившего местным дикарям навыки культурной и мирной жизни, соединившего их в единый народ, давшего им законы. Таким образом, «Сатурново царство» представлено как вторая, а не первая стадия развития общества, и «золотым веком» считается не первобытность, а ранняя стадия развития цивилизации.

Это та самая «простая жизнь», которую восхваляли многие римские поэты, начиная с Лукреция и кончая, например, Тибуллом. Главную заслугу Сатурна Вергилий видит в том, что этот царь вывел общество из состояния дикости и хаоса к состоянию культуры и порядка. Выполнив эту миссию, Сатурн стал как бы далеким ориентиром, прообразом многих других присутствующих в поэме правителей-«цивилизаторов», которым после смерти суждено вознестись на небо.

Предопределенная свыше миссия Энея — героя «Энеиды», живущего в худшем, «железном», веке, тоже заключается в том, чтобы, отказавшись от личных страстей и желаний, послужить главному своему предназначению — давать законы и возводить стены, а также положить начало роду Юлиев, чтобы в конечном итоге создать основу для будущего процветания Рима. Эта предопределенная миссия через многие поколения римлян связывает Энея и его отдаленного потомка Августа.

Если Энею надлежало обжить совместно с прибывшими троянцами и местным населением блаженную «Сатурнову землю», то Августу, как говорится в пророчестве Анхиза, предстояло «основать» новый «золотой век» на тех же полях Лация, где некогда царствовал Сатурн. Таким образом, Эней, самоотверженно выполнив свою миссию, соединил отдаленное прошлое и отдаленное будущее, «золотой век» Сатурна и «золотой век» Августа. Движение от первого ко второму представлялось уже не цикличным движением по кругу, но скорее линейным развитием, устремленным в грядущие эпохи.

«Золотой век» Августа в «Энеиде» уже не есть простое повторение или возвращение древнего «Сатурнова царства», это реализация гармонии «золотого века» на гораздо более высокой стадии, результат всего предшествующего исторического развития. Сам Юпитер предсказывает, что после вознесения Цезаря на небеса прекратятся раздоры, смягчится суровый век, людям дадут законы почтенная Верность и Веста вместе с Ромулом Квирином и его братом Ремом.

Упоминание Ромула вместе с убитым Ремом должно было подчеркнуть, что между братьями-близнецами теперь наступило наконец примирение, что римляне своей кровью в гражданских войнах уже искупили грех братоубийства и теперь для них должна наступить эпоха вечного согласия ради господства над всем миром. И подобно тому, как Сатурн вывел жителей из дикости и хаоса к миру и жизни по законам, так и Август, положив конец хаотическому разгулу политических страстей эпохи гражданских войн, снова вернул римлянам правопорядок и мирную жизнь как главные атрибуты «золотого века».

Впрочем, этот внутренний мир в государстве приобретает уже знакомую нам имперскую окраску: он будет сопровождаться победоносными внешними войнами. Власть Рима не будет иметь пределов, поскольку Август распространит ее на весь круг земель, выполнив таким образом главное предназначение «богоизбранных» римлян — править народами, налагать условия мира, оберегать покорившихся и усмирять «гордых».

По сути, эта идея миродержавства Рима, несущего народам культуру и процветание, определяет все содержание

августовского «золотого века», который может быть отождествлен с «Римским Миром». Таким образом, концепция истории в «Энеиде» утрачивает традиционную цикличность и обращенность в прошлое, она устремлена в будущее и приобретает черты политического мессианизма. Но в то же время она начинает отражать и уже наметившийся неизбежный разрыв между «великой целью» государства и интересами конкретных личностей.

«Энеида» логично подвела итог многолетним попыткам Вергилия актуализировать миф о «Сатурновом царстве». В поэме синтезированы все новшества, которые появились в предшествующих произведениях. Это и идея грядущего возвращения «Сатурнова царства», впервые провозглашенная в IV эклоге, и уже намечавшаяся в «Георгиках» национально-патриотическая версия о правлении Сатурна в Италии. Отказавшись от традиционной «примитивистской» версии мифа, Вергилий дает новую, «прогрессистскую» интерпретацию, позволяющую прямо сопоставить двух правителей-цивилизаторов — Сатурна и Августа, каждому из которых предназначено принести с собой блага «золотого века» в Италию.

Пожалуй, ближайшим к Вергилию по значению своего вклада в идеализацию принципата Августа стал Гораций, как бы продолживший диалог с Вергилием, начавшийся еще в период написания IV эклоги и XVI эпода. Перейдя из лагеря противников в лагерь сторонников Октавиана, Гораций вместе с тем выражает свое, отличное от вергилиевского, отношение к идее возвратившегося «золотого века». Весьма характерна, например, такая его фраза: лучше Августа боги никого не дали бы римлянам, если бы даже времена и вернулись к «старинному золоту». Август для Горация — спаситель, «сын Майи», который вывел Рим из братоубийственных распрей к благодатному миру, который победоносно расширяет границы державы и одновременно с помощью законов пытается восстановить древние нравы.

Век Августа в изображении Горация иногда, как в официальном «Секулярном гимне», приобретает черты описания благ «Сатурнова царства», однако вместе с тем, в отличие от Вергилия, поэт нигде не говорит прямо о возвращении

при Августе «золотого века». Судя по всему, это отнюдь не случайно. Гораций так и не смог окончательно избавиться от сомнения в том, что Августу удастся исправить нравы, остановить и повернуть вспять деградацию поколений. Эти сомнения и определенная сдержанность в отношениях Горация и Августа дополнялись тем, что у поэта был еще и глубоко личный, не официальный идеал, переносимый им в патриархальное прошлое.

Этот намечающийся уже у «певцов принципата» Вергилия и Горация разрыв между «личными» и «общегосударственными» идеалами начинает стремительно углубляться в произведениях более поздних авторов, которые не испытывали на себе невзгод гражданских войн, для которых принципат стал «прозой жизни», неизбежной данностью. Такая тенденция хорошо прослеживается уже на закате правления Августа: политика меценатства помогает ему, как и прежде, получать хвалебные стихи от талантливых поэтов, но в них остается все меньше и меньше искренних чувств, вытесняемых расчетливым стремлением превзойти предшественника в лести. При этом воспевателям нередко изменяет чувство меры, а их напыщенные рассуждения граничат с нелепостью.

Возможно, как раз в этом заключается значительная доля ответа на дискуссионный вопрос о том, содержат или не содержат насмешку над Августом те места в произведениях Овидия, где он до небес превозносит принцепса. История знает немало примеров, когда в глазах потомков, освободившихся от прежних кумиров, приобретали пародийный смысл вполне «серьезные» официозные произведения, которые создавались для укрепления культа, для возвеличивания правителя. Поэтому концепция Свена Лундстрема, повсюду обнаруживающего у Овидия скрытый сарказм и «ожесточенную атаку» против Августа²⁵, заслуживает, на наш взгляд, гораздо меньшей поддержки, чем мнение о том, что эти «прославительные клише», если они и содержали иногда иронию, все же вполне соответствовали духу времени и должны были служить как бы формальными свидетельствами лояльности поэта.

По содержанию благ наступающего при Августе «счастливого века» эти официозные вставки у Овидия не добавляют

почти ничего нового. Завершая «Метаморфозы» апофеозом Цезаря, поэт, например, заставляет самого Юпитера предсказать, что после победоносных войн Августу будут принадлежать все обитаемые земли и все море; умиротворив страны, он, как справедливейший устроитель, обратится к гражданскому правосудию и своим собственным примером выправит нравы. К этим ставшим уже традиционными мотивам добавляются тирады о том, что среди всех деяний Юлия Цезаря нет ничего более великого, чем то, что он стал отцом Августа, да и богом Цезарь сделан лишь для того, чтобы его приемный сын — наместник Юпитера на земле — происходил не от смертного человека.

В другом произведении — «Фастах» — Овидий по всем правилам риторики убеждает читателей в том, что ни в какое сравнение с Августом не может идти не только Цезарь, но даже и Ромул. Деяния Августа неизмеримо величественнее и благороднее, ибо он — не просто святой «отец отечества», он — отец мира и отец людей, подобно тому, как Юпитер — отец богов.

Подобные тенденции параллельно развивались, например, в историописаниях. Если Тит Ливий еще сохраняет благоговейную память о республиканских порядках, то у представителя следующего поколения римских историков Веллея Патеркула обнаруживаются совсем иные акценты.

Восхваляя членов императорской семьи, бывший начальник конницы к месту и не к месту стремится засвидетельствовать свои верноподданнические чувства, свое убеждение в том, что императоры посланы самой Фортуной римскому народу ради спасения Рима и всего мира. О правлении Августа он говорит как об эпохе высшего счастья, какое только возможно на земле: восстановлен мир, возрождены законы и прежняя форма государства, возвращены добрые нравы, снова возделываются поля, почитаются святыни, а Римский Мир распространен на весь круг земель. Это высшее счастье еще более усилилось в тот день, когда Август усыновил Тиберия, ибо граждане обрели надежду на постоянную безопасность и вечность Римской империи, надежду на благоденствие, покой, мир, безмятежность. Наконец, само правление Тиберия добавило к этому «усилившемуся» счастьем новые

блага, и среди них — правосудие, справедливость, умиротворение во всем мире.

Такое раболепие — черта, характеризующая не столько личность Веллея, сколько его время. Угодничество и лесть уже при Тиберии были распространены настолько, что проносили почти все выступления в сенате, и даже сам восхваляемый император, покидая курию, имел обыкновение по-гречески восклицать: «О люди, созданные для рабства!» Деяния императоров прославлялись не только в сенате, но и везде — на играх, состязаниях, зрелищах, в любых речах, где бы их ни произносили. Естественно, что при этом трудно было бесконечно развивать использованную у Веллея концепцию «непрерывно усиливающегося счастья», и это явилось одной из причин того, что многих последующих императоров придворные льстецы стали изображать как благодетелей, вернувших миру то счастье, которое было загублено их «дурными» предшественниками.

Именно так поступил Сенека, описавший в «Отыквлении» — жесточайшей сатире против покойного Клавдия — наступление «золотого века» при Нероне. Данное произведение, видимо, было сочинено спустя два месяца после смерти Клавдия, к празднику Сатурналий, и предназначалось не для широкой публики, а для ближайшего окружения молодого Нерона. Официально обожествленный Клавдий представлен здесь как шуточный «царь Сатурналий», объект всеобщих насмешек и издевательств. Его образ призван служить «негативным зеркалом» для преемника «дурного» императора, предостерегать его от жестокостей и беззаконий, от нарушений «предписаний Августа».

Сам Нерон на таком фоне представлен в «Отыквлении» с наибольшим блеском, ибо его приход к власти — это «начало счастливейшего века». По просьбе самого Аполлона Парки, прядущие нить жизни Нерона, даруют самые долгие годы тому, кто подобен Фебу внешностью и голосом, кто принесет блаженный век удрученному и прервет забвение законов. Дешевую шерсть в нити жизни Нерона сменяет драгоценный металл, и по этой длинной прекрасной нити нисходят золотые века, как бы символизирующие вечное счастье и процветание императорского Рима.

Сходная позиция получает обоснование в написанных Сенекой трактатах, особенно — в трактате «О милосердии» (55–56 годы), являющемся как бы «позитивным зерцалом», обращенным к молодому императору. Доказывая необходимость и полезность «хорошей» монархии, которая сдерживает разрушительный разгул страстей «толпы», автор концентрирует внимание на личных качествах правителя, позволяющих поддерживать в государстве мир и порядок, властвовать «милосердно», без тирании, подобно «царю пчел».

Образец такого правления уже дал основатель династии Август, и Сенека выражает надежду, что новый принцепс последует этому примеру, что при нем возродятся нравы, вернуться благочестие, бескорыстие, верность и умеренность, а для людей снова наступит счастливый и чистый век. Гарантом наступления такого века фактически является лишь милосердие этого принцепса, и Сенека, видимо, не случайно отмечает, что римский народ подвергался большому риску, пока не стало известно, к чему обратятся благородные дарования Нерона.

Судя по всему, Сенека был отнюдь не одинок в идеализации раннего принципата Нерона и в провозглашении идеи «золотого века». Так, племянник философа — Марк Анней Лукан, начиная писать «Фарсалию», посвятил свою поэму императору, который, по его словам, став богом, должен поместиться обязательно в середине неба, чтобы не перевернуть своей тяжестью небесный свод. В правление Нерона, по словам Лукана, двери храма Януса будут закрыты, и во вселенной наступит эпоха всеобщего мира. Нерон при этом ассоциируется с более ранними «мироустроителями» Геркулесом и Августом: Геркулес освободил мир от чудовищ, Август положил конец гражданским распрям, а Нерону предстоит теперь окончательно распространить и упрочить блага «Августовского Мира» по всей земле.

Как видим, даже безудержная лесть придворных поэтов при Нероне нередко еще была «разбавлена» ненавязчивыми наставлениями и призывами к милосердию в духе «августовских предписаний», ссылками на авторитет «нравов предков». В гораздо меньшей степени это относится к предста-

вителям следующего поколения придворных поэтов. Так, например, у Марциала отчетливо прослеживается пренебрежительно-насмешливое отношение к «старой морали», лежавшей в основе полисной системы ценностей. Император, по мнению поэта, превосходит своей справедливостью всех знаменитых предков. Домициан у Марциала — это господин и бог, земной Юпитер и второй Сатурн, счастливая защита и спасение мира. Откровенно подражая пророчеству IV эклоги Вергилия, поэт высказывает пожелание будущему сыну Домициана, отпрыску богов, править многие годы всем миром в условиях «золотого века».

Аналогичный настрой на восхваление императора как спасителя и гаранта всеобщего благоденствия характерен и для современника Марциала — Публия Папиния Стация, воспевающего «второй век» Сатурна, наступивший при «великом отце мира» Домициане. Что же касается позднеантичной традиции, то там многословные восхваления правителей (например, в «Латинских панегириках», составленных в период до Феодосия Великого) переходят на уровень откровенного обоготворения²⁶.

3. Почитание императоров-«спасителей»

Заключительный этап гражданских войн — период противоборства Антония и Октавиана — был ознаменован соперничеством двух вполне определенных концепций грядущего благоденствия, которое с помощью божественных сил должен принести на землю один из этих вождей. Не случайно военная победа Октавиана сопровождалась победой его пропаганды, использовавшей многие элементы религиозно-утопических мечтаний римлян о «посланце богов», который снимет с Рима заклятие, положит конец бедствиям и войнам, принесет с собой спокойствие и процветание.

Еще в июле 44 года до н. э., во время игр, посвященных обожествлению Цезаря, Октавиан по-своему истолковал появление на небе кометы, которую в народе стали называть «Звездой Юлия». В то время как все считали комету воз-

несенной на небеса душой Юлия Цезаря, Октавиан, по его собственному позднему признанию, воспринял это как спасительное для мира знамение, адресованное ему самому. В такой интерпретации «Звезда Юлия» начинает напоминать ту «Звезду Мессии», которая, согласно Евангелию от Матфея, указала волхвам время и место рождения Царя Иудейского.

Данное сходство дополняется еще целым рядом совпадений. Так, описанная в этом Евангелии сцена избияния вифлеемских младенцев по приказу царя Ирода находит неожиданную параллель в не очень правдоподобном сообщении, передаваемом Светонием: получив знамение о том, что Ирода готовит римскому народу царя, сенат запретил выкармливать детей, которым надлежало родиться в этом году, но запрет не обрел силу закона. Даже известная евангельская легенда о чудесном зачатии Иисуса в несколько ином виде тоже присутствует в биографии Августа. Асклепиад Мендетский писал, что будущий повелитель был зачат Атией в храме Аполлона, когда ее посетил сам бог в виде змея. Не удивительно, что уже первые христианские историки (Евсевий и др.) обращали внимание на сходство двух явившихся миру почти одновременно «спасителей» — Августа и Христа.

Появившись на свет более чем на полвека раньше основателя новой религии, Октавиан Август как бы привлек на себя часть тех мессианских ожиданий, которые уже «витают в воздухе» и которые немного позднее послужили питательной почвой для развития христианства. Относящаяся к 9 году до н. э. надпись из Приены объявляла день рождения бога и спасителя Августа началом благовестий («евангелий») для всего мира. Надпись из другого малоазийского города — Галикарнаса — называет Августа спасителем всего рода человеческого, ибо при нем умиротворены море и земля, города же процветают благозаконием, согласиём и благоденствием.

Не скупилась на эпитеты и авторы других греческих надписей: Август в них фигурирует как Евергет (Благодетель), Ктист (Основатель), Елевтерий (Освободитель), Сотер (Спаситель) и т. д. И хотя на Западе практиковались более сдержанные и более традиционные формы почитания императора, идея его «спасительной» и «умиротворительной» миссии вполне отчетливо прослеживается в посвящениях

ему и богине Роме, Вечному Миру, Августовскому Соглашению и т. д.

День рождения Августа, так же как и многие другие знаменательные даты в его жизни, был объявлен праздничным днем. Календарь из Кум, например, предписывал обращать молитвы к Счастью императорской власти в тот день, когда Август впервые был провозглашен императором. Появляются и августовские «эры», в соответствии с которыми отсчет лет велся от первого консульства Октавиана, от битвы при Акции, от первого посещения Октавианом Александрии. Идея особой «счастливости» вождя, ярко проявившаяся еще при Сулле, наполняется теперь новым содержанием и несет в себе одновременно как бы два смысла — «военный» и «мессианский» (связанный с днем рождения Августа)²⁷.

«Счастливость» принцепса при этом переносится на благоденствие всего государства и даже отождествляется с ним. Валерий Мессала, например, выступая по поводу присуждения Августу титула «отца отечества» (2 год до н. э.), сказал, что сенат и римский народ молятся за благоденствие и процветание Августа и его дома, желая таким образом вечно-го счастья государству. Вскоре появляется даже новое божество — Августова Надежда (*Spes Augusta*), связанное с Опс и Фортуной, символизирующее всеобщую надежду на вечность Августовского Мира, на сохранение молодости римского народа.

Упомянутый выше титул «отца отечества» историческая традиция возводила через Цезаря и Цицерона к «отцу города» Ромулу, и уже ко времени поздней Республики многие римские политические деятели претендовали на роль «новых Ромулов», «новых основателей», возродивших римское государство. В окружении Октавиана тоже были люди, предлагавшие этому «второму основателю» взять прозвище «Ромул», однако осторожный принцепс не стал испытывать судьбу и повторять ошибки Юлия Цезаря, вызвавшего нежелательные в то время прямые ассоциации императорского правления с царской властью.

Назвавшись не «Ромулом», а «Августом», Октавиан сумел тем не менее сохранить саму идею второго основания. Он восстанавливает связанные с именем Ромула-Квирина зда-

ния и храмы, поселяется на том месте, где когда-то жил Ромул, окружает особым почетом место основания города на Палатине, считавшееся центром всего мира. Не противодействует он и распространению легенд, литературных произведений и памятников искусства, сравнивавших его с Ромулом, суливших ему такой же апофеоз, указывавших на совпадения в гороскопах, в знамениях о 12 коршунах и т. д.

Само прозвище «Август» тоже косвенно указывало на миссию нового основателя, ибо еще Энний писал, что Ромул основал Рим после совершения «августейшего гадания». Существуют различные точки зрения на происхождение и значение этого прозвища, принятого Октавианом 16 января 27 года до н. э. Латинские писатели отмечают связь с глаголом *augere* («умножать», «возвеличивать»), со жреческим титулом «авгур», а у греческих авторов это слово передается словом «Священный». По-видимому, заслуживает внимания и мнение о том, что прозвище «Август» ассоциировалось с понятием *auctoritas* (авторитет), игравшим столь важную роль в идеологическом оправдании принципата.

Октавиан остановил свой выбор на том прозвище, которое казалось скромнее, но это не стало препятствием для льстецов, стремившихся подчеркнуть божественную исключительность принципса. Прозвища других знаменитых римских героев, рассуждал, например, Овидий, были славны («Африканский», «Великий» и т. д.), но это — человеческие почести, в то время как прозвище «Август» связано с самим Юпитером, со священными предметами и храмами, с авгуриями и с «умножением» силы римской державы.

Стремление подчеркнуть божественность своего происхождения проявилось у Октавиана не только в возведении его рода (через Юлия Цезаря) к Венере, но и в попытках выступить в качестве самого Аполлона или его сына. Отказавшись после 27 года до н. э. от слишком откровенных «аполлинистских» притязаний, Август и в этом случае ненавязчиво продолжает пропагандировать мысль о своей особой близости к Аполлону, которого он делает фактически главным божеством государства.

Именно в храм Аполлона Палатинского — личного патрона Августа — в 12 году до н. э. были перенесены «Сивиллины

книги» из храма Юпитера Капитолийского. Именно к Аполлону, а также к его сестре Диане были обращены в «Секулярном гимне» мольбы римского народа о благоденствии и процветании, о возвращении Риму благ «золотого века». Аполлон вместе с Дианой был изображен на панцире статуи Августа из Прима Порты, и эти изображения тоже были связаны с идеей наступающего «золотого века».

Аполлон, если можно так сказать, был «любимым», избранным божеством для Августа, однако шедшие снизу попытки подчеркнуть божественность спасителя-принцепса нередко выливались и в иные, официально не санкционированные, формы. Так, Гораций (Ода I, 2) после описания страшных знаменений и бедствий эпохи гражданских войн задается вопросом, каких богов следует молить, чтобы спасти Рим от гибели: Аполлона, Венеру или, может быть, Марса? А может, продолжает он, спасительную миссию призван выполнить принявший на земле облик юноши крылатый сын благодатной Майи, называемый «мстителем Цезаря»? Преемник Цезаря для Горация — это земная инкарнация Меркурия, и в других одах поэт как бы разъясняет, почему он остановился на Меркурии. Именно этот бог смягчил дикие нравы первых людей, приучив их к культуре, именно он является посланником богов, именно он помещает благочестивые души в обиталищах блаженных.

Данный пример еще раз доказывает, что Августу не требовалось «навязывать сверху» подобные идеи. Напротив, в условиях энтузиазма, рожденного наступившим миром, ему зачастую даже приходилось сдерживать не в меру пылких почитателей, настроенных на официальное прижизненное обожествление принцепса, на отождествление его не только с Аполлоном или Меркурием, но и с Нептуном, Юпитером, Марсом, Геркулесом и т. д.

Ближайшие преемники Августа в гораздо меньшей степени могли рассчитывать на подобный энтузиазм, однако на их стороне была уже заложенная Августом традиция. Они пытались максимально использовать идею династической преемственности императорской власти, предназначенной самими богами и божественным Августом для вечного процветания и укрепления могущества Рима. Императорский

дом изображается как носитель благотворной для государства силы, и поэтому на его процветание обращены молитвы всех верноподданных жителей Империи. Именно в это время начинается активная пропаганда династической идеи в сочетании с идеями вечности Рима и наступления «золотого века».

Продолжается и развитие идей о «счастливости» императоров и о «счастье» их веков. При Клавдии «счастье грядущего века» было провозглашено в постановлении сената, вышедшем накануне Секулярных игр; при Гальбе легенда «FELICITAS» (Счастье) впервые появляется на монетах, а затем ее используют Веспасиан, Траян и т. д. При Клавдии на монетах впервые появляется надпись «SPES AUGUSTA» (Августова Надежда), а при Веспасиане она повторяется на реверсе сестерция, на котором имелось также изображение Августовой Надежды, вручающей цветок императору и двум его сыновьям — Титу и Домициану.

Некоторые императоры, видимо, тоже не прочь были выступить в роли «новых основателей» Рима. Так, при Калигуле сенат в числе других почестей постановил праздновать «Парилии» — день прихода императора к власти, означавший как бы второе основание Рима. Этот день считался началом «блаженнейшего века», и Филон Александрийский, описывая эйфорические настроения в начале правления Калигулы, говорил о даровании народу «исономии» — равенства, при котором стираются различия между бедными и богатыми, господином и рабом.

Возможно, эти слова находятся в какой-то связи с сообщениями источников о том, что именно Калигула, желавший умножить народное веселье, продлил празднование Сатурналий до пяти дней. Почти к этому же времени относятся и рассуждения Сенеки о том, что с рабами нужно быть показательно милосердными, следуя примеру предков, которые не только в дни Сатурналий, но и в обычные дни не брезговали обедать за одним столом со своими слугами-домочадцами. По-видимому, сатурнические идеи, сохранявшие свою популярность в низах, римские власти старались в это время направить в безопасное русло, и древнему рели-

гиозному празднику Сатурналий пытались придать «примирительную», смягчающую антагонизмы окраску.

Особый интерес вызывает период правления Нерона, разделяемый обычно на две части. Первая из них — так называемое «пятилетие» (54–59 годы) — характерна тем, что молодой принцепс обещал «милосердно» править по предначертаниям Августа, восстановить права консулов и сената, отделить свой дом от государства и т. д. Вторая часть правления, начатая убийством матери императора Агриппины, другими преступлениями и разрывом с сенатом, позволила Нерону, по его собственному признанию, испытать, сколь велика сила сосредоточенной в его руках власти.

Если в первые годы правления идеальный образ нероновского принципата рисовался в воображении Сенеки, Лукана и других авторов как своеобразная политическая утопия о «наилучшем принцепсе», то в последующие годы иные почитатели Нерона все больше перемещают этот идеальный образ из сферы политической теории в сферу религиозного культа. В период нероновского правления получили развитие сразу две различные концепции грядущей эпохи благоденствия — концепции, восходившие по крайней мере еще ко временам противоборства Антония и Октавиана.

Уже в «Отыквлении» отчетливо проводилась мысль о внешнем сходстве Нерона с Аполлоном и об особом покровительстве ему этого божества. Впоследствии сравнения все чаще переходят в отождествления. Нерону становится недостаточно уверений льстецов в том, что он равен Аполлону в пении и Гелиосу в ристании, он добивается, чтобы его называли Нероном-Аполлоном. Один из сенаторов считает уместным предложить сенату соорудить на государственной счет храм божественному Нерону, неизмеримо возвысившемуся над жребием смертных. Изображение Нерона на камнях, в статуях и других произведениях искусства в виде Аполлона, а также в виде Зевса, Марса, Триптолема, Ромула-Квирина и Гелиоса приобретает самые широкие масштабы.

Отождествление Нерона с Гелиосом заслуживает рассмотрения в контексте утопических идей о Справедливом Солн-

це. В дерзкой попытке навязать «солнечный монотеизм» Нерон как бы опередил время, фактически став предшественником гораздо более поздних императоров и тетрархов III–IV веков, стремившихся опереться на общеимперский культ единого солнечного божества²⁸. Назовем лишь некоторые известные случаи отождествления Нерона с Гелиосом. Во-первых, сохранилось несколько посвященных Нерону надписей, в которых он назван новым Гелиосом, спасителем, благодетелем, владыкой всей вселенной, новым Солнцем, которое осветило эллинов. Во-вторых, на монетах, геммах и (предположительно) на золотой пластине из Анапы до нас дошли изображения Нерона, на которых его голову окружает солнечный венец Гелиоса. Наконец, подтверждением этому служат и свидетельства литературных источников.

Известно, например, что в «золотой» день утверждения на армянском престоле царя Тиридата I (66 год) над театром был натянут огромный полог с золотым изображением Нерона, мчащегося на квадриге среди звезд. Известно также, что император вернулся из «гастролей» по Греции в пурпурном плаще, расшитом золотыми звездами. Из бронзы, серебра и золота была изготовлена огромная (более чем 30-метровая) статуя Нерона-Гелиоса, своеобразный «римский Колосс», по своим размерам сопоставимый с одним из семи чудес света — знаменитой бронзовой статуей Гелиоса, обломки которой еще лежали в то время на острове Родос. Не случайно поэты отмечали, что нероновский Колосс затмил своим блеском родосского Гелиоса.

Следует подчеркнуть, что эта статуя Нерона-Гелиоса была помещена в вестибюле роскошного Золотого дворца, выстроенного в центре Рима после пожара 64 года, а весь этот отделанный золотом дворцовый комплекс был задуман как «дворец Солнца», обиталище космического божества, дарующего Риму к миру «золотые столетия».

Навязчивое подчеркивание пропагандой Нерона ассоциативной связи между Солнцем, императором и золотом настолько очевидно, что остается лишь указать на вполне традиционный характер такой связи. Золото из-за его высо-

кой ценности и характерного желтого блеска многие народы считали «солнечным металлом», символом жизни, власти и света, эманацией божества. При Нероне использование этих представлений было доведено до официозного абсурда: стало распространяться мнение, что император одним своим присутствием, как легендарный Мидас прикосновением, создает повсюду золотое изобилие.

Весьма показателен в этом отношении рассказ Тацита об аванюре одного взбалмошного пунийца, которому приснилось, что он обнаружил на своем поле пещеру со спрятанными в ней еще царицей Дидоной огромнейшими золотыми слитками и стоящими рядом золотыми колоннами. Всерьез поверив этому сообщению, Нерон отправил экспедицию в Африку и в ожидании скорого прибытия несметных богатств стал безудержно расточать запасы казны. Придворные льстецы не замедлили обыграть эту тему: земля теперь, при Нероне, говорили ораторы во время вторых пятилетних игр, рождает не только обычно производимые ею плоды и золото в смешении с другими металлами, но являет необычайное изобилие, и боги предоставляют лежащие наготове богатства.

В данном случае важно отметить то принципиально новое, «неполисное» отношение к золоту и богатствам, которое проявляется во всех этих сюжетах. Разумеется, увлечение роскошью и огромный приток богатств начинаются в Риме задолго до Нерона. Достаточно вспомнить описываемые Титом Ливием пышные триумфы римских полководцев во II веке до н. э., демонстрировавшие сотни захваченных в походах золотых венков, десятки и сотни тысяч золотых монет, золотые, серебряные сосуды, произведения искусства и т. д. Тем не менее господствующая полисная мораль продолжала и тогда, и много лет спустя давать резко отрицательную оценку столь стремительному накоплению богатств, особенно если эти богатства поступали не в государственную, а в частную собственность. По сути, все рассуждения об «упадке нравов» начинались с этой темы, и даже Август счел нужным ориентироваться в своей программе на подобные настроения.

Нероновский «золотой век» называется так не из-за отсутствия в нем роскоши и богатств, а именно из-за их изобилия, из-за того, что все вокруг Нерона-Гелиоса становится золотым. Полисной морали здесь противопоставляется иная мораль, идеализацию прошлого сменяет почитание настоящего, суровые и аскетичные «нравы предков» отступают перед стремлением к чувственным удовольствиям, к наслаждению всеми земными благами.

Великолепная сатира на носителей этой «новой морали» дана у Петрония, сочными красками нарисовавшего образ купающегося в роскоши вульгарного «высочки», богача-вольноотпущенника Трималхиона. Характерно, что и Трималхион, и его жена Фортуната, и пирующие с ними гости-«соотпущенники» с ног до головы увешаны золотыми кольцами, браслетами и запястьями, и вся утварь их дома сверкает золотом и серебром. При этом сам хозяин считает, что своим чудесным успехом («был лягушкой, стал царем») он обязан особому покровительству богов — Минервы, Меркурия и Фортуны. На стенах его дома изображены иллюстрирующие эту мысль сцены жизни Трималхиона: как он, будучи еще рабом, ведомый Минервой, вступает в Рим с кадуцеем в руках и затем делает карьеру вольноотпущенника; рядом изображена Фортуна с рогом изобилия и три Парки, пряжущие золотую нить жизни Трималхиона.

Наслаждаясь пиром, гости не забывают периодически выражать верноподданнические чувства по отношению и к хозяину, у которого «птичьего молока захочется — и то найдешь», и к императору: «Там уже очутилось блюдо с пирожным; посреди него находился Приап из теста, держащий, по обычаю, корзину с яблоками, виноградом и другими плодами. Жадно накунулись мы на плоды, но уже новая забава усилила веселие. Ибо из всех плодов, из всех пирожных при малейшем нажиме забили фонтаны шафрана, противные струи которого попадали нам прямо в рот. Полагая, что блюдо, окропленное соком этого употребляющегося лишь при религиозных церемониях растения, должно быть священным, мы встали и громко воскликнули:

— Да здравствует божественный Август, отец отечества!».

Противостояние Нерона и его окружения тем приверженцам староримской морали, которые примыкали к сенатской оппозиции, не может быть объяснено лишь индивидуальными наклонностями принцепса: это было «веянием времени». Не случайно и то, что религиозное оформление идеи приносимого императором благоденствия приобретает все более нетрадиционный для Рима восточный характер. Распространяются, например, «евангелические» легенды об обстоятельствах рождения Нерона. Кроме того, известно, что Тиридат публично заявлял о своем поклонении Нерону-Гелиосу как Митре. Существуют даже предположения, что император был посвящен Тиридатом в митраистский культ и это резко повысило авторитет Нерона среди почитателей Митры как в самой Империи, так и за ее пределами.

Случаи сравнения и отождествления Гелиоса с иранским солнечным богом, несущим умиротворение, согласие и богатство, действительно прослеживаются и в памятниках искусства, и в посвячительных надписях, где Митра-Гелиос объединяется с Зевсом и с орфическим первобожеством «золотого рода» Фанесом, ассоциируется с богом времени и судьбы Зерваном. По сообщению философа Цельса, в мистериях Митры золото и Солнце выполняли очень важную функцию: они символизировали седьмые небесные ворота, которые проходит душа в своем восхождении.

Возможно, что на Востоке, где популярность Нерона в последние годы его правления была намного выше, чем на Западе, император действительно почитался многими митраистами как воплотившийся Митра, и именно поэтому парфянский царь Вологез после гибели принцепса обратился к римскому сенату с настойчивой просьбой, «чтобы память Нерона почиталась».

Представления о Митре были пронизаны верой в его грядущее возвращение, в торжество добра над злом, наступление всеобщего благоденствия. Эта вера, возможно, стала одной из предпосылок появления на Востоке по меньшей мере трех самозванцев, называвших себя Неронами уже после гибели последнего представителя династии Юлиев — Клавдиев. Во всяком случае, именно так Е. М. Санфорд объ-

ясняет популярность лже-Неронов, использовавших мессианские надежды на воплотившегося Митру или на нового Александра — посланного небом царя-спасителя, который восстановит могущество Азии, окончив все войны на земле и образовав вечную державу. В качестве дополнительного источника Е. М. Санфорд привлекает отрывки из «Сивилиных оракулов», предсказавших бегство Нерона в Парфию и его триумфальное возвращение²⁹.

Образ возвращающегося Нерона, по-видимому, занимал довольно большое место в пророческой литературе того времени. Не случайно даже в «Откровении Иоанна» говорится о «звере», одном из царей «Вавилона» (то есть Рима. — Ю. Ч.), «который был и которого нет», который одновременно является восьмым «из числа семи, и пойдет в погибель». Особая ненависть к Нерону христиан объяснялась не только казнями 64 года, но и тем, что именно этот император выступал в их представлении как знаменующий наступление конца мира, наделенный «сатанинской силой» лже-Мессия, живое воплощение Антихриста.

Нерон был далеко не единственным императором, пытавшимся играть роль «господина и бога», однако именно при Нероне восточный вариант «политического мессианизма» проявился в наиболее последовательной форме. По сути, на протяжении всего I века продолжалось сосуществование и соперничество двух различных версий грядущей эпохи благоденствия. С некоторыми существенными оговорками можно сказать, что близкая к теократической «линия Антония» преобладала в пропаганде Калигулы, Нерона, Домициана (так называемых «дурных» принцепсов). Стремление же следовать умеренной, «римско-италийской» линии Октавиана Августа в большей степени проявилось у «хороших» императоров, которых лишь после их смерти официально признавали «божественными» (после Августа — Клавдий, Веспасиан и Тит).

Идея возвращенного императорами «золотого века» с одинаковым постоянством использовалась в пропаганде и «хороших», и «дурных» принцепсов, вкладывавших в одну и ту же мифологическую оболочку разное содержа-

ние. Общим для них было утверждение о том, что с приходом нового правителя «блаженнейший век» наступил или наступит в ближайшем будущем, что все бедствия прекратились (прекратятся) и все народные чаяния исполнены (будут исполнены). В исследовании Б. Гатца указывается шестьдесят случаев, когда правление тех или иных императоров прямо называется в литературных памятниках «золотым веком»³⁰. Во II—VI веках это Антонин Пий, Марк Аврелий, Коммод, Песценний Нигер, Проб, Диоклетиан, Константин, Грациан, Феодосий, Стилихон, Антемий, Анастасий, Юстин.

Однако перечень таких случаев можно было бы значительно расширить путем привлечения других источников (например, памятников искусства), а также через использование таких свидетельств, которые не говорят прямо о «золотом веке», но тем не менее провозглашают наступление «блаженнейшего века» и т. п. Так, например, Г. Швабль упоминает имена еще шести императоров, отсутствующие в списке Б. Гатца³¹.

По мере углубления кризиса коллективных целей императорам становилось все труднее находить те идеи и лозунги, которые были бы действенны в общегосударственном масштабе и помогали бы сплотить широкие слои населения римской державы вокруг носителей центральной власти. Религия римской гражданской общины находилась в упадке и по ряду других причин не была способна выполнять универсальные «объединительные» функции.

Недостаточным было и использование в этих целях императорского культа. Связанный с восточными монархическими традициями культ правителя сам по себе должен был быть дополнен и как бы «разбавлен» другими идеями и ценностями, близкими населению не только восточных, но и западных регионов Средиземноморья, в особенности Италии. Поэтому официальная пропаганда шла на широкое использование действительно универсальных идей, связанных с народными мечтаниями о «жизни при Кроносе», о «Сатурновом царстве», о возвращении сказочной эпохи всеобщего счастья, мира и процветания.

Здесь стоит вернуться к вопросу: не восходят ли «официальные утопии» Нового и Новейшего времени к истории древних цивилизаций, и, в частности, в истории принципата? Ответ, вероятно, будет утвердительным. Однако, наряду со сходством, есть и некоторые специфические отличия. Самое важное заключается в том, что античные «официальные утопии», как правило, говорили не о лежащей в будущем идеальной цели, а о том, что такая цель уже достигнута. Иными словами, если современные «официальные утопии», как правило, направлены в будущее, то римской имперской утопии в большей степени была присуща ориентация на настоящее.

Почти все римские официальные и официозные концепции «блаженнейшего века» говорят об Утопии не как о том, чего следует достичь или что нужно «построить», а как о том, что уже даровано императорами. Настоящее время объявляется вершиной счастья и знаменует собой уже наступивший итог развития человечества, настоящий «конец истории». Дальнейшее движение и развитие представляются лишь как «усиление нынешнего счастья» и окончательное распространение благ «Римского Мира» на весь круг земель. При этом даже идея вечности Рима, имевшая, казалось бы, направленность в будущее, фактически также несла в себе значительную долю «настоящего», поскольку в ее основе лежала мысль о том, что Рим будет существовать вечно, но в почти неизменном, уже достигнутом «идеальном» виде.

«Осуществленная утопия» тесно связана с официальной утопией, которая перерождается в случае ее «осуществления» в апологетику. «В один прекрасный день, — пишет, например, об этом Ежи Шацкий, — объявляется, что все уже достигнуто и единственной, во всяком случае, важнейшей задачей становится защита дивного нового мира. Торжество утопии оборачивается ее смертью, коль скоро устраняется присущий утопии разрыв между тем, что есть, и тем, что должно быть... Удовлетворенные превращаются в апологетов этого порядка, неудовлетворенные ищут новой утопии»³².

Весьма сходный процесс превращения «официальной утопии» в апологетику мы как раз и наблюдали, говоря о формализации лозунга наступления «золотого века» при самых ближайших преемниках Августа и о скором отмирании того искреннего энтузиазма, на который еще мог опираться Август после завершения гражданских войн. Неоднократные попытки последующих императоров гальванизировать эту утопическую веру масс давали все меньшие и меньшие результаты. Убежденные сторонники новых порядков постепенно превращались в апологетов, вплетавших свой голос в хор придворных льстецов, а разочаровавшиеся или никогда не сочувствовавшие «официальной утопии» пытались, насколько это было возможно, выработать собственные идеалы, не подвластные навязчивому влиянию официальных пропагандистских штампов.

Глава II «Железный век» Империи



Новые политико-исторические, «вековые» истолкования мифа приводят к постепенному вытеснению старых, восходящих к Гесиоду, «родовых» интерпретаций. Весьма характерно то, что греческие авторы времен Империи пытались как-то модернизировать древние предания о «золотом роде», приспособив их к выражению новых идей.

Не вполне удачную, но тем более интересную попытку продвинуться в этом направлении сделал, например, Элий Аристид. По его словам, если бы Гесиод был вещим, он ни в коем случае не поместил бы «золотой род» в прошлом, но предсказал бы, что с установлением господства Рима на земле «железный род» погибнет, а к людям вернутся Стыд и Справедливость. Более точно смысл новых представлений попытался передать с помощью очень емкого «временного» термина «эон» Дион Кассий, сообщающий о провозглашении очередного «золотого века» при императоре Коммодe.

Официальная пропаганда, санкционировавшая использование расширенной, универсальной трактовки мифа, не могла, разумеется, закрепить за собой монопольное право на интерпретацию этого мифа. Некоторые авторы и во вре-

мена Империи еще продолжали писать о «золотом роде», некоторые хвалили ушедшее «Сатурново царство», а некоторые — и таких было довольно много — прямо называли императорский «золотой век» веком «железным». Они противопоставляли ему, как наихудшей действительности, собственные «универсальные» утопические образы, отдаленные во времени или в пространстве.

Более или менее радикальное неприятие «осуществленной утопии» приводило к попыткам вновь противопоставить идеал и реальность. И хотя такие попытки далеко не всегда были свидетельствами прямой и открытой оппозиционности их авторов по отношению к существующему режиму, сами по себе они говорили о многом.

Провозглашенное осуществление всех мечтаний отнюдь не стало «концом утопий» — но стало тем переломным моментом, когда и политические, и литературные, и религиозно-мифологические утопии должны были возродиться в новых условиях, «переориентироваться» в соответствии с изменившимися духовными запросами общества.

1. От идеального государства к «доброму правителю»

От эпохи Империи до нас дошло сравнительно мало описаний идеальных государств, созданных на уровне политической теории. Причины этого нельзя объяснить лишь влиянием официальной пропаганды с ее идеей «осуществленной утопии». Эти причины кроются глубже, в общих тенденциях социально-политического развития и эволюции духовной жизни.

Ко времени установления Империи основы «полисных» государственных институтов были подточены кризисом и дискредитированы настолько, что у значительной части населения идея возврата к прежним порядкам ассоциировалась с возвратом к безвластию, к разгулу страстей, развалу государства и бессмысленному самоистреблению граждан. Для многих становилось очевидным то, что ради сохране-

ния могущества Рима и возвращения к мирной жизни стоит пожертвовать частью тех гражданских свобод, которые уже не могли быть употреблены во благо государству. Вполне закономерно, что даже не самые восторженные сторонники Августа воспринимали принципат как хоть и не самое приятное, но все же необходимое лекарство от распространившихся пороков.

Идея сильной власти, идея благодетельного правителя, защищающего общество от заложенных в нем самом разрушительных сил, становится доминантной не только в официозных произведениях, но даже и у тех авторов, которые находились в оппозиции к конкретным носителям императорской власти. Поэтому с некоторыми оговорками вполне можно сказать, что именно в поисках идеального правителя (а не в прежних поисках идеального государственного устройства) проявилась «последняя утопия античного мира». Появлявшиеся время от времени трактаты о том, каким должен быть «добрый правитель», исходили в основном от представителей высшего, senatorского сословия, положение которого особенно зависело от индивидуальных качеств и наклонностей того или иного императора.

Говоря о «сенатской оппозиции», следует уточнить, что состав сената при Юлиях — Клавдиях и Флавиях отнюдь не был однородным. Еще Тацит указывал на наличие в нем не только «добропорядочного большинства», но и «всевластного меньшинства». Первые считались ревнителями старины, почитателями республиканских традиций и «нравов предков», вторые в соответствии с духом времени отличались стремлением любыми путями добиться богатства и почестей, получить как можно больше чувственных наслаждений в этой жизни. Сенат был расколот на людей «прежних» и «новых», однако это не означает, что «большинство», в отличие от лояльного «меньшинства», представляло из себя последовательно антимонархическую республиканскую «партию».

Сенатская аристократия была кровно заинтересована в сотрудничестве с такими «хорошими» императорами, которые не вступали бы с ней в прямую конфронтацию и гарантировали бы неприкосновенность главных сословных при-

вилегий. Однако принципы «территориальной монархии» требовали расширения социальной опоры нового режима, широкого привлечения в растущий бюрократический аппарат «новых людей» из провинций и одновременного усиления авторитарной власти, что неизбежно приводило к постепенному оттеснению на второй план, размыванию старой сенатской знати. Естественно, что «дурные» императоры, которые стремились форсировать эти процессы, прибегая к жестоким репрессиям и бросая открытый вызов традиционной морали, встречали негативную оценку в среде «большинства», сохранявшего значительное влияние на общественное мнение римлян.

Оппозиционные настроения проявлялись время от времени и в других слоях населения, однако знамя идеологической оппозиции оставалось в руках сенатской знати, особенно болезненно переживавшей ломку старых укладов, на которых основывалось не только ее бывшее могущество, но и весь смысл исторического бытия. Стремление задержать этот процесс или повернуть его вспять — при все более ясном осознании своего бессилия и невозможности сделать это — порождало утопический подход к действительности, когда «дурному» настоящему противопоставлялся идеальный мир, переносимый чаще всего в далекое римское прошлое.

Таким образом, развивавшаяся еще в позднереспубликанский период теория «упадка нравов» получила логическое развитие. Вопреки утверждениям официальной пропаганды о «возрождении нравов» высказывалась мысль, что императорский Рим стал невиданным скопищем пороков, олицетворением всех мерзостей «железного века».

Несмотря на «меценатские» усилия властей, все более дополнявшиеся террором, почти все выдающиеся авторы были тогда в большей или меньшей степени проводниками именно сенатской идеологии. Образцом для подражания они считали не Калигулу или Тиберия, а борцов за чистоту нравов и верность предкам. Ими считались Катон Старший и Катон Младший, а также павшие в борьбе против наступавшей тирании Брут и Кассий — «последние из римлян», как их определил репрессированный историк Кремуций Корд.

В целом для философской и исторической литературы I века характерна близкая к стоическому учению концепция развития и старения Рима, которую пересказывает Лактанций со ссылкой на Сенеку. Сначала, при Ромуле, было младенчество, при остальных царях наступило детство. Не в силах переносить рабство при Тарквинии Гордом, Рим предпочел повиноваться законам, а не царям, вступив в пору юношества, продолжавшегося до конца войны с Ганнибалом. Затем он стал набираться сил и подрастать, пока не разрушил Карфаген и не подчинил себе все земли и моря, обратив после этого свои силы не во благо, а на собственное разрушение. Первая старость наступила, когда Рим в гражданских войнах утратил ту свободу, которую защищал Брут. Наконец, вернувшись под власть одного человека, Рим вступил во второе младенчество, когда он уже не может обойтись без поддержки властелинов.

Автор данной концепции, как видим, вступает в прямую полемику со сторонниками идеи «вечного Рима». Он выражает принципиально новый, не официально-оптимистический, а оппозиционно-пессимистический взгляд на будущее императорского Рима. И хотя императорская власть фактически признается им «неизбежным злом», все же лучшими временами Рима представляются те времена, когда народ повиновался «не царям, а законам» и когда его силы были направлены не против внутренних, а против внешних врагов.

Данная концепция «биологического развития» римского государства в ином контексте и с иным звучанием впоследствии еще неоднократно встречалась в историографии времен Империи: у Флора, Аммиана Марцеллина, Флавия Вописка и т. д.³³ Для нашей темы она интересна четко выраженной идеей регресса, наступившего со времени гражданских войн. В других сочинениях (у Тита Ливия, Плиния Старшего, Квинтилиана и др.) эта же идея дополнительно обосновывалась с помощью давно испытанного средства — теории «упадка нравов».

Так, современник Сенеки — Колумелла в предисловии к своему земледельческому трактату резко возражает тем, кто говорит об истощении земли, которая будто бы, словно

человек, состарилась и не может больше рожать. Дело здесь, говорит автор, не в земле, а в испорченности современных нравов, ведущих к праздности, роскоши и развращенности, к упадку сельского хозяйства. При этом Колумелла вспоминает о временах «молодости» Рима. Тогда земледелие и военные походы считались почетнейшими из занятий, не было нужды ни в ростовщичестве, ни в морской торговле, ни в непрерывных пирах и попойках. Истинные потомки Ромула, проводя жизнь в трудах, отличались душевным и телесным здоровьем, а их знаменитые полководцы — такие, как Квинций Цинциннат, Гай Фабриций и Курий Дентат, — не брезговали, живя в деревне, своими руками возделывать имевшиеся у них небольшие участки.

У историка Помпея Трога римские «начала» ассоциируются со счастливой жизнью «Сатурнова царства». Сатурн был царем древнейших обитателей Лация — аборигинов, при нем никто не находился в рабстве и никто не имел частной собственности — все общее и неразделенное принадлежало всем. В память о таком образе жизни и празднуются Сатурналии, во время которых все уравниваются в правах и рабы пируют вместе с господами. По имени этого царя Италия была названа Сатурнией, а холм (Капитолийский), на котором он обитал, — Сатурнийским. Через все сочинение Трога проходит противопоставление мирных «начал» истории разных народов и возникающих позднее агрессивных «империй», в которых неизбежно распространяются пороки и жестокость.

Похожая идеализация прошлого встречается и у Сенеки, который считал, что деградация мира приведет к его уничтожению, а затем на земле возродятся патриархальные порядки. При этом Сенека полемизирует с Посидонием, отстаивая «примитивистский» тезис о том, что счастье первых людей обеспечивалось не хитроумными изобретениями «мудрецов», а их единством с природой, тем, что они сообща владели всем, не зная жадности и иных преступных влечений.

Природа, согласно Сенеке, словно мать, обеспечила первых людей всем необходимым, и довольство этим составляет основу добродетельной жизни. Поскольку все было общим,

не было бедняков, не было раздоров из-за имущества, не нужно было прибегать к таким противоестественным занятиям, как мореплавание, земледелие, заниматься многими ремеслами. Словно мысленно представив строящийся «Золотой дворец» Нерона, Сенека говорит, что в древности не везли на многих сотрясающих улицы повозках строительные материалы, чтобы создать из них отягченный золотом потолок для огромных пиршественных залов. Люди, жившие прежде под крышей из соломы, были свободны, а теперь под мрамором и золотом живут рабы. Однако первые люди были добродетельными неосознанно, и поэтому действительно счастливую и достойную жизнь может вести только тот, кто руководствуется философией, кто сознательно сделал свой выбор, кто спокойно довольствуется любым настоящим.

Сенека, отходя от римской традиции, уже не связывает высшие и вечные ценности с кратковременной жизнью конкретных государств. Он подчиняет свое учение задаче приобщения мудреца к мировому разуму. Служить космополису, вмещающему богов и людей, можно, по его мнению, удалившись от всех общественных дел и освободившись от обязанностей перед государством. Именно это действительно достойно мудреца.

Выше уже говорилось об официозных мотивах, проявившихся в написанных Сенекой в первые годы правления Нерона «негативном» и «позитивном» «княжеских зеркалах» — в «Отыквлении» и в трактате «О милосердии». Однако этот кратковременный период не оправдавшего себя оптимизма как бы обрамляется хронологически с двух сторон пессимистической оценкой качеств находящихся у власти правителей.

Такое отсутствие устойчивого неприятия монархии было присуще почти всем сторонникам «сенатского большинства». Поэтому вряд ли можно согласиться с Дж. Фергюсоном, который, обвинив Сенеку в конформизме, говорит, что в стоицизме был и «противоположный берег», образующий «философскую оппозицию принципату» в лице Тразеи Пета и Гельвидия Приска³⁴. Стоики отнюдь не являлись противниками монархии как таковой, и стоическая оппози-

ция носила не столько политический, сколько моральный характер.

Осуждая «дурных» правителей, представители этой оппозиции тут же рисовали в своем воображении идеальный образ милосердного принцепса. Их пассивный протест чаще всего принимал форму демонстративного уклонения от участия в общественно-политической деятельности. Даже в тех редких случаях, когда этот протест начинал принимать активные формы — например, во время заговора Пизона, — республиканская фразеология призвана была лишь прикрывать робкую попытку заменить «плохого» принцепса «хорошим». Что же касается антимонархического «радикализма» Гельвидия Приска, то этот философ принадлежал уже скорее к стойко-киническому направлению и символизировал собой растущую популярность кинизма, в значительной мере потеснившего «ортодоксальный» стоицизм во второй половине I века. Начиная по крайней мере со времен Клавдия и Нерона киники все более активно противопоставляли себя существующей власти.

Если говорить о политической утопии, то главным является более или менее последовательное предпочтение киниками космополиса всем земным государствам. Эту «непатриотичную» и нетрадиционную для Рима тенденцию, уже отмеченную у Сенеки, киники довели до крайности. Все земные государства бранны и противоестественны, так как они держатся на пороках и насилии, в их основе лежит искусственный закон, а не природа. Любой киник вслед за Диогеном мог гордо сказать, что он — «гражданин мира» и что это освобождает его от всех условностей и обязательств перед семьей, родным городом и государством — кроме обязательства перед самим собой вести естественный и праведный образ жизни. Этот тезис как бы заранее обесценивал любые возможные рассуждения об идеальных формах «земных» государств.

Если многие стойки считали идеалом правление справедливого царя, то почти все киники отвергали монархию как таковую. Их «антигероями» были «тираны» Сарданапал, Ксеркс, Дионисий, Филипп, Александр, служившие прообразами современных императоров. В тех редких случаях,

когда близкие к кинизму авторы все же противопоставляли тиранам справедливых правителей, такие противопоставления не были монархичны сами по себе. «Идеальный властитель в понимании киников, — замечает И. М. Нахов, — не реальный монарх, правящий народом, а индивид, осуществляющий власть прежде всего над собой»³⁵.

Как видим, и здесь из сферы реальной политики акценты были перемещены в сферу морали. Настоящим царем, утверждает Эпиктет, является киник, у которого нет ни родины, ни дома, ни богатства, ни семьи, ни рабов, но который именно поэтому абсолютно свободен и счастлив, будучи как бы посланцем («ангелом») Зевса. На примере такого рассуждения хорошо виден тот прием мысленного перевертывания социальных отношений, переоценки традиционных ценностей, который получает широкое распространение среди «маленьких людей» Римской империи. Стоит вспомнить, что и бедный проповедник Иисус воспринимался своими почитателями как «Царь Иудейский», но царство которого «не от мира сего».

Если во время восстаний рабов во II–I веках до н. э. события нередко развивались по формуле «кто был ничем, тот станет всем» и раб Эвн действительно стал царем, то теперь, после разгрома восстаний, эта же формула нашла воплощение не в реальных событиях, а в морально-философских рассуждениях. Истинный царь согласно этой формуле — добродетельный нищий. Истинно счастливые люди — бедняки. Истинные рабы — те, кто свободен, но алчен, а истинные свободные — рабы, освободившие душу от страстей.

Как бы продолжая идею о том, что «блаженный остров» для киника — его нищенская сума, киник Деметрий, по словам Сенеки, утверждал: «Мое царство — мудрость. Оно огромно и мирно. Я могу владеть всем, если только оно будет принадлежать всем». На смену полисной самодостаточности приходит автаркия мудреца, и социальные идеалы киников связываются уже не столько с государством, сколько с тем образом жизни, который еще не подвергся порче из-за вмешательства власти.

Разумеется, естественная жизнь «по природе» ассоциировалась прежде всего с первобытно-общинными отноше-

ниями, при которых не было таких осуждаемых киниками пороков, как честолюбие и властолюбие, тяга к роскоши, чревоугодие, разврат, суеверность, зависть и т. п. В противоположность лукрециевской положительной оценке развития искусств и ремесел снова распространяется и обособывается примитивистский взгляд на такое развитие как извращение и зло.

У Диона Хрисостома (речь «Диоген, или О тирании») этот взгляд выражен в концепции «антипрометеизма». Зевс совершенно справедливо наказал Прометея за то, что он дал людям огонь, ибо с этого и начались все человеческие грехи, идущие от изнеженности, от неестественных способов удовлетворения все новых и новых желаний. Природа никого не рождает неспособным к существованию в своей среде, и нужно лишь, подобно животным, довольствоваться тем, что она дает добровольно. Образец для подражания людям дают боги, птицы и звери, живущие беззаботно. Негативный пример представляют тираны — самые несчастные из людей, купающиеся в золоте, но постоянно опасющиеся покушения и утраты власти. Тому, кто, подобно персидскому царю, владеет огромной страной, невозможно будет убежать, даже если он осознает свою вину. И если даже тиран превратился в бронзу или железо, это не спасет его от суда потомков, которые могут разрубить статуи и пустить их на переплавку.

Более чем вероятно, что эти слова относились к римскому «тирану» — Нерону, предпринявшему накануне своей гибели неудачную попытку к бегству. Большинство изображений Нерона после его смерти было уничтожено, а знаменитый «Колосс» уже при Веспасиане подвергся переделке, причем позднее, во II веке, у этой статуи еще дважды заменяли голову, думая, что удаляют изображение Нерона.

«Киническое возрождение», начавшееся в I веке, продолжалось и в следующем столетии. Идеализация «золотого века», осуждение рабства и частной собственности, восхваления «естественной» жизни варваров и животных оставили очень яркий след в произведениях целого ряда авторов II века, в том числе и не являвшихся последовательными сторонниками кинизма. Все это можно найти, напри-

мер, в речи Максима Тирского «Предпочитать ли кинический образ жизни?», в произведениях Лукиана «Переписка с Кроном», «Сатурналии», «Кроносолон», «Гермотим, или О выборе философии», в диалоге Плутарха «Грилл, или О том, что животные обладают разумом», в сборнике Клавдия Элиана «О природе животных» и т. д.

Согласно выводам И. М. Нахова, в кинических мечтах об идеальном общественном устройстве «как бы сплелись фольклорные легенды о золотом веке, блаженных островах, дальних народах и землях и некоторые современные политические и философские теории, адаптированные киниками (о естественном состоянии, естественном праве, примате “природы”, идеализация древних Афин и ликурговой Спарты и др.)»³⁶.

Итак, эволюция политической утопии в Риме имеет довольно сложную историю: начавшись с идеализации Рима-полиса, пройдя через отождествление Рима-империи с космополисом (а императора — с заместителем бога, гарантом справедливости на земле), эта утопия в конце концов порывает со всякими надеждами на римское государство (и на любое «земное» государство вообще). Предпочтение отдается теперь действительно вечному и справедливому «вселенскому» государству, полноправными гражданами которого «от природы», со времен «золотого века» являются все без исключения смертные. В душе каждого есть частица такого государства, и путем нравственного самоусовершенствования любой человек способен очиститься от пороков и приблизиться к божеству.

Так политическая утопия смыкалась с оживившимися религиозными исканиями. Прекрасной иллюстрацией этому служит следующий факт: многие авторы, испытавшие влияние стоицизма и кинизма (Филон Александрийский, Плиний Старший, Иосиф Флавий, Дион Хрисостом и др.), увидели в образе жизни иудейских отшельников — ессеев реальное воплощение идеальных принципов жизни «мудреца». Во многом сходную эволюцию — тоже с широким использованием представлений о «золотом веке» — испытала и литературная утопия, не поддававшаяся воздействию официозных штампов.

2. Тяга к экзотике: новое содержание

Что писали в это время литераторы, критически относившиеся к «императорскому счастью»? В Риме во времена Империи довольно широко распространяются рассчитанные на массового читателя романы о чудесных и невероятных приключениях, о человеческом счастье и добродетели, об экзотических странах Востока, где царят совсем иные порядки, чем в странах «Римского Мира».

Один из исследователей справедливо отмечает, что эти произведения «массовой культуры» призваны были компенсировать возникавшее чувство отчужденности, облегчать иллюзорный уход «подданных» от повседневных забот в мир чудесного: «Отсюда повышенный интерес к рассказам о призраках, оборотнях, воскрешениях мертвецов, о вмешательстве богов в жизнь людей в далеких неведомых странах, где могло случиться самое невероятное, об откровениях, снах и видениях, к рассказам об исключительных людях, отличавшихся необычайной красотой, благородством, талантами, о боговдохновенных мудрецах Индии, Эфиопии, Персии, которым якобы открыты тайны мироздания»³⁷.

Наибольшее распространение этот жанр получил во II–III веках, когда были созданы «Эфесская повесть» Ксенофонта Эфесского, «Повесть о любви Херея и Каллирой» Харитона, «Чудеса по ту сторону Фулы» Антония Диогена, «Вавилонская повесть» Ямвлиха, анонимный роман «История Аполлония, царя Тирского», «Левкиппа и Клитифонт» Ахилла Татия, «Дафнис и Хлоя» Лонга, «Метаморфозы» Апулея, «Эфиопика» Гелиодора, «Жизнеописание Аполлония Тианского» Филострата и т. д.

Своеобразной реакцией на этот наплыв фантастических и любовно-приключенческих романов стала блестящая пародия Лукиана «Правдивая история», высмеивающая повествования тех, кто вслед за Гомером описал вымышленные путешествия в Индию, на острова Великого океана и т. п. И хотя в I веке авантюрно-фантастические «бестселлеры», видимо, еще только начинали свое распространение в среде римлян, сама духовная потребность в отстранении от

окружающей реальности прослеживается даже в произведениях, написанных в более серьезных жанрах.

Один из примеров этого дает почти не привлекавший внимания историков рассказ Плиния Старшего об острове Тапробана. В этом рассказе мы находим причудливое сочетание элементов «романа-путешествия» и политической утопии, реальных географических сведений и мифологических деталей. Начало рассказа напоминает тот мотив морского путешествия в неведомые страны, который использовался в Античности со времен Гомера и который был весьма талантливо обыгран в романе Ямбула при описании плавания к «Солнечному острову».

Согласно рассказу Плиния, во времена императора Клавдия направлявшийся в Аравию вольноотпущенник сборщика пошлин Анния Плокама был занесен бурей на остров Тапробану, лежащий к югу от Индии (в Античности Тапробаной обычно называли остров Цейлон. — Ю. Ч.). Изучив местный язык и сумев заинтриговать царя Тапробаны рассказами о римской державе, он побуждает направить четырех послов в Рим для установления дружбы.

По прибытии в Рим послы сообщили, в частности, что на их острове находится 500 городов, а между ним и ближайшим мысом Индии лежит остров Солнца. Богатства островитян, по их словам, больше римских, но у римлян больше частные состояния. На острове нет ни рабов, ни судебных тяжб, цены на хлеб всегда одинаковы, а жители не спят утром допоздна и живут в среднем до 100 лет. Народ избирает своим царем старца, который обязательно должен быть милосердным и не иметь детей-наследников; его власть, кроме того, ограничивают 30 выборных управителей и еще 70 судей.

По-видимому, этот рассказ — следствие реального появления в Риме некой экзотической делегации, при этом в нем вполне могли найти отражение некоторые элементы утопических мечтаний римского плебса. Сам Плиний, которому в первые годы правления Клавдия не было еще и двадцати лет, находился тогда в столице и вполне мог слышать один из таких рассказов, сочетавших желаемое с действительным. Возможно, что и сам автор впоследствии добавил к «желаемому» то, что больше соответствовало взглядам его окружения.

Симпатии Плиния (особенно в последние годы правления Нерона, когда он вынужден был оставить службу и заняться наукой) явно склонялись на сторону сенатской оппозиции. Вероятно, взгляды именно этих кругов и нашли отражение в описании формы правления: права выборного царя ограничены настолько, что он не может ни завещать свою власть, ни вынести смертный приговор без согласия «управителей». Зато сам царь может быть приговорен к казни и подвергнуться общественному бойкоту в случае совершения какого-либо проступка. Если вспомнить еще о таком обязательном качестве правителя, как милосердие, станет ясно, что мы имеем здесь дело не столько с историческим свидетельством о тапробанских царях, сколько с идеализированным образом умеренного принцепса, действующего вполне в духе наставлений из трактата Сенеки «О милосердии».

Помимо «действительного» и «желаемого» рассказ Плиния, видимо, включил в себя и некоторые элементы сложившейся литературной традиции о сказочных странах Востока. Показательно, что и Страбон со ссылкой на Онесикрита тоже дает насыщенное утопическими мотивами описание лежащей в Индии страны под названием Мусикана: здесь упоминаются и необычайная продолжительность жизни (в среднем до 130 лет), и телесное здоровье, и чистота нравов ее обитателей, наличие общих трапез, отрицательное отношение к войнам, к использованию золота и серебра и т. д.

И Страбон, и Плиний Старший, при всем различии, имеют нечто общее в отношении к идеализируемым далеким странам. Для них обоих характерно внимание не столько к сказочно-мифологическим мотивам о чудесном природном изобилии, сколько к нравственному состоянию и особым общественным порядкам в описываемых странах.

Очень показательно, например, то равнодушие, с которым оба автора говорят об «островах блаженных» — тех самых островах, которые изображались как предмет всеобщих вожделенных мечтаний в горациевском XVI эпосе. Страбон, доходя до описания западных границ Ойкумены, ограничивается короткой фразой, что эти острова и теперь еще указывают не очень далеко от оконечностей Маврусии, напротив Гадар.

Плиний со ссылкой на Стация Себоса и Юбу дает более подробное их описание, которое, однако, лишь окончательно развеивает всякий утопический ореол. Один из этих необитаемых островов находится под снегом и в тумане, другие кишат гигантскими ящерицами и собаками, а на их берегах постоянно гниют останки выброшенных морем чудовищ. Не столь исследованный римлянами остров Тапробана и некоторые другие «варварские» страны наделены у Плиния идеальными чертами, поскольку они дают возможность противопоставить чистоту нравов их обитателей развращенности современного ему Рима.

Точно так же и Страбон отводит довольно много места описанию жизни скифо-сарматских племен, которые отождествляются им с упоминаемым в «Илиаде» «справедливейшим» народом — абиями. Страбона не интересуют «мифические» гиперборейцы, но зато он восхваляет живущих на северо-востоке кочевников, которым чужды корыстолюбие и нечестность. Они питаются медом и сыром, владеют почти всем сообща и даже имеют «на Платонов манер» общих жен и детей. Они подтверждают мнение Платона о том, что наилучшее государство должно быть удалено от моря и связанных с ним развращающих влияний.

Упоминание о вредном влиянии моря отнюдь не случайно: для Рима (в отличие от греческих полисов) связь с морем не является давней и естественной, и поэтому она в представлении Плиния становится как бы катализатором негативных, разрушительных процессов. Море губит множество людей, оно приучает их к жестокости, дерзости, роскоши и расточительности. Вместе с тем стремление удовлетворить «страсть к чудесному» подводит Плиния к разрыву теоретических и практических установок. Практика в конечном счете берет реванш, поскольку автор невольно любит теми «чудесами», которые дает человеку общение с морем.

Гораздо меньше «научности» содержится в другом страноведческом произведении I века, написанном Помпонием Мелой. Здесь автор уже почти не пытается отделить фантастику от реальности, мифическое от исторического. Лежащие напротив горы Атлас Острова Блаженных наделены у него не только природным изобилием, но двумя чудесны-

ми источниками. Выпив воды из первого, человек начинает безостановочно смеяться, и прекратить этот смех может только глоток воды из второго источника. Описывая северные народы, Мела не забывает сказать о гиперборейцах, живущих на крайнем севере. Они живут дольше и счастливее всех людей; не зная ни войн, ни раздоров, они почитают Аполлона и наслаждаются веселым досугом до тех пор, пока не насытятся жизнью. Насытившись же, они в веселом расположении духа украшают себя гирляндами из цветов и бросаются со скалы в море.

Переходя затем к южным пределам известного мира, Мела с неменьшим воодушевлением описывает счастье эфиопов: многие из них живут почти вдвое дольше других людей, они все добродетельны и хорошо сложены, а в вожди выбирают самого сильного и красивого. Золота у них много, но они его почти не ценят, делая из него цепи для преступников. В стране эфиопов есть место, называемое «Стол Солнца»: там всегда есть все необходимое для пира, в котором каждый может принять участие, и эти кушанья постоянно пополняются по божественной воле. Об этом рассказывал еще Геродот, но он, в отличие от Мелы, раскрывает секрет этого «чуда», тайно создаваемого самими местными властями.

Как видим, в это время появляется довольно много попыток связать утопические идеалы не с Римом, а с самыми отдаленными племенами и народами, сохранившими у себя многие достоинства «примитивной» жизни. Разумеется, такие попытки сочетались с неприятием официальной концепции наступившего «золотого века». Напротив, чем дальше от римской державы, тем больше следов «золотого века» находили те, кто занимался такими повествованиями. Иногда описание этих «следов» соседствовало с описанием прошедшего «Сатурнова царства», и «географическая» утопия как бы дополнялась утопией «временной». Именно так поступил, например, Помпей Трог, восхвалявший не имеющих собственности скифов за то, что они почитают справедливость благодаря природным качествам, а не законам. Этот экскурс дополняется у него рассказом о справедливой жизни при Сатурне.

В целом же разнообразные неофициозные интерпретации темы «золотого века» продолжали доминировать в литературе. Эта тема присутствует практически у всех поэтов-эллистов, к ней обращается даже член императорской семьи Германик, ей посвящены многие тирады в трагедиях Сенеки, она занимает важное место в сатирах Ювенала. Очевидно, тема «золотого века» продолжала волновать умы римлян, и официальной пропаганде не удалось ни дискредитировать ее, ни добиться монопольного права на ее использование.

Возможно, именно стихийный протест против навязывания «официальной утопии» вызвал к жизни ходившее при Тиберии в народе двустишие, сохраненное Светонием. В нем говорится, что император уничтожил «золотой Сатурнов век» и правит веком «железным». Данный мотив находил проявление и при более поздних императорах — Коммод, Максимиане и Константине. Эта мысль была высказана и еще раньше теми поэтами, которые не приняли вергилиевскую концепцию наступления при Августе «золотого века».

Даже Гораций позволял себе сетования на то, что каждое новое поколение становится и будет становиться все хуже и порочней прежнего. В произведениях, написанных не по заказу, Гораций проповедует уход в себя и довольство малым. Лучшей эпохой в древности он считает начало цивилизации, когда было обуздано дикое своеволие, а общее еще не подавлялось частным. Лично для себя Гораций предпочитает мирное уединение в сабинском поместье, которое становится для него заменителем «островов блаженных». Словно полемизируя с собственным юношеским призывом бежать на эти острова, Гораций говорит теперь, что, убежав за море, можно сменить климат, но не душу и что вместо погони за счастьем на кораблях и квадригах следует лишь сохранять спокойный дух, находясь хоть в Улубрах (это местечко вблизи Помптинских болот, над многочисленными лягушками которого подшучивал Цицерон).

Представители элегической поэзии демонстративно проповедуют уход от реальной действительности в идиллический мир любви, спокойной и счастливой сельской жизни, которая ассоциируется у них с ушедшим «Сатурновым царством». Тибулл, например, характеризует блага «Сатурнова

царства» через указание на отсутствовавшие в нем пороки: тогда не было ни дорог, ни кораблей, тогда не запрягли лошадей и быков, не разделяли межами поля, не было ни оружия, ни войн, ни заповор, зато дубы сами источали мед, а овцы сами несли людям наполненное молоком вымя. Теперь же, при Юпитере, человека повсюду ожидают убийства и раны. Характерно, что Тибулл нигде не называет Сатурнов век «золотым», ибо золото ассоциируется у него с пороками современного «железного века». Сатурнов же век из-за его скромности и простоты был, по его мнению, скорее веком глиняным и деревянным.

Менее последовательным в своей скрытой оппозиционности был Проперций, вошедший, в отличие от Тибулла, в кружок Мецената и позволявший себе время от времени восхвалять Августа, но так и не ставший официальным поэтом. Роскошь и развращенность современных ему римлян Проперций противопоставляет простой и целомудренной жизни при Сатурне, а также жизни предков и далеких варваров. Ныне, по его мнению, все почитают только золото: золоту уступили и честь, и правосудие, и закон, и стыд.

Проперций является одним из самых яростных обличителей мореплавания. Его элегия, посвященная утонувшему другу, целиком основана на мысли о преступной дерзости людей, которые, презрев законы природы и не довольствуясь отцовским полем, в погоне за наживой опрометчиво доверяют свою жизнь коварной и враждебной морской стихии.

Более подробного рассмотрения заслуживают неофициозные трактовки мифа, встречающиеся у Овидия.

Первым век золотой родился, не знавший возмездий,
 Сам соблюдавший всегда, без законов, и правду и верность.
 Не было страха тогда, ни кар, и словес не читали
 Грозных на бронзе; толпа не дрожала тогда, ожидая
 В страхе решенья судьи, — в безопасности жили без судей.
 И, под секирой упав, для странствий в чужие пределы
 С гор не спускалась своих сосна на текущие волны.
 Смертные, кроме родных, никаких побережий не знали.
 Не окружали еще отвесные рвы укреплений;
 Труб небывало прямых, ни медных рогов искривленных,
 Не было шлемов, мечей; упражнений военных не зная,

Сладкий вкушали покой безопасно живущие люди.
 Также, от дани вольна, не тронута острой мотыгой,
 Плугом не ранена, все земля им сама приносила.
 Пищей довольны вполне, получаемой без принужденья,
 Рвали с деревьев плоды, земляничник нагорный собирали,
 Терн, и на крепких ветвях висящие ягоды тута,
 Иль урожаем желудей, что с деревьев Юпитера пали.
 Вечно стояла весна; приятный, прохладным дыханьем
 Ласково нежил зефир цветы, не знавшие сева.
 Боле того: урожай без распашки земля приносила;
 Не отдыхая, поля золотились в тяжелых колосьях,
 Реки текли молока, струились и нектара реки,
 Капал и мед золотой, сочась из зеленого дуба.

Овидий. Метаморфозы. I, 89–112
Пер. С. В. Шервинского

Обычно считается, что это лишь упрощенный пересказ версии Гесиода. Проверить обоснованность этих суждений можно через сопоставление гесиодовской и овидиевской версий.

Следует помнить, что термин «золотой век» в обоих случаях употребляется весьма условно: у Гесиода в оригинале фигурирует «золотой род», а Овидий прибегает к понятию «*aurea aetas*», которое в данном контексте нужно переводить как «золотое поколение». С учетом всего уже сказанного о принципиальном различии «родовых» и «вековых» интерпретаций мифа данный факт не может не заслуживать внимания.

Второе «лежащее на поверхности» отличие заключается в том, что у Овидия мы находим не пяти-, а четырехчленную схему, не имеющую эквивалента гесиодовскому роду героев. Причины отказа Овидия от единственного «металлического» звена в этой схеме вполне объяснимы. Ему, как и многим другим античным авторам, это звено представлялось искусственно вставленным «из уважения» к героям и явно не вписывающимся в стройную схему классификации по металлам. Фактически пятичленная схема Гесиода была повторена в Античности только один раз — у Бабрия, остальные же авторы предпочитали говорить только о четырех, трех или, чаще всего, двух звеньях.

Описание первого, «золотого» звена призвано было у Гесиода и Овидия нарисовать картину счастливой жизни первых людей при Кроносе или Сатурне. Именно здесь содержится наибольшее количество утопических мотивов, сходства между которыми, однако, довольно редки: это указания на то, что земля самопроизвольно, без обработки приносила свои плоды, а люди жили в счастливом покое. Остальные мотивы уже не имеют прямых аналогов, отражая своеобразие взглядов авторов на эту эпоху.

Если у Гесиода акцент сделан на «самоценных» позитивных качествах «жизни при Кроносе», то Овидий рассматривает идеал сквозь «негативные» стекла, постоянно говоря о пороках современности, которых не было при Сатурне. Давая вдвое более пространное, чем у Гесиода, описание этой эпохи (при значительно меньшем объеме изложения всего мифа), Овидий для указания на отсутствие чего-либо многократно употребляет отрицания. В результате изображение идеализируемой эпохи несет в себе негативный отпечаток современности.

Перечень этих современных пороков довольно значителен: это законы, суды и наказания, это мореплавание, чужеземные странствования и вспашка земли, строительство крепостей, изготовление оружия, войны. При этом поэт упоминает чисто римские детали — например, медные доски, на которых публиковались законы. Можно предположить, что столь резко отрицательное отношение к юридическим актам объясняется не только «примитивистской» традицией, но и личным отношением Овидия к некоторым малопривлекательным для «учителя любви» августовским законам (в частности, к законам о прелюбодеяниях и браке).

Точно такой же оттенок, видимо, имеет и указание на мореплавание как разлагающее общину занятие, к которому у римских моралистов был «особый счет». Наконец, в отношении к войнам, видимо, отразились не только усилившиеся в римском обществе конца I века до н. э. пацифистские настроения, но и личное неприятие Овидием военной службы.

Основная «негативная» часть описания дополняется некоторыми положительными моментами, которые также не имеют аналогов у Гесиода. «Золотое поколение» добро-

вольно почитало верность и справедливость. Питанием ему служили плоды, в изобилии производимые столь же добровольно землей, причем Овидий называет и причину такого сверхплодородия: на земле была вечная весна, текли молочные реки и реки нектара, а из цветущего дуба сочились золотистые капли меда. Если «вечная весна» была, возможно, собственным нововведением Овидия, то этого явно нельзя сказать о сказочных мотивах молочных, винных и нектарных рек, которые уже многократно встречались у таких, например, авторов, как Платон, Еврипид, Феокрит, Вергилий и Гораций.

Главное заключается в том, что Овидий видит в «Сатурновом царстве» не просто райскую «страну изобилия» (подобную той, которую изображали аттические комедиографы и авторы средневековых легенд о Беловодье, Кокани, Кокейне, Кукканье, Шлараффии и т. п.), но и общество, свободное от многих современных ему нравственных пороков и развращающих «достижений» цивилизации.

Описания следующего, серебряного «звена» у Гесиода и Овидия не имеют почти ничего общего, за исключением лишь указания на то, что оно было хуже предыдущего и появилось уже не при Кроносе (Сатурне), а при Зевсе (Юпитере). У Гесиода новый, «серебряный» род, отличавшийся инфантилизмом и глупостью, был скрыт по воле Зевса под землей, почему-то получив при этом привилегию считаться «блаженным». Совсем иначе характеризует «серебряное поколение» Овидий. Вечная весна по воле Юпитера сменяется на четыре времени года, климат портится, и из-за этого людям приходится строить дома, распахивать на волах землю.

Таким образом, если у Гесиода ухудшение происходит в самой «породе», во врожденных качествах заново созданных людей, то у Овидия ухудшаются лишь внешние условия существования, толкнувшие человека на гибельный путь «изобретательства». В этом случае миф у Овидия оказывается гораздо более «онаученным», чем у Гесиода, не пытающегося показать причины происходящих изменений.

Совсем немного — неполные три строки — уделяет Овидий следующему, «медному поколению», которое было, по

его словам, суровее и воинственнее, но еще не преступным. Поэт упоминает о нем словно бы лишь из уважения к традиции, повествовавшей именно о четырех металлах, и торопится перейти к описанию «железной» современности.

Хотя оба поэта стремились показать крайнюю степень упадка современного им мира, они использовали в своих описаниях разные временные формы. Если Гесиод начинает с настоящего времени и затем, нагнетая перечисление бедствий, переходит к будущему, то у Овидия вначале употребляются формы прошедшего времени, а затем делается переход к настоящему времени. Те страшные беды, которые Гесиод предрекал в своем эсхатологическом пророчестве, перечисляются Овидием как уже происходящие на глазах его современников.

Среди этих бед — насилия, войны, грабежи, коварство, обманы, попрание благочестия, разрушение связей между отцами, детьми и братьями, пренебрежение законами гостеприимства. И если Гесиод заканчивает пророчеством о том, что от смертных на Олимп удалятся Стыд и Воздаяние, то у Овидия такой уход с земли последних божеств является уже свершившимся фактом, причем вместо двух гесиодовских богинь Овидий, следуя Арату, называет только одну — Деву Астрею (то есть Дику, богиню Справедливость).

Не находят у Овидия отклика и некоторые фразы, связанные именно с пророческим характером гесиодовской версии. Если у Гесиода ко всем бедствиям людей «железного рода» еще будут примешаны какие-то блага, пока их дети не начнут рождаться седыми, то в изображении Овидия в жизни последнего поколения уже совсем не осталось никаких «плюсов», она целиком заполнена только «минусами».

Технический прогресс у Овидия безоговорочно осуждается уже потому, что его стимулом и одновременно следствием стала преступная страсть к стяжательству, в результате чего землемер разделил на участки ту землю, которая прежде являлась общей для всех, словно свет солнца и воздух. Эта тенденция в духе стоических и кинических положений о «естественном состоянии» выражена в овидиевской версии гораздо более четко и ясно, чем в предшествующих версиях, что и способствовало ее популярности у многих поздней-

ших восхвалителей примитивно-коммунистических отношений «золотого века».

Итак, Овидий кардинально переосмыслил содержание мифа, создав ясную, логически объяснимую картину деградации тесно связанных между собой четырех поколений единого человеческого рода. Вместе с тем поэт не поддержал здесь «модернизированную» версию мифа, которая вводила понятие «золотой век» и позволяла, в частности, считать таким веком наступивший век Августа. Овидий однажды даже вступает в прямую полемику с официозной трактовкой мифа, переходя при этом к «секулярной» терминологии. Да, действительно, с издевкой замечает он, сейчас у нас золотой век (*aurea saecula*), но золотой он потому, что золоту оказывается величайший почет, золотом приобретается даже любовь.

Многочисленные овидиевские вариации на эту тему не сводятся к какому-то единому знаменателю. В каждом конкретном случае поэт использовал известные ему версии мифа «к случаю», развивая по всем правилам риторики модную тему для обоснования самых различных положений и почти не заботясь о том, насколько эти экскурсы согласуются между собой. Во всяком случае, в период написания «Метаморфоз» традиционная, критически-пессимистическая версия оказалась ему ближе по духу, чем официальный оптимизм.

Что же касается «самоценных» благ первобытно-коммунистического состояния, то есть все основания усомниться в том, что Овидий добровольно захотел бы сменить на них привычные и милые его сердцу условия комфортной, цивилизованной жизни. Достаточно вспомнить реакцию поэта, когда ему по злой иронии судьбы пришлось ближе соприкоснуться с реальными благами примитивной жизни во время ссылки в «дикие» края гетов.

При Нероне тема ушедшего «золотого века» широко использовалась для риторических тирад, обличающих порочность современного Рима, погрязшего в роскоши и преступлениях. Одну из таких тирад мы находим у Петрония в так называемой «Поэме о гражданской войне», которую с пафосом декламирует перед своими развратными друзьями не менее развратный поэт Эвмолп.

Впрочем, эта тема продолжала занимать важное место и в литературе, далекой от пародий. Многие персонажи в трагедиях Сенеки снова и снова мысленно возвращаются к счастливым древним временам, когда каждый довольствовался тем, что имел, когда не было судей, частной собственности на землю, войн и мореплавания. Новым здесь было только еще более резкое, более гневное, чем у предшествующих авторов, осуждение мореплавания, которое представлено как главный виновник утраты «райского» состояния.

В трагедии «Медея» Сенека обрушивает свои проклятия на головы первых мореходов-аргонавтов и их кормчего Тифиса, который, нарушив установленные самой природой границы и законы, проявил себя как «чрезмерно дерзкий». Тем не менее, когда речь заходит о современном мореплавании, связавшем воедино многие страны и народы, Сенека оставляет свой разоблачительный тон и даже пророчески предсказывает грядущие великие географические открытия человечества. Оправданием этой непоследовательности служит для него то, что теперь, в отличие от мифологической древности, море уже смирилось и терпит любые законы. Таким образом, «виноватым» оказывается все-таки не мореплавание как таковое, а преступное человеческое стремление к нарушению «естественной» нормы.

В качестве еще одного примера можно назвать сатиры Ювенала. Они представляют собой сплошное обличение современных поэту испорченных нравов. Не обходит стороной Ювенал и тему «Сатурнова царства», которое изображается, однако, в характерной для него язвительной интерпретации. Так, говоря, что при Сатурне среди людей жила Справедливость, поэт противопоставляет первых женщин куртизанкам римского высшего света:

Эта жена не такая была, как ты, Цинтия, или
Та, чьи блестящие взоры смутил воробей бездыханный:
Эта несла свою грудь для питания рослых младенцев,
Вся взлохмачена, больше чем муж, желудями рыгавший...

Ювенал. Сатиры. VI, 7–10
Пер. Д. Недовича и Ф. Петровского

Важно отметить то, что поэт не видит в будущем никакого выхода: всякий порок дошел уже до предела и потомкам даже не остается ничего добавить от себя — разве только построить храмы, посвященные Деньгам, и поклоняться им как Верности, Миру, Доблести, Победе или Согласию. Продолжая эту мысль, Ювенал говорит, что век, который наступил теперь, хуже, чем железные времена: его преступления сама природа даже не нашла наименования по какому-либо металлу.

Вероятно, Ювенал был знаком с этрусскими пророчествами о «последнем поколении», а также с пророчествами Сивилл о десяти периодах в истории человечества, после которых должны наступить испламенение и возрождение мира. Поэт, кстати, в одном месте упоминает, что он прочитал пророческий свиток Сивиллы. Как бы то ни было, Ювенал достаточно ясно выразил мысль, что чаша пороков уже переполнена и Рим дошел до последней крайности.

Наконец, следует сказать о написанной неизвестным автором трагедии «Октавия», где дан своеобразный вариант роковой «развязки» для всего мира.

Коль он стареет — к хаосу слепому вновь
Вернется мир; последний день придет тогда,
И небо, рухнув, погребет весь род людской,
Забывший благочестье, — чтобы вновь земля
Родить могла бы племя совершенное,
Как в юности, когда Сатурн царил над ней.
Святая Верность с девой Справедливостью,
Посланницы небес, богини сильные,
В тот век одни народом кротко правили,
Войны не знавшим, не слыхавшим грозных труб,
Не ведавшим оружия, городов своих
Стеной не обводившим: был повсюду путь
Открыт, и люди сообща владели всем.
По доброй воле лоно плодоносное
Земля им отверзала — мать счастливая,
Детей благочестивых опекавшая.
Сменил их род, лишенный прежней кротости.
А третье поколение, хоть не знало зла,
Хитро искусства новые придумало:
Зверей проворных по лесам преследовать

Отважилось оно, и рыб медлительных
Тяжелой сетью из реки вытаскивать,
И птиц в ловушки дудочкой заманивать,
И подчинять быков ярму, и грудь земли,
Нетронутой дотоле, ранить лемехом,
И уязвленная земля плоды свои
В священном лоне глубже скрыла. Новый век,
Всех прежних хуже, в недра материнские
Проник, железо отыскал тяжелое
И золото и в руки взял копьё и меч.
Меж царств границы пролегли, и новые
Воздвиглись города, и люди алчные
Пошли к чужим жилищам за добычею,
И кров родной мечом им защищать пришлось.
С земли бежала, видя нравы гнусные
И смертных руки, кровью обгаренные,
Астрея-дева, звезд краса бессмертная,
Воинственность росла и жажда золота,
И, вкрадчивая язва, самый злой недуг,
Весь мир земной объяла — к наслажденьям страсть;
Ее питают наши заблуждения.
В пороках, накопившихся за долгий срок,
Мы тонем, и жестокий век нас всех гнетет,
Когда злодейство и нечестье царствуют
И одержимы все постыдной похотью,
И к наслажденьям страсть рукою алчною
Гребет богатства, чтоб пустить их по ветру.

*Трагедия «Октавия», 391–435
Пер. С. А. Ошерова*

Главная особенность излагаемой «Октавией» версии мифа заключается в ярко выраженной эсхатологической окраске. Если мир стареет и должен впасть в слепой хаос, говорится после описания злодеяний императора-матереубийцы, — то сейчас наступает последний день мира, день, в который падение небесного свода раздавит нечестивый род, чтобы родилось новое, лучшее поколение и возродилось то, что было когда-то при царствовавшем в юных небесах Сатурне.

Ожидание близкого конца старого мира и всеобщего очищения поразительно напоминает дух «актуальной эсхатологии», дух Апокалипсиса и ряда других христианских

произведений, о которых пойдет речь в следующем разделе. В римском обществе происходят глубинные изменения и рационализм все больше уступает место религиозным исканиям. В сфере утопии это приводит к постепенному приближению политических и литературных утопий к утопиям религиозным. В период поздней Античности этот процесс проявлялся все более ярко — до тех пор, пока не совершился переход к принципиально новой мировой религии, к христианству.

Превратившись из граждан в подданных, римляне испытывают все большую потребность в вере и надежде на то, что с помощью божественных сил они смогут обрести спасение и лучшую жизнь, даже если все это будет даровано после Страшного суда и гибели прежнего мира. Религия в новых условиях давала гораздо больше утешения, чем литература и философия, поэтому даже в так называемом «языческом» мире происходило неуклонное перемещение утопических мечтаний в область религиозных пророчеств. Предпринимались и реальные попытки «подготовить себя» к наступающему концу света путем вступления в новые религиозные сообщества.

Римляне «переросли» свою основанную на идеализации прошлого «полисную» религию и постепенно приближались к идее грядущего «тысячелетнего царства».

3. На пути к «тысячелетнему царству»

Некотрые элементы «предхристианского христианства» были знакомы римлянам уже на исходе эпохи гражданских войн. Надежды на то, что среди них наконец появится спаситель, сын бога, который, положив конец бедствиям, откроет эпоху мира и благоденствия, стали одним из мощных импульсов, способствовавших возникновению императорского культа. Однако первоначальные энтузиазм и искренняя вера в мессианскую миссию императоров со временем — по мере раскрытия истинных качеств «Римского Мира» — начинают быстро таять, все более вырожда-

ясь в формальное исполнение обрядов, демонстрирующих лояльность подданных.

Отдельные императоры пытались гальванизировать веру масс в наступающий «золотой век», привлекая для этого не только традиционные средства, но и популярные восточные верования и культы, но эти попытки обычно не давали ожидаемых результатов. Более того, вскоре эти попытки стали вызывать в низах своеобразную «аллергическую реакцию». Нынешний век все чаще объявляется наихудшим веком, которому надлежит погибнуть, чтобы уступить место новому. Именно такое неприятие «века сего» и получило отражение в идеологии первоначального христианства.

Неприятие официальных и официозных интерпретаций темы «золотого века» отнюдь не означало, однако, падения популярности самого мифа о «Сатурновом царстве». Это подтверждается и данными о связанных с мифом обрядах. Можно с полным основанием говорить, например, о высокой степени популярности праздника Сатурналий в период Империи.

При Калигуле этот праздник был продлен до пяти дней; упоминания о нем постоянно мелькают в произведениях римских сатириков — не только у Горация, но и в еще большей степени у Марциала. В произведениях Сенеки содержатся сетования на то, что в декабрьские дни народ облачается в колпаки, устраивает веселые гуляния, так что весь город бурлит и словно бы охватывается лихорадкой: Сатурналии теперь в Риме длятся едва ли не круглый год.

Действительно, некоторая реальная «перевернутость отношений» не могла не ощущаться в условиях, когда хозяевами жизни становились разбогатевшие бывшие рабы, беспринципные выскочки вроде Трималхиона, а представители знатнейших родов, носители древнеримской «доблести», жили в страхе и один за другим осуждались по ложным доносам на смерть. Старый мир как бы перевернулся с ног на голову, «верх» оказывался внизу, а «низ» вверх, и эта почти карнавальная метаморфоза накладывала определенный отпечаток на римское общественное сознание.

Разумеется, власти пытались по возможности направлять такие идеи в безопасное для себя русло, однако эти попытки

отнюдь не означали того, что сами Сатурналии навязывались народу сверху и что Сатурн поэтому не являлся популярным божеством. От времен поздней Республики и Империи дошло довольно много посвящений Сатурну, происходивших как из Италии, так и из провинций, где он нередко отождествлялся с местными божествами родоначалия и плодородия. Весьма характерно, что Сатурн мыслился не как свергнутый и безвластный отец Юпитера, но как активно действующее божество, от вмешательства которого зависит благоденствие его почитателей.

При этом образ Сатурна все в большей степени сливается с образами других всемогущих божеств, символизирующих вечность, неумолимый ход веков, «счастье времен», мир, процветание и т. д. Божественный Эон, Кронос-Хронос, Опис, Солнце-Гелиос, Секулум, Фортуна, Небо, Покой, Изобилие и другие подобные божества образуют вместе с Сатурном как бы единую когорту божественных сил, покровительствующих эпохе благоденствия. Помимо многочисленных изображений таких божеств на монетах заслуживают внимания и многие произведения искусства. Интересна, в частности, относящаяся ко II веку мозаика (из Casa del Mitreo, Merida), на которой изображения многих из этих божеств составляют единую композицию картины наступающего счастья³⁸.

По мере распространения восточных культов и мистерий сходные функции приписываются и другим божествам — Кибеле, Митре, Исиде, Серапису, Элагабалу. Одновременно формируется своеобразная концепция, подготовившая основы будущего христианского мистицизма. В целом восточные религии, в отличие от традиционных греко-римских культов, намного полнее соответствовали возросшим потребностям в чуде, в надежде на обязательную победу добра над злом, на грядущее спасение и обретение счастья.

Конечно, внимание к этой теме не должно создавать впечатление, будто уже в начале Империи в Риме наблюдалось сплошное «загнивание язычества» и поголовное увлечение восточными культами. Подобная картина, нарисованная в некоторых книгах, составлена в основном из красочных подробностей, встречающихся у римских сатириков и первых апологетов христианства. Сравнительно недав-

нее введение в научный оборот обширного эпиграфического материала заставляет признавать более высокую степень «жизнестойкости» традиционных культов. Однако можно заметить, что и греко-римские, и восточные культы эволюционировали, по сути, в одном направлении, наиболее отвечавшем изменившимся духовным запросам.

Характерная для восточных религий вера в бессмертие души и загробное воздаяние в период Империи находит все более живой отклик даже в среде почитателей древнеримских богов. Об этом свидетельствовала, к примеру, VI книга «Энеиды», описывавшая различные судьбы душ в царстве мертвых. Мольбы о том, чтобы души близких людей попали после смерти на Елисейские поля или в «светлые сферы небес», встречаются и в эпиграфических памятниках, восходящих к I веку. Речь здесь идет не о героях или выдающихся государственных деятелях, но о самых простых, «маленьких» людях, в том числе о вольноотпущенниках и даже рабах. У Овидия один из вариантов описания «золотого века» построен на пифагорейской идее о бессмертии души и ее переселении из одной телесной оболочки в другую: первые люди были, согласно этой версии, безгреховны именно потому, что не употребляли в пищу мясо живых существ.

Добродетельная жизнь в этом мире рассматривалась «маленькими людьми» как определенная гарантия посмертного вознаграждения, причем в качестве главных добродетелей назывались простодушие, скромность, доброта, благочестие. От божества хотели теперь получить не столько материальные, сколько духовные блага, и слияние с ним считалось возможным лишь после ограничения потребностей, отказа от всего суетного и лишнего. Формируется постепенно и новое, положительное отношение к труду как одному из условий добродетельной жизни.

Объединяясь в небольшие сообщества, связанные профессиональными, дружескими и религиозными узами, «маленькие люди», как показала в своих исследованиях Е. М. Штаерман, почитали даже прежних фамильных богов как «мировых божеств, творцов, искупителей и спасителей», постепенно вырабатывая собственную систему ценностей, при которой «более или менее осознанным идеалом было,

видимо, общество, состоящее из мелких трудящихся собственников, довольных малым и не стремящихся к большому богатству и власти»³⁹. Таким образом, среди них мог быть распространен идеал не обобществления имущества, а «общества равных собственников».

Пожалуй, общим почти для всех восхвалителей «золотого века» было лишь то, что они противопоставляли действительности туманно вырисовывавшиеся мечты об эпохе счастья. Приобретая религиозную окраску, эти мечты соединялись с различными эсхатологическими и мессинскими учениями и пророчествами, получившими широкое распространение в Риме еще в эпоху гражданских войн. С установлением принципата, несмотря на контрмеры властей, пророчества о приближающемся конце света, о гибели Рима и наступлении новой эпохи продолжали ходить в народе.

Этому способствовал, в частности, и резко возросший интерес к астрологии, к попыткам предугадать судьбы отдельных людей, народов и даже всего мира по движению небесных светил. Разного рода маги, халдеи, «математики», гадалки, предсказатели, астрологи в I веке проникают буквально во все поры римского общества, обслуживая и чернь, и матрон высшего света, и самих императоров. Ювенал дает представление о пестроте национального состава таких предсказателей, из которых выше ценятся те, кто уже несколько раз высылался из Рима: здесь и египтяне, и фригийцы, иудеи, армяне, индийцы, этруски. Особенно серьезное значение придавалось истолкованию знамений (например, комет), свидетельствовавших о близкой смене правителя, поскольку именно такая смена давала больше всего надежд на изменение ситуации в целом.

Не удивительно, что императоры, сами широко пользовавшиеся услугами придворных предсказателей, весьма ревниво относились к чужим попыткам заглянуть в будущее. В период с 33 года до н. э. по 93 год пророки по меньшей мере десять раз изгонялись из Италии, причем многие римляне заплатились смертью за обращение к ним или за самостоятельные попытки гадания. Христианский апологет Юстин в середине II века писал, что по действию злых демо-

нов смертная казнь определена всякому, кто станет читать книги Гистаспа, Сивиллы или иудейских пророков.

Иудейские пророки продолжали активно действовать в это время, и именно о них писал в своем «Правдивом слове» критик христианства Цельс: «Многие безвестные личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя, как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: “Я — бог, или дух божий, или сын божий. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почитит; на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь, и люди, не сознающие своих грехов, тщетно будут каяться и стенать; а кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение”».

Поскольку иудеи в силу ряда причин принадлежали к числу наиболее активных распространителей подобных эсхатологических и мессианских пророчеств и поскольку они, как верующие в одного Бога, отказывались участвовать в поклонении императорам, против них особенно часто применялись репрессивные меры. При Тиберии, когда иудейская колония в Риме насчитывала до 60 тысяч членов, был издан указ об изгнании иудеев из Рима, причем 4 тысячи из них были посланы на Сардинию для искоренения там разбойничьих шаек. Многие были казнены за отказ от участия в военной службе, а оставшимся было предписано сжечь священные одежды с утварью и отказаться «от своих нечестивых обрядов».

При Клавдии состоялось изгнание «волнуемых Хрестом» иудеев из Рима, причем, возможно, поводом для этого послужили какие-то волнения, связанные с оживлением мессианских настроений. Встречающаяся у Светония форма «Хрест» — это закономерная форма передачи с греческого языка на латинский понятия «помазанник», «Христос». Возможно, мессианизм и был той самой распространяемой по всей вселенной иудеями «пагубой», недовольство которой высказал в 41 году император Клавдий по поводу волнений в Александрии.

Такое же обвинение перед римским прокуратором Иудеи Феликсом было выдвинуто и против апостола Павла: этот человек, по словам ратора Тертулла, является язвой общества, возбудителем мятежа между иудеями, живущими во вселенной, представителем назорейской ереси. После того как в Иудее вспыхнуло и с большим трудом было подавлено антиримское восстание (66–73 годы), почитателям Яхве пришлось испытать еще большие притеснения в Риме.

Несмотря на столь неблагоприятные условия, иудаизм в I веке получает довольно широкое распространение среди населения столицы империи, привлекая сторонников даже из высших слоев общества. Наряду с теми римлянами, которые презрительно относились к этому «суеверию», появлялось все больше тех, кто находил в нем привлекательные черты, недостававшие прочим культам. Монотеизм, мессианизм, вера в загробное воздаяние, во всемогущество Бога и другие атрибуты этой религии, впоследствии воспринятые христианством, были в тот момент настолько притягательны, что их не могли полностью омрачить даже «национальный» характер иудаизма и суровость его «закона».

Римские иудаисты отмечали субботу, ходили в иудейские синагоги, посылали дары в Иерусалимский храм (до его разрушения в 70 году) и выполняли все предписания Моисеева закона. Особенно много было среди них женщин, в том числе знатных матрон, к числу которых, видимо, относилась и жена Нерона Пoppея, помогавшая иудеям и завещавшая похоронить ее согласно чужеземному обряду. Отдаленность римской колонии от Иерусалима, стремление ее членов избавиться от суровых предписаний закона и «национальной» ограниченности иудаизма, процветавшее «смешение» религий и, главное, общая атмосфера духовной жизни в скором времени весьма способствовали переходу многих римских иудаистов к иудеохристианству.

Судя по всему, иудеохристианская община в Риме стала одной из первых общин на Западе: уже в 64 году она испытывает на себе гонение Нерона, что склоняет к выводу о возможности появления первых «ростков» иудеохристианства в середине I века, то есть еще при Клавдии. Не имея возможности подробно рассматривать здесь весьма дискуссии

онный вопрос о проповеднической деятельности и мученической смерти апостолов Петра и Павла в Риме, мы можем заметить, что само появление легенд об этом косвенно свидетельствует о том, что римская община по крайней мере к первой половине II века уже имела свои традиции и пользовалась авторитетом в христианском мире.

К середине II века римские «христиане из язычников», по свидетельству Юстина, были уже «многочисленнее и ревностнее христиан из иудеев и самарян». Еще через столетие, по данным Евсевия, в Риме насчитывалось 46 пресвитеров, 14 диаконов и иподиаконов, 42 прислужника, 52 чтеца и привратника, обслуживавших, видимо, около 30–50 тысяч христиан. Столь стремительное распространение христианства в том самом городе, который был когда-то и колыбелью, и цитаделью римской религии, красноречиво свидетельствует о коренных изменениях в общественном сознании, о постепенной переориентации его на новые, по существу уже не античные, ценности и идеалы.

Римский «языческий мир» в I веке был уже в значительной мере подготовлен к восприятию новой религии, однако главные центры ее первоначального формирования находились не в западной, а в восточной части Империи. Именно там и были предприняты уникальные, проникнутые религиозно-утопическим духом эксперименты, во многом повлиявшие на зарождение в недрах иудаизма иудеохристианства.

Долгое время сведения об этих экспериментах, связанных с ессейским движением, были известны только из произведений античных авторов. Послевоенные находки в районе Мертвого моря (Кумран) неожиданно обогатили науку целой библиотекой рукописей, существенно дополнивших эти сведения.

Часть найденных свитков до сих пор не опубликована, а это мешает с уверенностью делать какие-либо обобщения. Однако можно считать установленным, что в Восточном Средиземноморье (в особенности в Палестине и Египте) существовало несколько близких по духу иудейских сект, члены которых, отвергая блага мира сего, посвящали свое время изучению и толкованию священных текстов, молитвам и обрядам. Они проповедовали скромность, равенство

и справедливость, пытались кое-где практиковать общность имущества, совместный труд и т. д. По сути, такие секты во многом выполнили функцию своеобразных «лабораторий», в которых особенно интенсивно шел процесс кристаллизации основ новой религиозной этики, новых социальных идеалов.

Отдельные секты отличались друг от друга и по идеологии, и по обрядам, и по организации. Судя по «Дамасскому документу», например, некоторые из них не отвергали полностью ни частной собственности, ни рабства и призывали лишь к благотворительности. О секте терапевтов Филон Александрийский сообщает, что эти «граждане неба и вселенной» ведут жизнь созерцательную, а не трудовую; свое имущество они не обобществляют, а сдают родственникам и друзьям; живут они в отдельных хижинах, лишь по субботам принимая участие в общих трапезах, и т. д. Таким образом, ни та, ни другая секты не пришли к последовательному отрицанию существующих порядков и воплощению в жизнь «коммунистических» принципов.

Специалисты по утопиям дают ответ на вопрос о том, в каких условиях было возможно осуществление таких принципов. Так, Э. Я. Баталов, обобщая опыт «коммунитарных экспериментов» в США, приходит к следующему выводу: «Наибольшей устойчивостью отличались те общины, которые: а) имели религиозно-сектантский характер; б) основывались на общественной собственности на средства производства; в) практиковали целибат (безбрачие); г) возглавлялись харизматическими лидерами; д) практиковали авторитарное принятие решений; е) характеризовались социально-профессиональной однородностью и низким культурным уровнем членов общины». Далее автор добавляет, что такие общины, как правило, создавались людьми, которые «ранее подвергались особенно сильным религиозно-нравственным преследованиям»⁴⁰.

Практически все эти наблюдения, с небольшими оговорками, могут быть отнесены к так называемой Кумранской общине, существовавшей в течение довольно продолжительного времени — со второй половины II века до н. э. по июнь 68 года.

Источники позволяют считать, что:

а) община носила ярко выраженный религиозно-сектантский характер, объединяла «сынов света» перед лицом прощего греховного мира — «сынов тьмы»;

б) имея общие кассу, хранилище для продуктов и совместные трапезы, члены общины передавали в ее распоряжение не только свое имущество, но и все свои знание и труд, выполняя коллективные работы от восхода до заката солнца;

в) в некоторых ессейских сектах практиковалось безбрачие, хотя, видимо, оно не везде неукоснительно соблюдалось;

г) в найденных текстах содержатся упоминания об авторитетном руководителе общины — Учителе праведности, священнике, наделенном пророческой благодатью, который «из уст Бога» узнал и поведал тайны о скором суде над «последним поколением» и вера в которого спасет его последователей, когда он снова явится «в конце дней»;

д) в общине существовала жесткая субординация: сначала шли священники, за ними остальные в соответствии со «стажевыми группами», причем за малейшие отклонения от регламента (за плевок, за сон во время собрания, за громкий смех) полагались строгие наказания, а человек, позволивший себе «роптать на основы общины», навсегда из нее изгонялся;

е) все члены общины в течение дня занимались земледелием, скотоводством или ремеслом, а затем треть ночи уделяли чтению священных текстов; косвенные сведения об их социальном происхождении дают самоназвания: «бедные», «нищие», «простецы».

В начальный период существования общины Учитель праведности и его сторонники претерпели какие-то опасные преследования от Нечестивого жреца, вынудившего их удалиться в изгнание. Возможно, этот факт повлиял на те настроения радикальной нетерпимости в отношении остального мира, которыми проникнут «Устав Войны», известный также под названием «Война сынов света против сынов тьмы».

Согласно эсхатологическому пророчеству этого свитка, война против сил тьмы состоится в «последние дни», при

«последнем поколении» и продлится сорок лет, причем шесть лет «сынам света» предстоит сражаться против «китиев» (в данном случае имеются в виду, очевидно, римляне) и еще двадцать девять лет — против остальных народов. Седьмое, решительное сражение принесет окончательную победу, и тогда Бог восстановит по всей земле справедливость: «В руки бедняков предашь Ты врагов всех стран, в руки склоненных к праху предашь их, чтобы унижить могущественных из народов, чтобы по заслуге воздать нечестивцам... и творить праведный суд Твоей истины над всеми сынами человеческими».

Подробнее об этом грядущем торжестве справедливости говорится в отрывке из «Книги Тайн»: «Нечестие отдалится от лица праведности, как тьма отступает перед светом; и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется как солнце — установленный порядок мира; и всех придерживающихся тайн нечестия не станет больше. Тогда знание заполнит мир и никогда не будет в нем больше безрассудства. Уготовано слову сбыться, и истинно пророчество; и отсюда да будет вам известно, что оно — неотвратимо».

Судя по этим и другим эсхатологическим отрывкам, призывающим к активной борьбе, некоторые течения в эссеистике отнюдь не всегда отличались таким смирением и миролюбием, которые превозносились при описании эссеев античными авторами. Лишь у Ипполита содержится указание на веру эссеев не только в бессмертие души (которая до наступления суда отдыхает в приятном и лучезарном месте наподобие «островов блаженных»), но и в воскресение мертвых, а также в то, что будет суд, все сгорит и все несправедные навечно будут наказаны. Возможно, иногда (как в случае с Иосифом Флавием) умолчание об «экстремизме» некоторых эссеистических сект объяснялось чисто политическими причинами, однако к этому следует добавить и то, что почти все эти описания содержат элемент идеализации сектантов.

Эссеисты изображали как идеальную секту мудрецов, воплотивших в жизнь представления о справедливости; при этом они противопоставлялись погрязшему в пороках остально-

му миру. Естественно, что в таких описаниях исключались моменты, не укладывавшиеся в подобную схему.

Особенно характерно то, что Филон Александрийский попытался подвести под свое описание теоретическую базу, во многом составленную из популярных в его время положений греко-римской философии: «Они едва ли не единственные из всех людей, не имея ни денег, ни собственности, скорее намеренно, чем из-за отсутствия удачи, считают себя богатейшими, так как справедливо полагают, что умеренность и ограниченность в потребностях равносильны изобилию»; «У них нет ни одного раба, но все они свободны, взаимно оказывая друг другу услуги. Они осуждают господ (владеющих рабами) не только как (людей) несправедливых, оскверняющих равенство, но и как нечестивцев, нарушающих закон и установления природы, которая, подобно матери, всех породив и выкормив равным образом, сделала людей законными братьями не только по названию, но и в действительности. Коварная и чрезмерно возрастающая жадность расшатала их родство, вместо близости создала отчужденность и вместо дружбы — вражду».

Если учесть, что в почти тех же самых выражениях Филон говорит об отсутствии рабов и у терапевтов, хотя мы знаем теперь, что в действительности некоторые ессейские секты вполне уживались с рабством, морализаторская тенденция этих сообщений станет вполне очевидной. По сути, здесь мы снова имеем дело с тем самым мотивом эволюции человечества от безгреховного «золотого века» к алчной и жестокой современности, который встречается у многих греческих и латинских авторов. Однако само это соединение двух разных традиций (античной и иудейской) в представлении о справедливой жизни кажется весьма симптоматичным.

В образе жизни ессейских, а позднее и близких к ним раннехристианских общин многие увидели тот реальный путь, который позволял уже в этом мире приблизиться к утраченной справедливости; при этом эсхатологические и мессеянские пророчества давали надежду и веру в то, что старый мир вскоре будет разрушен и на его развалинах Бог создаст новый, справедливый и счастливый мир, предназначенный только для воскресших праведников.

Между ортодоксальным иудаизмом, ессейством и иудео-христианством, видимо, существовало довольно много «переходных звеньев», разрозненные сведения о которых сохранились в новозаветной литературе. Так, например, заслуживают внимания указания на то, что Иоанн Креститель жил как аскет в Иудейской пустыне, что у него были собственные ученики и что таких учеников уже спустя много лет после казни их учителя апостол Павел встречал даже в Эфесе. В литературе высказываются вполне вероятные предположения о связи Иоанна с ессейством и Кумранской общиной.

Вместе с тем Г. Лихтенбергер предложил любопытную гипотезу о том, что «иоанниты», являвшиеся самостоятельной сектой, почитали своего учителя как Илию или Мессию и их конкуренция с христианами продолжалась даже во второй половине I века. В качестве одного из подтверждений этому автор указывает на отрывок из «Сивиллиных оракулов» (IV, 161–169), относящийся, видимо, ко времени вскоре после извержения Везувия в 79 году: оракул предсказывает опустошение Италии огнем, и именно в этом извержении видели свидетельство приближающегося «испламенения мира». Божья кара должна обрушиться на римлян за те насилия, которые они творили при подавлении восстания иудеев, и избежать этой кары они смогут, только если бросят мечи и убийства, омоют свои тела в проточной воде, протянут руки к небу и покаются в своих деяниях. Бог остановит свой гнев, если они после этого омовения и покаяния на деле станут блюсти благочестие в своих сердцах⁴¹.

Испламенение Рима — этой сидящей на семи холмах «вавилонской блудницы», украшенной золотом и драгоценными камнями, — с радостным чувством осуществленной мести описывает в своем видении и автор одного из самых ранних иудео-христианских произведений — Откровения Иоанна. Столица Империи, когда писалось это произведение, уже «упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых» (Откр. 17: 6), ее грехи достигли уже до неба, и поэтому голос с небес призывает воздать ей вдвое по делам ее, после чего идет описание уничтожающего ее пожара.

Данное пророчество было создано, видимо, под впечатлением от римского пожара 64 года, последующих гонений на христиан, иудейского восстания, пожара Капитолийского храма в 69 году, появления лже-Нерона и других событий «смутного» времени. Оно интересно не только эсхатологическим предсказанием гибели Рима, но и предсказанием о грядущем появлении с небес Нового Иерусалима — идеального города, противопоставленного греховному Риму.

Описание этого города апостолом Иоанном во многом является подражанием Иезекиилю и другим ветхозаветным пророкам. Данный образ издавна отвечал чаяниям многих иудеев. Для наиболее воинственных он ассоциировался с победой и установлением господства «избранного народа» над врагами, для мирных крестьян он означал безопасность и плодородие страны, а для горожан утопический идеал вбирал в себя лучшие черты знаменитого Вавилона и других городов Востока.

У Иоанна, помимо описания внешнего великолепия Нового Иерусалима, делается акцент на том, что этот город опустится с нового неба на новую землю только для праведников, которые получают вознаграждение: «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло... И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего... Ворота его не будут запираться днем, а ночи там не будет... И не войдет в него ничто нечистое» (Откр. 21: 4, 23, 25, 27).

Там будет светлая река воды жизни и древо жизни, дающее каждый месяц, двенадцать раз в год, плоды свои и листья — «для исцеления народов» (Откр. 22: 2). «Время близко» (Откр. 22: 10), — заключает свое пророчество автор Откровения, как бы подтверждая данное еще Иисусом обещание: «не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф. 24: 34).

Страстная вера в то, что это обещание вот-вот должно исполниться, напряженное ожидание конца мира, суда, божественной кары гонителям и вечного блаженства для мучеников резко отличают первоначальное иудеохристианство от «примирившегося с этим миром», обмирщенного христианства последующих столетий.

Непримиримость первых последователей Иисуса проявлялась, в частности, в том, что они считали себя «достигшими последних веков», когда Бог обратил «мудрость мира сего в безумие», когда следует избавиться от этого мира дьявола, от «настоящего лукавого века», от почитания ложного «бога века сего» ради «грядущего века», в котором они обретут вечную жизнь. Немецкий ученый Р. Гюнтер, досконально проанализировавший все эти и другие новозаветные упоминания об «эонах» нынешнем и грядущем, пришел к выводу, что в данном случае отчетливо прослеживается христианская полемика с концепцией наступившего при Августе «золотого века»⁴².

Неканонические произведения также позволяют считать, что императорский «золотой век» представлялся приверженцам нового учения как «век (эон) неверия и беззакония Сатаны», мера лет которого уже исполнилась. Во Втором послании Петра упоминаются уже и такие «нетерпеливые» верующие, которым начинает казаться, что обещанное второе пришествие слишком долго не наступает. В ответ им говорится, что Господь (у которого один день как тысяча лет, и наоборот) «долготерпит», но обещанное наступит неожиданно и неизбежно: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3: 10, 13).

Последний отрывок, несомненно, имеет большие сходства со стоическим учением об «испламенении мира», однако можно было бы указать и на более тесную его связь с некоторыми произведениями античной литературы. Мы имеем в виду прежде всего описание гибели и возрождения мира в трагедии «Октавия». По сути, здесь снова встречаются две традиции, в одних и тех же выражениях рисующие скорое испламенение старого, погрязшего в грехах мира и возрождение правды (справедливости) на новой земле. И если автор «Октавии» мыслил новую эпоху фактически как «эсхатологизированный» вариант «Сатурнова царства», то в христианских мечтаниях земное «Царство Божие»

нередко приобретало черты античных описаний «золотого века».

Это касается не только уже знакомых нам мотивов «перевернутых отношений», которые обнаруживаются, к примеру, в словах Иисуса: «Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23: 11, 12). Сказочное, сверхъестественное плодородие земли (непременный атрибут традиционных описаний «жизни при Кроносе» и «Сатурнова царства») нередко становилось главным в некоторых описаниях земного «Царства Божия» и даже не оставляло места для идеи духовного преображения человека — этой одной из важнейших идей христианства, основанных на тезисе «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17: 21).

Пожалуй, классическим примером такого описания можно считать слова, приписываемые Папием, учеником апостола Иоанна, самому Иисусу: «Придут дни, и уродятся виноградники с десятью тысячами лоз в каждом, и на всякой лозе будет десять тысяч побегов, на каждом побеге — десять тысяч усиков, на всех них — по десять тысяч гроздей (по десять тысяч виноградин каждая), и каждая даст двадцать пять мер вина. И когда кто-либо из святых сорвет гроздь, другая закричит: “Я лучше ее, сорви меня и возблагодари мною Господа”. Точно так же каждое зерно родит десять тысяч колосьев, всякий колос — десять тысяч зерен, а все зерна дадут по пять двойных фунтов муки. И прочие фрукты, семена, травы будут множиться в соответствии с их пользой. И все животные, которые кормятся исключительно пищей от плодов земли, будут жить в мире и согласии между собой и будут целиком послушны и покорны человеку».

Помимо природного изобилия мы встречаем здесь и такие распространенные в Античности мотивы, как мир среди живых существ и «автоматическое» выполнение предметами несвойственных им в обычной жизни функций. Говорящая виноградная гроздь весьма напоминает, к примеру, ситуацию в комедии Кратета «Звери», где человек обменивается репликами с жарящейся рыбой, предлагая ей повернуться на другой бок и насыпать на себя соли.

Если у Папия идеальное состояние мыслится почти как страна Кукканья, то в так называемом «Апокалипсисе Петра» оно больше напоминает Елисейские поля или «острова блаженных»: «И Господь показал мне огромное пространство вне этого мира, сияющее сверхъярким светом; воздух там сверкал лучами солнца, сама земля цвела неувядаемыми цветами, была полна ароматов и прекрасноцветущих вечных растений, приносящих благословенные плоды. И до того сильно цвело все, что запах оттуда доносился и до нас...»

Бывшие «язычники», вступая в христианство, стремились найти в нем нечто близкое к сложившимся у них представлениям о блаженной жизни. Весьма показательна в этом отношении, например, история христианских интерпретаций знаменитой IV эклоги Вергилия. Уже Лактанций замечает, что после второго пришествия на земле будет все то (реки вина и молока, ручные звери, необычайное плодородие и т. п.), о чем поэты говорят, что это было в царстве Сатурна. Император Константин ссылался на Вергилия и Сивилл как на свидетелей явления Христа. Впоследствии Вергилий прочно занял в христианской традиции место «языческого пророка», который будто бы подразумевал под безымянным младенцем Иисуса, под «девой» — деву Марию, под «новым родом» — христиан, а под «Сатурновым царством» — царство Божие.

Свой весомый вклад в дальнейшую «христианизацию» образа «золотого века» внесли многие другие позднеантичные авторы, в особенности — такие разные поэты, как Комодиан и Клавдиан, обращавшиеся к этой теме. Итогом можно считать тот факт, что христианский образ «грядущего века» впитал в себя не только мессианские чаяния иудейских пророков, но и утопические грезы «языческого» мира о блаженной «жизни при Кроносе» и о «Сатурновом царстве».

Утопические моменты встречались и в идеологии, и в практике христианских общин. Ранние христиане не только ожидали скорого перехода человечества из худшего «века сего» в лучший век «Царства Божьего», но и пытались, насколько это было возможно, уже в этом мире воплотить на практике принципы благочестия, любви к ближним, трудолюбия, скромности и т. д. В отличие от ессеев они пре-

одолели узконациональную замкнутость, обратив свою проповедь ко всем «труждающимся и обремененным», говоря, что Иисус своей смертью на кресте уже искупил грехи всего человечества.

Выход христианства из маленькой секты «в мир» не был благоприятен для сохранения той общности имуществ, которая соблюдалась, например, в замкнутой кумранской секте, однако следы подобных порядков, выродившихся позднее в обычную благотворительность, имеются в раннехристианской литературе. Достаточно указать, например, на знаменитое место из Деяний апостолов: «Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого... Не было между ними никакого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 2: 44, 45; 4: 34, 35).

Позднее, когда в церкви утратили актуальность и идея общности имуществ, и ожидания близкого наступления «Царства Божьего», эти атрибуты первоначального христианства перешли к позднеантичным и средневековым еретикам⁴³, считавшим себя истинными преемниками «апостольской общины» и выразившим свой протест не только против «мира сего», но и против пошедшей на союз с государством церкви.

Внутри самой церкви, впрочем, и после победы христианства продолжали сосуществовать различные, духовные и мирские, трактовки темы блаженного состояния и грядущего «Царства Божия». В одних случаях в описаниях «райского» состояния на первом плане оказывались телесные удовольствия, в других — напротив, самоограничения и духовная чистота.

Со времен поздней Античности стало принято противопоставлять «материальный» идеал язычества «духовному» идеалу христианства. У многих авторитетных Отцов Церкви это противопоставление подчеркивалось и при характеристиках «райского» состояния. Так, Василий Великий в своей первой беседе, посвященной посту, утверждал, что Адам и Ева в раю

соблюдали пост, не пили вина, не ели мяса и, довольствуясь малым, уподоблялись ангелам. Нарушение же поста привело к изгнанию их из рая. Поэтому, заключал автор, «будем поститься, чтобы снова взойти в рай». Здесь, несомненно, пролеживается влияние античной традиции «жесткого примитивизма».

Иоанн Златоуст в «Беседах на Книгу Бытия» и в «Книге о девстве» развивает эту же мысль: люди жили в раю как ангелы, поскольку не были обременены телесными нуждами и страстями. В будущей жизни окажется то же самое, не будет не только телесных удовольствий, но и цивилизации: «Не будет ни брака, ни мук рождения, ни удовольствия и совокупления, ни изобилия денег, ни заботы о приобретении, ни пищи, ни одежды, ни земледелия и мореплавания, ни искусств и домостроительства, ни городов и домов».

В «Толковании на святого Марка евангелиста» этот же автор, противопоставляя театр и монастырь, резко разграничивает языческие «плотские» удовольствия и христианские «духовные». Аскетическая жизнь монахов, по его мнению, ничем не отличается от жизни ангелов. Устами монахов говорит Христос, а в душах монахов царит рай, не уступающий раю Адама. Языческий театр, напротив, является рассадником пороков и разврата, а языком актеров говорит сам дьявол. Строгость подобных рассуждений впоследствии приводила некоторых исследователей к выводу, что монастырь есть земное подобие рая и что «совершенный христианин есть монах, что монах есть последовательный христианин, а монастырь есть место, где Евангелие, везде являющееся утопией, становится реальностью»⁴⁴.

Даже описание Нового Иерусалима в Откровении Иоанна из-за его «материалистичности» и сходства с «земным раем» пытались подвергнуть переистолкованию. Когда в III веке епископ Арсиной Непот, желая защитить идею земного «тысячелетнего царства», написал книгу «Обличение любителей аллегорий», на него обрушился с критикой Дионисий, епископ Александрии. Он не только подверг сомнению принадлежность Апокалипсиса апостолу Иоанну, но и указал, что такую идею проповедовал еретик Керинф, мечтавший об удовлетворении плотских побуждений едой,

питьем, празднествами и брачными союзами. Апокалипсис все же не был исключен из числа признанных церковью книг, но переистолкования продолжались — так, Андрей Кесарийский во второй половине V века предлагал считать, что стена Нового Иерусалима — это Христос, 12 ворот — это апостолы и т. д.

Отрешенный взгляд на земную жизнь лишь как на «испытательный срок» соответствовал особой системе ценностей, особым моделям поведения. Более заметную роль начинают играть иррациональная вера, «умерщвление плоти», молитва, забота о ближних и о спасении души. И все же тезис о прямой противоположности языческих представлений о «золотом веке» и христианских описаний рая не совсем верен. И христианству, и язычеству были знакомы многочисленные «комбинированные» версии, сочетавшие и духовные, и телесные блага. Сама точка зрения о том, что «райского» блаженства достойны только избранные, благочестивые и праведные люди, была распространена задолго до распространения христианства. Следы ее можно найти уже у Гомера и Гесиода (например, в описании народа абиев, судьбы «рода героев» и др.).

В самих характеристиках блаженного состояния тоже можно обнаружить много общего. Есть немало «сквозных» тем, которые, после некоторого переосмысления, перешли из язычества в христианство. Описания сказочного природного изобилия зачастую повторяли почти буквально античные описания «жизни при Кроносе» и «Сатурнова царства». Но были и влияния на философском уровне — например, через тему Логоса, божественного мирового порядка, к которому человечество должно вернуться после очищения от греховности.

Можно обнаружить и немало скрытых, порой совершенно неожиданных параллелей. Например — в представлениях о том, что в «райском» состоянии люди не знали не только болезней и старости, но и разделения полов. Эти представления, вероятно, были связаны с мифологическими преданиями о том, что первые люди были бесполоыми или обоеполовыми «муже-женщинами» (андрогинами). В мифах многих народов мира разделение полов расценивалось как резуль-

тат «раздора», нарушения первоначального единства природы человека⁴⁵. Потому возврат к божественной гармонии подразумевал собой возвращение к такому состоянию, при котором становилось ненужным все, что связано с деторождением.

Следы таких представлений в античной литературе обнаруживаются у Гесиода, Эмпедокла, Платона, а в христианской — уже в Евангелии от Матфея, где Иисус говорит: «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22: 30). Подробнее эту мысль развил апостол Павел, видимо опиравшийся на разработанную Филоном Александрийским концепцию «двух Адамов» — «небесного» и «плотского». В Первом послании к коринфянам он говорит: поскольку «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15: 50), то при воскресении телесное обречется в нетление и люди уподобятся не земному (смертному) Адаму, а другому Адаму — небесному, бессмертному.

Проблема воскресения мертвых обсуждалась довольно бурно. Так, многие из гностиков отрицали возможность спасения «плоти». По свидетельству Иринея, они проповедовали аскетизм и безбрачие, осуждали бога за разделение полов и считали, что брак и рождение детей происходят от Сатаны. Другой крайностью была секта адамитов: они собирались в жарко натопленной церкви обнаженными, считая свою церковь раем, а себя — подобными девственным Адаму и Еве.

Христианский философ Ориген, который выступал против любителей телесных удовольствий, изображал воскресшие тела как некие эфирные, не имеющие веса копии прежних тел. Григорий Нисский, Максим Исповедник и другие также считали, что истинное тело человека ангелоподобно и к этому состоянию и надлежит вернуться, поскольку Христос, рожденный от Девы, упразднил разделение на мужчин и женщин и соединил своим крестом рай с земной реальностью.

Наконец, преемственность между языческими и христианскими версиями отчетливо проявилась и в учениях о смене веков. Это касается не только распространенных уже

в Новом Завете суждений о «веке нынешнем» и «веке грядущем». Когда после падения Иерусалима стало ясно, что «второе пришествие» не наступило, некоторые авторы обратились к учению о том, что нынешнему миру со времени его создания отведено существовать 6000 лет. Уже автор так называемого «Послания Варнавы» обосновывал это учение тем, что мир был сотворен за шесть дней, а каждый день у Бога равен тысяче лет. Поэтому подобно тому, как на седьмой день (в субботу) Бог отдыхал, точно так же «когда придет Его сын и уничтожит семена неправды, произнесет свой суд над нечестивыми, изменит солнце и луну и все звезды, то в седьмой день после этого Он будет отдыхать». Наступление этой «субботы» (кстати, суббота считалась днем Сатурна) было перенесено таким образом на несколько веков вперед, поскольку оно приходилось теперь на конец V или начало VI века.

Позднеантичные Отцы Церкви успешно применяли языческие теории о смене веков и к христианскому учению. Вместе с тем христианское государство последовательно ужесточало отношение к разного рода предсказаниям. В 409 году, например, эдиктом императоров Гонория и Феодосия II предписывалось всем астрологам под страхом высылки публично отречься от своих убеждений и сжечь книги⁴⁶.

В эпоху Средневековья церковь развернула настоящую войну против еретиков, ожидавших скорого прихода «тысячелетнего царства». Однако массовые ожидания «конца веков» продолжали периодически возникать под влиянием различных пророчеств, опиравшихся на теории «трех эпох», «четырех монархий», «шести возрастов» и т. д.

Таким образом, ожидания грядущей счастливой эпохи постоянно меняли форму — иногда они тлели, иногда вспыхивали, но, по существу, никогда уже не исчезали в последующей истории.

Период Империи: итоги

Предельно упрощая, можно сказать, что время Империи воспринималось одной частью римского населения как «золотой век», вернувшийся благодаря императорам после «железного века» гражданских войн, а другой частью — как предел деградации, как «железный век» или даже век, который «хуже железного».

Вполне закономерно, что при таком идеологизированном подходе прежние мифологические предания о «Сатурновом царстве» подверглись самым произвольным истолкованиям. Этому способствовало и перенесение мифа в «вековую» плоскость.

В сфере *политической теории* общим для официозных и неофициозных концепций было то, что «идеальный полис» уже почти не волновал умы утопистов, занятых проблемой идеального монарха и космополиса.

«Официальная утопия» эволюционирует от концепции «восстановленной республики» к концепции Рима как земного космополиса, счастливое состояние и умиротворяющая власть которого не ограничены ни в пространстве, ни во времени. Условно такую концепцию земного вселенского государства можно было бы обозначить формулой: РИМСКИЙ МИР — ВЕЧНЫЙ РИМ — ЗОЛОТОЙ ВЕК (PAX ROMANA — ROMA AETERNA — AUREA SAECULA).

Неофициальные концепции были несколько многообразнее. Для тех, кто еще сохранял надежды на «земное» римское государство, наряду с традиционной формулой **НРАВЫ ПРЕДКОВ (MOS MAIORUM)** все более актуальным казался лозунг **НАИЛУЧШИЙ ПРИНЦЕПС (OPTIMUS PRINCEPS)**. Для тех, кто пришел к отрицанию этого государства, главным было то, что они как полноправные граждане входят во **ВСЕЛЕНСКОЕ ВЕЧНОЕ ГОСУДАРСТВО БОГОВ И ЛЮДЕЙ (COSMOPOLIS)**. Общим знаменателем тем не менее и здесь оказывалась формула **ЗОЛОТОЙ ВЕК (AUREA SAECULA)**.

Таким образом, можно сказать, что, несмотря на разные пути развития политической утопии, одним из объективных результатов этого развития явилась подготовка концепции «вселенского государства», которое навсегда принесло бы человечеству эпоху блаженства, блага «золотого века».

Литературная утопия этого периода дает наиболее подробную «расшифровку» содержания таких благ, и именно при их расшифровке обнаруживается наибольшее количество расхождений.

В официозной литературе акцент делается на спасительной миссии императора, благодаря которому наступает «золотой век», причем сам этот век изображается как век высшего могущества победоносного Рима, век порядка и процветания культуры.

В неофициозной литературе гораздо более сильны традиционные примитивистские мотивы, проявляющиеся не только при описании оставшегося в прошлом «Сатурнова царства», но и при идеализации «варварских» стран и народов. Впрочем, и здесь почти не встречается до конца последовательного «примитивизма». Грубая и дикая первобытность сама по себе почти никого не прельщает, а идеал «простой сельской жизни» связывается обычно с раннегосударственной стадией развития общества, когда уже существовали зачатки культуры, но нравы людей еще не были испорчены современными пороками.

Морализаторская направленность отличает и восхваления «Сатурнова царства», и описания различных экзотических стран. Рассуждения по формуле «хорошо там, где нет совре-

менного Рима» нередко превращаются в прием, направленный не столько на идеализацию других стран, сколько на критику нравов римского общества. Такую же стилизацию испытывают и официозные трактовки: искренний энтузиазм угасает, на его место приходит безудержная придворная лесть и «золотые века» начинают провозглашаться едва ли не при каждом новом императоре. Рационализм все более уступает место жажде чудесного, надеждам на благотворное вмешательство божественных сил, приносящее космические по своим масштабам перемены.

В религиозной сфере происходили, пожалуй, наиболее значительные и важные по своим отдаленным историческим последствиям изменения. Если сопоставить утопические идеи, выраженные в таких возникающих почти одновременно новых религиозных явлениях, как императорский культ и первоначальное христианство, можно обнаружить не только вполне закономерные различия, но и поразительные совпадения. И та, и другая версии наступления благоденствия основывались преимущественно уже не на цикличной, а на линейной концепции исторического времени. И в той, и в другой блаженная эпоха мыслилась как цель и итог всего предшествующего исторического развития, причем движение к этой цели в обоих случаях связано с идеей божественного предопределения.

Обе версии порывают с традиционной полисной идеализацией прошлого: для имперской версии более характерна идея «дальнейшего усиления нынешнего счастья», а в раннехристианских представлениях глобальные изменения нынешнего мира еще только начинаются с появлением Христа, и их полное осуществление возможно лишь в грядущие эпохи, после второго пришествия и «тысячелетнего царства». Несомненные сходства обнаруживаются и в образе Спасителя — божественного посредника между небом и землей, с появлением которого связывается начало наступления счастливой эпохи — эпохи победы солнечного света над тьмой, победы «правды» над «кривдой» и т. д.

При всем различии традиций и при всех расхождениях в деталях сами блага наступающего «блаженнейшего века» тоже оказываются во многом сходными. К числу наибо-

лее часто встречающихся универсальных мотивов можно отнести, например, идею всеобщего мира. Едва только Август успел освятить свой знаменитый «Алтарь Мира», как на другом конце державы ангелы, согласно Евангелию от Луки, возвестили о рождении Христа такими словами: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2: 4) (ср. слова Иисуса в Евангелии от Матфея: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими». — Мф. 5: 9).

Другим универсальным мотивом является чистота нравов, благочестие людей, освобожденных от всех тех пороков, которые сверх меры накопились в «железном веке». Весьма широкое распространение имели и указания на необычайное природное изобилие и прекрасный климат, обеспечивающие приятную и легкую жизнь.

Утопические мечты о наступлении новой эпохи развивались приблизительно в одном и том же направлении, во многом формируя принципиально новую, не античную систему взглядов на место человека в этом мире, на его отношение к материальному и духовному, к «граду земному» и к «Граду Божьему».

Не удивительно, что впоследствии, при переходе к Средневековью, имперская концепция фактически была поглощена концепцией христианской. При этом не была утрачена даже такая чуждая первым христианам идея, как идея богоизбранности «вечного» Рима: фактически она лишь перешла от римских императоров к римским папам, символизируя тем самым преемственность светской и духовной власти.

Заключение

Пора подвести итоги сказанному. Мы увидели, что мечта о «золотом веке» проходит через всю историю Древнего Рима. И это при той «практичности», которая обнаруживается во многих сферах римской культуры и считается важнейшей чертой «национального характера» римлян! Достаточно вспомнить, как Серторий всерьез намеревался доплыть на кораблях до «островов блаженных». Вопреки распространенным в литературе суждениям утопизм не был чужд римлянам, и именно это мы стремились показать в данной книге.

Говоря о периоде с середины II века до н. э. по конец I века, следует признать, что этот период был одним из наиболее интересных в истории утопических идей. Именно на эту переломную эпоху приходится бурный «всплеск» массового увлечения утопией, приведший к существенным переменам в общественном сознании римлян.

Кризис гражданской общины сопровождался коренной ломкой традиционной системы ценностей, которая рождала всеобщее чувство неудовлетворенности, заставляла искать новые ориентиры в резко меняющемся мире. Когда же политическая нестабильность переросла в тяжелейшие гражданские войны, такие поиски приобрели особое значение — они

должны были принести спасение от надвигающейся на Рим гибели государства.

Политики, литераторы, религиозные пророки напряженно пытались угадать, куда направлен ход истории, приближается ли он к неизбежной катастрофе, или на самом краю пропасти все-таки возможен поворот в сторону возрождения и обновления Рима. Пессимистических прогнозов было более чем достаточно: одни помещали утопический идеал в безвозвратном прошлом («идеальный Рим» и «Сатурново царство»), другие — в географически отдаленном настоящем («острова блаженных» и «варвары»). Однако наиболее полно отвечавшей общественным запросам оказалась оригинальная оптимистическая версия, обещавшая наступление блаженной эпохи в ближайшем будущем.

Очень важную роль здесь сыграл постепенный переход от «родовых» к «вековым» интерпретациям мифа, от «циклического» восприятия времени к «линейному». Здесь мы, конечно, идем на упрощение, поскольку в древности восприятие времени и истории отличалось множеством трудноуловимых для современного человека нюансов. Строго говоря, в Античности вообще не было философии истории, и вплоть до Августина почти никто не пытался рассматривать историю как циклическую или линейную «модель». Тем не менее сам тезис об «обращенности» людей того времени в прошлое остается в силе.

Интересные суждения по этой проблеме высказала английская исследовательница Сью Бланделл в своей книге о взглядах греков и римлян на начала цивилизации. По ее мнению, вера в прогресс, характерная для современности, была несвойственна людям древности не только из-за консерватизма морали, но еще и потому, что в те времена вообще не было понятия карьеры, которая способствует устремлению мыслей людей в будущее. Так продолжалось вплоть до установления Империи, когда служащие государственного аппарата и армии получили возможность «взбираться» по ступенькам служебных лестниц; тогда же в произведениях многих латинских авторов намечается отход от идеализации патриархальных укладов⁴⁷.

С этими переменами в сознании был связан и переход от «родовых» к «вековым» интерпретациям мифа. Понятие «золотой век», окончательно оформившееся лишь в I веке до н. э. и пришедшее на смену понятию «золотой род», способствовало передаче новых, направленных в настоящее и будущее утопических трактовок мифа. Именно эти трактовки, опиравшиеся на мифологические предания о Кроносе и Сатурне, на традиционные этрусско-римские представления о смене секулюмов (поколений или веков), на популярные философские теории о смене мировых циклов и на распространившиеся с Востока эсхатологические и мессианские пророчества, возвращали римлянам столь необходимую им надежду на лучшее будущее.

Использование этой надежды стало излюбленным методом почти всех «военных вождей», боровшихся между собой за власть на заключительном этапе гражданских войн. Наиболее последовательно и активно действовал в этом направлении Октавиан, стремившийся опереться не только на утопические мечты, но и на патриотические чувства жителей «Сатурновой земли» — Италии. Еще до окончательной победы над Антонием он сумел создать себе своеобразный имидж «божественного юноши», посланного самой судьбой для спасения Рима от гибели, для выведения римлян из мрачного века гражданских войн в светлый век мира и процветания. Когда же гражданские войны действительно были закончены, когда впервые за многие десятилетия был установлен относительно прочный внутренний и внешний мир, для многих утомленных войнами римлян показалось естественным признать наступление обещанного счастья, наступление «блаженнейшего века».

Официальная пропаганда не замедлила использовать мысль об «осуществлении мечтаний» в пользу нового политического режима, и лозунг наступления «золотого века» впоследствии еще не раз извлекался из идеологического арсенала Империи. В результате сложилась уникальная ситуация: все те утопические мечтания, которые явились венцом исканий предшествующего периода, были объявлены уже исполненными, конечная цель считалась достигнутой и «осчастливленным» подданным предлагалось теперь

лишь радоваться наступившему счастью и почитать своих благодетелей — императоров.

Народная утопия, перевернутая с ног на голову, стала сначала «официальной утопией», а затем — и «осуществленной утопией», вырождающейся в апологетику. Таким образом, создавалась ситуация кризиса подлинной утопии, поскольку для такой утопии обязательным условием является противопоставление идеала существующей действительности. Этот «кризис утопии», наступивший после падения Республики и установления Империи, возможно, в какой-то мере может считаться отдаленным прообразом той ситуации, которая, по мнению многих исследователей, сложилась спустя два тысячелетия в современном для нас мире.

Известный специалист по утопиям В. А. Чаликова справедливо отмечала: «Появляясь в эпохи, предшествующие глубоким социальным потрясениям, утопии в период относительной социальной и политической стабильности превращаются в апологетические идеологии. Постепенно и незаметно для их авторов мечта об идеале сменяется идеализацией достигнутого»⁴⁸. Такая подмена смыслов приводит, как правило, к резкому разочарованию в утопии даже тех, кому пришлось быть участниками утопических экспериментов. И поскольку именно XX век стал свидетелем краха грандиозных экспериментов по осуществлению утопий на практике, современное человечество, по мнению некоторых ученых, уже получило бессрочную прививку от «утопических болезней» и никогда больше не даст увлечь себя теориями о путях построения общества с молочными реками и кисельными берегами.

На наш взгляд, в чем-то похожая историческая ситуация двухтысячелетней давности может служить примером, предостерегающим от слишком поспешных выводов. Провозглашенное тогда осуществление всех мечтаний отнюдь не стало концом утопии как таковой. Оно стало лишь тем переломным моментом, когда подлинной утопии пришлось возродиться заново, очиститься от политических спекуляций и снова стать зеркалом неудовлетворенных социальных мечтаний.

Утопия, словно Феникс, возродилась из пепла, причем это возрождение произошло уже на качественно новом уровне.

Важнейшим конечным итогом развития утопических концепций стала раннехристианская идея грядущего тысячелетнего царства. Христианство, провозгласившее равенство всех людей перед Богом, отвергнувшее не только национальные, но и социальные барьеры, впервые в истории античной мысли последовательно перенесло утопию не в прошлое, не в настоящее, а в будущее, в конечный пункт линейного развития человеческой истории.

При этом новая религия, подобно официальной пропаганде, тоже несла в себе элемент «осуществленной утопии» — но такой, которая была противопоставлена официальному «золотому веку». Считая этот век «веком Сатаны», христиане пытались на практике, в собственном образе жизни, воплотить принципы той новой морали, которые, по их убеждению, делали их достойными грядущего царства Божьего.

Таким образом, утопия тогда не только не погибла, но и, пережив кризис, совершила величайший прорыв в своем развитии. С учетом этого исторического опыта можно сказать, что было бы настоящей утопией говорить сейчас о приближающемся «конце утопии». Кризис утопии не есть ее смерть, и в новых условиях утопизм лишь принимает новые формы: идеализация настоящего переходит в идеализацию прошлого, негативное восприятие действительности сочетается с поиском новых «национальных» идеалов и т. д. При этом утопия, как и многие столетия назад, продолжает быть для одних людей избавительной надеждой, а для других — оружием в политической борьбе и средством достижения своекорыстных целей.

Утопия живет и развивается по не зависящим от нашего желания законам, и поэтому было бы целесообразнее не «отпевать», а изучать ее, чтобы по возможности не только избегать действия заложенных в ней разрушительных потенций, но и обращать во благо ее позитивные функции.

Утописты всех времен и народов, несмотря на существующие между ними различия, имели и имеют много сходного в самом стиле мышления, в самих способах обоснования своих идеалов. Утопическое сознание закономерно появляется на определенной ступени развития человеческого общества и исторически следует за мифологическим сознанием.

Утопия занимает как бы промежуточное положение между мифом и наукой, включая в себя их элементы и придавая им новое, присущее только ей звучание. Особенно важен тот факт, что утопия по своему происхождению и ряду функций множеством нитей связана с мифом.

В первой части книги было показано, как процессы переосмысления мифов о «жизни при Кроносе» и о «Сатурновом царстве» способствовали возникновению и развитию под мифологической «оболочкой» различных концепций с утопическим содержанием. Теперь можно констатировать, что в эпоху Империи с распространением разнообразных политико-исторических интерпретаций мифа, основанных не на понятии «род», а на понятии «век», данные процессы приходят к логическому завершению. От мифа, по сути, остается только символ счастливой эпохи, яркий образ, с помощью которого получают выражение теории самого различного содержания.

Миф о «золотом веке» стал исходным пунктом и концентрированным выражением античной утопии. Именно в нем нашли отражение наиболее универсальные, «общечеловеческие» запросы, и именно он, связанный своими корнями с древнейшими фольклорными мотивами, в яркой и образной форме давал общепонятное и общеприемлемое представление о блаженной, «райской» эпохе.

Отсутствие поначалу детализированных описаний способствовало сохранению привлекательности этого образа для самых широких слоев населения. Впоследствии же, по мере конкретизации и наполнения различных трактовок мифа «идеологическим» содержанием, на этой основе появилось множество разнообразных утопических концепций, общим для которых нередко оставалось лишь использование ими «оболочки» одного и того же популярного мифа.

Учитывая это, не стоит пытаться давать обобщающие определения всех связанных с мифом идей как «коммунистических», «социалистических», «эгалитарных», «анархических» или каких-либо еще. Некоторые элементы этих направлений общественной мысли можно обнаружить в античных описаниях «золотого века», однако все эти элементы, если их произвольно вырвать из контекста античных реалий, тут же

теряют первоначально вложенный в них смысл, приобретают несвойственное им современное звучание. Овидий, например, при таком подходе может показаться ревностным «коммунистом», Сенека — не менее ревностным «анархистом», хотя и тот и другой использовали утопические идеи скорее лишь как удобный материал для обличительных проповедей против «упадка нравов» в современном им Риме.

Иногда говорят о том, что римляне придавали своим описаниям «золотого века» более явный, чем у греков, «коммунистический» акцент⁴⁹. В какой-то мере с этим можно согласиться, однако главное объяснение такой особенности следует искать в самой специфике римского общества. Дело в том, что в римской гражданской общине особенно важная роль принадлежала общинным традициям и общественной собственности (в частности, на «общественную землю»). Стремительное размывание этих патриархальных основ в конце Республики — начале Империи не могло не вызвать общественной реакции, выразившейся в идеализации любых проявлений коллективизма, в резком осуждении имущественной дифференциации, накопительства, роскоши, индивидуализма и «упадка нравов».

Не лишним будет заметить, что и в XX веке «антирыночная» утопическая реакция в большей или меньшей степени была свойственна всем обществам, в которых сохранилось сильное влияние общинно-патриархальных традиций. Именно там и были предприняты попытки ценой огромных жертв «обогнать историю», осуществив утопию на практике. Одновременно с ускоренным созданием промышленной базы и милитаризацией экономики в этих странах под идеологическим прикрытием «передовой теории» произошла реставрация многих докапиталистических порядков. Архаизмы проявились в тотальном ограничении гражданских свобод, в широком использовании методов внеэкономического принуждения, в регламентации всех сфер жизни, в деспотическо-бюрократическом режиме правления, в полурелигиозном культе правителей, в монопольном господстве одной идеологии и т. д.

Новое заключается в том, что научно-технический прогресс принес множество средств манипулирования обще-

ством (телевидение, радио, газеты, кинофильмы, Интернет и т. д.). При ограничении демократических свобод этим обществом возможно управлять как единой машиной. Это, собственно, и было мечтой многих (начиная с Платона и Кампанеллы) утопистов предшествующих эпох, еще не располагавших техническими средствами для проведения масштабных социальных экспериментов. Теперь такие средства появились, и поэтому утопия по своему потенциалу может быть сопоставлена с ядерной энергией.

Осознание того, что утопия — это не только красивый вымысел, но и реальная сила, способная оказывать мощное воздействие на ход истории, широко распространяется именно с середины XX века — времени начала бурного развития научно-технической революции и одновременного полного или частичного краха многих тоталитарных режимов. Не случайно традиционные утопии в литературе все больше вытесняются антиутопиями. Именно поэтому известный историк М. Финли, сравнив сатиру Аристофана со знаменитыми антиутопическими романами О. Хаксли и Дж. Оруэлла, пришел к выводу: если в древности Утопия была объектом насмешек из-за ее несбыточности и нелепости, то современным сатирикам уже не до шуток. Напротив: «они атакуют Утопию потому, что в действительности она возможна и достижима, потому что впоследствии она может превратиться для них в Дистопию, противоположность Утопии»⁵⁰.

Возникает вопрос: в чем же сила вечно возрождающейся утопии? Ответ дает сам образ «золотого века», отразивший в себе многие особенности утопического мышления. Это резкое разделение многообразного мира на «белое» и «черное», на «правду» и «кривду», на «наших» и «не наших». В вожделенном «золотом веке» утопист, как правило, помещает все недостающие ему «плюсы», оставляя на долю ненавистного ему «железного века» одни только «минусы».

Сила утопии — в абсолютизации мечты. Она придавала и продолжает придавать утопическим идеям взрывоопасную мощь в периоды кризисов, в периоды бедствий и социальной напряженности, когда возникает соблазн разрубить «гордиев узел» накопившихся противоречий и проблем одним

решительным ударом. Харизматический лидер, пообещавший, что вслед за таким сокрушительным для старого мира ударом тут же наступит счастливый новый мир, получает от идущих за ним масс санкцию на применение любых средств для достижения «великой и светлой цели». Утопизм тогда превращается в реальную мощную силу, которая с одинаковым успехом может быть использована и для разрушения, и для созидания.

Сила утопии — в привлекательности мечты. Широко распространившаяся уже в древности идея близкого «конца истории», идея грядущего прекращения всех бедствий и наступления «райского» блаженства для всего человечества оставила глубочайший след в истории. О значении этой идеи проникновенно писал Ф. М. Достоевский: «Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть»⁵¹.

Сила утопии — в самой природе человека, которому свойственно мечтать, иметь идеалы и надеяться на лучшее будущее, даже если его надежды принимают иногда форму протеста против навязывания кем-то собственной утопии. Отмечая это присущее человеку осознанное стремление к лучшей жизни, один из исследователей не без иронии заметил: «Мы можем определить человека как животное, которое создает утопии»⁵².

По-видимому, до тех пор, пока существует человечество, утопия будет сохранять свою жизнеспособность. Людям нужна мечта о лучшей жизни. Не стоит лишь допускать диктата утопии и впадать в «повальное» увлечение каким-то очередным миражом. «Золотой век» всегда должен сиять в недостижимой дали, иначе в случае его «достижения» под облупившейся золотой краской неминуемо обнаружится ржавчина века «железного».

Примечания

- ¹ Polak F. L. *The image of the future*. V. 1. Leiden, 1961. P. 85.
- ² Более подробный критический анализ этого тезиса см.: Чернышов Ю. Г. Была ли у римлян утопия? // *Вестник древней истории* (ВДИ). 1992. № 1. С. 53–72.
- ³ Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме: В 2 ч. Ч. 1: До установления принципата. Ч. 2: Ранний принципат. Изд. 2-е, испр. и доп. Новосибирск, 1994. Рецензия в бельгийском журнале *Latomus* (Т. LV, 1996).
- ⁴ Alfoeldi A. *Redeunt Saturnia regna* // *Revue numismatique*. 1971. P. 76–99; *Chiron*. Bd. 2. 1972. S. 215–230; Bd. 3. 1973. S. 131–142; Bd. 5. 1975. S. 165–192; Bd. 6. 1976. S. 143–158; Baldry H. C. Who invented the golden age? // *Classical Quarterly*. V. 46. 1952. № 1. P. 83–92; Bianchi U. *Razza aurea, mito delle cinque razza ed Elisio* // *Studi e materiali di storia delle religioni*. V. 34. 1963. P. 143–210; Brisson J.-P. *Rome et l'âge d'or: fable ou ideologie?* // *Poikilia. Etudes offertes a J.-P. Vernant*. P., 1987. P. 123–144; Eliade M. *A history of religious ideas*. V. 1. Chicago, 1978; Ferguson J. *Utopias of the classical world*. L., 1975; Finley M. I. *Utopianism ancient and modern* // Finley M. I. *The use and abuse of history*. L., 1975. P. 178–192; Gatz B. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (*Spudasmata*, 16). Hildesheim, 1967; Guenther R. *Spuren der sozialen Utopie im Urchristentum. Bemerkungen zur christlichen Funktion der Aionenlehre* // *Melanges P. Leveque*. T. 1. P., 1988. S. 155–164; Guenther R., Mueller R. *Sozialutopien der Antike*. Leipzig, 1987; Kubusch K. *Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*. Frankfurt am Main, 1986; Kytzler B. *Utopisches Denken und Handeln*

in der klassischen Antike // *Der utopische Roman* / Ed. A. Villgrader und F. Krey. Darmstadt, 1973. S. 45–68; Lovejoy A. O., Boas G. *Primitivism and related ideas in antiquity*. Baltimore, 1935; Manuel F. E., Manuel F. P. *Utopian thought in the Western world*. Cambridge, Mass., 1979; Mumford L. *Utopia, the city and the machine* // *Utopias and utopian thought* / Ed. by F. E. Manuel. Boston, 1967; Poehlmann R. von. *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*. 3. Aufl. von F. Oertel. Bd. 1–2. Muenchen, 1925; Schwabl H. *Zum antiken Zeitaltermythos und seiner Verwendung als historiographisches Modell* // *Klio*. Bd. 66. 1984. H. 2. S. 405–415; Walter G. *Histoire du communisme*. T. 1. *Les origines (Judaïques, chretiennes, grecques, latines)*. P., 1931.

- ⁵ Абрамзон М. Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. М., 1995; Базинер О. Идея о прошлом и будущем золотом веке человечества // *Русская мысль*. М. 1902. № 11. С. 3–20; Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М., 1989; Волгин В. П. *Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII века*. М., 1975; Вулих Н. В., Неверов О. Я. Роль искусства в пропаганде официальной идеологии принципата Августа // *ВДИ*. 1988. № 1. С. 168 и сл.; Гуторов В. А. *Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории*. Л., 1989; Егоров А. Б. *Рим на грани эпох: Проблемы рождения и формирования принципата*. Л., 1985; Забулис Г. К. *Saturnia tellus Вергилия. (К вопросу о формировании идеологии эпохи Августа)* // *ВДИ*. 1960. № 2. С. 120; Застенкер Н. Е. *Очерки истории социалистической мысли*. М., 1985; Кнабе Г. С. *Древний Рим — история и повседневность*. М., 1986; Машкин Н. А. *Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики* // *Известия АН СССР*. 1946. Т. III. № 5. С. 441–460; Межерецкий Я. Ю. «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М., 1994; Немировский А. И. *Рождение Клио: у истоков исторической мысли*. Воронеж, 1986; Свенцицкая И. С. *Полис и империя: эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций I–II вв.* // *ВДИ*. 1981. № 4. Утченко С. Л. *Политические учения Древнего Рима. III–I вв. до н. э.* М., 1977.; Фролов Э. Д. *Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли*. Л., 1991; Штаерман Е. М. *Социальные основы религии древнего Рима*. М., 1987; Шифман И. Ш. *Цезарь Август*. Л., 1990.

- ⁶ Кнабе Г. С. *Древний Рим...* С. 21.

- ⁷ Baldry H. C. Who... P. 83–92.
- ⁸ Gatz V. Weltalter... S. 93 ff.
- ⁹ Подробнее см.: Блоссий из Кум, политический консультант // Полития. № 2 (12). 1999. С. 214–223.
- ¹⁰ Toynbee A. J. A study of history. V. 4. L., 1939. P. 180.
- ¹¹ Ferguson J. Utopias... P. 144.
- ¹² Лесков В. Спартак. М., 1983. С. 161–163.
- ¹³ Донини А. Люди, идолы и боги. Очерки истории религий. М., 1966. С. 189.
- ¹⁴ Зелинский Ф. Из жизни идей. Т. 3. СПб., 1907. С. 69–70.
- ¹⁵ Rose H. J. The eclogues of Vergil. Berkeley; Los Angeles, 1942. P. 186.
- ¹⁶ Подробнее см.: Чернышов Ю. Г. Мореплавание в античных утопиях // Быт и история в античности. М., 1988. С. 89 и сл.
- ¹⁷ См.: Утченко С. Л. Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения Республики. М., 1952, С. 81 и сл., 89, 92, 113, 115, 132, 136 и сл., 154 и сл., 184, 248; Он же. Политические учения... С. 158 и сл., 170, 172, 181; Он же. Политико-философские трактаты Цицерона («О государстве» и «О законах») // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966. С. 172.
- ¹⁸ Alfoeldi A. Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik // Museum Helveticum. Bd. 8. 1951. F. 2/3. S. 211.
- ¹⁹ Scott K. Drusus, nicknamed «Castor» // Classial Philology. V. 25. 1930. P. 155–161; Hesberg H. von. Archaeologische Denkmaler zum roemischen Kaiserkult // Aufstieg und Niedergang der Roemischen Welt. Bd. II, 16, 2. 1978. S. 984–985.
- ²⁰ Tarn W. W. Alexander Helios and the golden age // Journal of Roman Studies. V. 22. 1932. P. 141.
- ²¹ Lambrechts P. La politique «apollinienne» d' Auguste et le culte imperial // La nouvelle Clío. T. 5. 1953. P. 65 ff.
- ²² Баталов Э. Я. В мире... С. 45; близкое по смыслу определение «утопия политики» предлагает Е. Шацкий: Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 132–146.
- ²³ Ср.: Вулих Н. В., Неверов О. Я. Роль... С. 168 и сл.; Zinserling G. Die Programmatik der Kunstpolitik des Augustus // Klio. Bd. 67. 1985. H. 1. S. 76 ff.
- ²⁴ Mattingly H. Coins of the Roman empire in the British museum. V. 1. Augustus to Vitellius. L., 1965. P. CLXXXIX ff.
- ²⁵ Lundstroem S. Ovids Metamorphosen und die Politik des Kaisers. Uppsala, 1980.
- ²⁶ См.: Шабига И. Ю. Слався, император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия М., 1997.

- ²⁷ Wistrand E. *Felicitas imperatoria*. Goeteborg, 1987. P. 48 ff.; ср.: Wagenvoort H. *Pietas*. Selected studies in Roman religion. Leiden, 1980 P. 59 ff.
- ²⁸ Alheim F. *Der unbesiegte Gott, Heidentum und Christentum*. Hamburg, 1957. S. 18 ff.; 34 ff.; Turcan R. *Le culte imperial au III siecle // Aufstieg und Niedergang der Roemischen Welt*. Bd. II, 16,2. 1978. P. 1072 ff.
- ²⁹ Sanford E. M. *Nero and the East // Harvard Studies in Classical Philology*. V. 48. 1937. P. 81 ff.; ср.: Charlesworth M. P. *Nero: some aspects // The Journal of Roman Studies*. V. 40. 1950. P. 69 ff.
- ³⁰ Gatz B. *Weltalter...* S. 216–232, 138 f.).
- ³¹ Schwabl H. *Weltalter // Pauly's Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. Suppl. XV. Stuttgart, 1978. Sp. 825 ff.
- ³² Шацкий Е. *Утопия...* С. 143 и сл.
- ³³ Hartke W. *Roemische Kinderkaiser*. B., 1951. S. 395 ff.; Gatz B. *Weltalter...* S. 109 ff.
- ³⁴ Ferguson J. *Utopias...* P. 172 ff.
- ³⁵ Нахов И. М. *Киническая литература*. М., 1981. С. 37.
- ³⁶ Нахов И. М. *Философия киников*. М., 1982. С. 133–134.
- ³⁷ Илюшечкин В. Н. *Отражение социальной психологии низов в античных романах // Культура Древнего Рима*. Т. II. М., 1985. С. 81.
- ³⁸ Alfoeldi A. *From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman emperors // Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory / Ed. by K. H. Kinzl*. B., N. Y., 1977. P. 4 ff.; Guenther R., Mueller R. *Sozialutopien...* S. 90.
- ³⁹ Штаерман Е. М. *Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи в I–III вв.* М.; Л., 1949. С. 139; она же. *Мораль и религия угнетенных классов Римской империи*. М., 1961. С. 144.
- ⁴⁰ Баталов Э. Я. *В мире...* С. 241.
- ⁴¹ Lichtenberger H. *Reflections on the history of John the Baptist's communities // Folia orientalia*. V. 25. 1989. P. 44–49.
- ⁴² Guenther R. *Die sozialutopische Komponente im fruehen Christentum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*. B., 1987. S. 4 ff.
- ⁴³ Cohn N. *The pursuit of the millenium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle ages*. L., 1978. P. 23 ff. Toepfer B. *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen im Mittelalter // Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt — Universitaet zu Berlin*. Jg. 12. 1963. H. 3. S. 253–262.
- ⁴⁴ Дюби Ж. *Европа в средние века*. Смоленск, 1994. С. 93; Ренан Э. *Марк Аврелий и конец античного мира*. М., 1991. С. 134.

- ⁴⁵ Токарев С. А. Двуполые существа // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 358–359; Kirk G. S. Myth. Berkeley, Los Angeles, 1970. P. 229.
- ⁴⁶ Марей А. В. Колдовство в законодательстве Поздней империи // ВДИ. 2012. № 2. С. 174.
- ⁴⁷ Blundell S. The origins of civilization and Greek and Roman thought. L., 1986.
- ⁴⁸ Чаликова В. А. Настоящее и будущее сквозь призму утопии // Современные буржуазные теории общественного развития. М., 1984. С. 116.
- ⁴⁹ Wallace-Hadrill A. The golden age and sin in Augustan ideology // Past and Present. №95. 1982. P. 23.
- ⁵⁰ Finley M. I. Utopianism... P. 191.
- ⁵¹ Достоевский Ф. М. Подросток. Часть III. Гл. 7. Любое издание.
- ⁵² Morgan A. E. Nowhere was somewhere. How history makes utopias and how utopias make history. Chapel Hill, 1946. P. 110.

Генос (от др.-греч. *genos* — род, семья, поколение) — термин, используемый у Гесиода и многих других греческих авторов. Словосочетание *chrusoun genos* в современных переводах нередко ошибочно передают как «золотой век». В действительности же оно соответствует понятию «золотой род», а понятие «золотой век» формируется позднее, в Риме, к I веку до н. э. (см. *секулюм*).

Гностицизм (от др.-греч. *gnostikos* — познающий) — общее обозначение ряда позднеантичных религиозных течений, а также ряда раннехристианских еретических учений и сект. Для гностиков характерна идея двойственности мира и природы человека (дуализм души и тела). Через сокровенное знание человек преодолевает разорванность духовного и материального в мире, приближается к божеству.

Доминат (от лат. *dominus* — господин) — форма правления, пришедшая на смену *принципату* (как «республиканской монархии»); установлена императором Диоклетианом в конце III века как неограниченная монархия. Многие императоры (например, Домициан) называются *dominus et deus* — «господин и бог».

Кинизм — учение киников, представителей философской школы, основанной в IV веке до н. э. В основе кинизма — утверждение безграничной свободы человека, стремление к «естественной жизни», пренебрежение к любым социальным институтам и условностям.

* Приводятся расшифровки ряда терминов, встречающихся в книге. Даны описания в основном тех смысловых значений, которые важны для понимания изложенного материала.

Космополитизм (от др.-греч. kosmopolites — гражданин мира) — идея мирового гражданства, ставящая интересы и ценности «вселенского государства» выше интересов отдельного *этноса* или государства.

Крони — веселые праздники урожая, справлявшиеся в Греции в честь Крона (Кроноса); позднее отождествлялись с римскими *Сатурналиями*.

Мессианизм (от др.-евр. «машиах» — помазанник) — религиозные учения о грядущем пришествии в мир божьего посланника — мессии, призванного установить справедливость, мир и счастье на земле.

Орфизм — религиозное движение, возникшее в Греции в VI веке до н. э. в результате реформы культа Диониса. Идея первородного греха была связана с мифом о преступлении титанов, растерзавших ребенка-Диониса. Орфики считали, что искупить этот грех, лежащий на всем человечестве, могут только посвященные в мистерии, верующие в бессмертие души и загробное воздаяние.

Пифагореизм — религиозно-философское учение, основанное Пифагором и распространившееся в Греции в VI—IV веках до н. э. Мир воспринимался его адептами как стройное целое, подчиненное законам гармонии и числа. Среди членов пифагорейских общин были распространены вегетарианство, вера в переселение душ. В I веке до н. э. — III веке в Риме приобрел популярность неопифагореизм, впитавший элементы и других учений.

Примитивизм — течение в общественной мысли, идеализирующее доцивилизованные «естественные» порядки (жизнь первых людей или варваров), а также жизнь животных.

Прогрессизм — вера в то, что человеческая цивилизация поступательно развивается (технически, культурно и т. д.). Прогрессизм нередко сопутствовал антипримитивизму, то есть был противоположностью *примитивизму*. Последовательных сторонников прогрессизма в Античности было мало.

Принципат (от лат. princeps — первый сенатор, открывающий заседание) — «республиканская монархия», образ правления, установившийся в Риме при Августе и просуществовавший до начала III века (впоследствии происходит переход к более откровенной форме монархии — *доминату*).

Провиденциализм (от лат. providentia — провидение) — религиозно-философское воззрение, согласно которому развитие человеческого общества, источники и цель его движения предопределены внешни-

ми по отношению к историческому процессу силами — провидением, богом.

Сатурналии — древнеримский праздник в честь Сатурна, с именем которого связывали введение земледелия и успехи первоначальной культуры. Сопровождался веселыми гуляниями, при которых господа даже прислуживали рабам. отождествлялся с греческим праздником *Кронии*.

Секулум (от лат. *saeculum* — поколение, век) — восходящее к этрускам понятие, первоначально обозначавшее поколение, приравненное к максимальному «человеческому веку», а впоследствии обозначавшее просто «век». На использовании этого понятия строились Секулярные игры — празднества, посвященные смене поколений (веков). Во времена Империи словосочетанием «*aureum saeculum*» нередко обозначали «золотой век».

Стоицизм — возникшее в III веке до н. э. и широко распространившееся в Риме философское течение, которое иногда определяют как «умеренный *кинизм*». Сходства есть, в частности, в идеях *космополитизма* и равенства людей, в стремлении к безгреховной «естественной» жизни, однако для стоиков характерно большее приятие цивилизации.

Триумвират (от лат. *triumviratus* — коллегия из трех лиц) — коллегия из трех лиц, назначавшаяся или избиравшаяся в специальных целях. Наиболее известны триумvirаты «первый» и «второй». Первый — соглашение Красса, Помпея и Цезаря в 60 году до н. э. В отличие от него второй триумвират был юридически оформлен, и триумvirы (Антоний, Лепид и Октавиан) в 43 году до н. э. на пять лет получили неограниченную учредительную власть, что способствовало движению Рима к Империи, к *принципату*.

Утопизм — тип сознания, возникающий на основе особого понимания и применения утопических идей и проектов. Для него характерно неприятие существующей действительности, стремление найти идеал и преобразовать действительность в соответствии с *утопией*.

Утопия — термин, который ввел Томас Мор как название вымышленного счастливого острова. Произвольно конструируемые представления об идеальном общественном состоянии, противопоставленном существующей действительности и отделенном от этой действительности определенным расстоянием — хронологическим или пространственным.

Эвгемеризм — теория толкования мифов, согласно которой религия возникла из культа умерших или живущих «великих людей». Эвгемер в IV веке до н. э. утверждал, что боги — это некогда жившие люди, преимущественно цари.

Эллинизм — период в истории Средиземноморья (в первую очередь Восточного), со времени походов Александра Македонского (356–323 годы до н. э.) до установления римского господства на этих территориях, вплоть до падения птолемеевского Египта (30 год до н. э.). Характеризуется синтезом греческих и восточных начал во многих сферах жизни — экономике, политике, религии, культуре.

Эон (от греч. *aion* — время, вечность) — олицетворение вечности. С эпохи эллинизма почитался как божество — в частности, в мистериях Митры. У гностиков и в христианской *эсхатологии* эон — время существования Вселенной от Сотворения мира до Страшного суда; в ином значении — частица абсолютного бытия.

Эпикуреизм — философское учение, созданное Эпикуром в конце IV века до н. э. и развитое его учениками и последователями. Для него характерны атомистическая картина мира, отрицание *провиденциализма* и бессмертия души. Эпикурейцам нередко упрощенно приписывали стремление к земным, чувственным наслаждениям.

Эсхатология (от др.-греч. *eshaton* — последний, крайний и *logos* — слово, знание) — система религиозных взглядов и представлений о конце света, искуплении и загробной жизни. Эсхатологические взгляды зачастую сочетались с *мессианизмом*.

Этнос (от др.-греч. *ethnos* — группа, племя, народ) — исторически сложившаяся межпоколенная группа людей, объединенная совместным проживанием на определенной территории, общими языком, культурой и самосознанием.

Хронологическая таблица*

XII в. до н. э.	Троянская война
VIII в. до н. э.	Гомер
VIII в. до н. э.	Исайя
VIII—VII вв. до н. э.	Гесиод
753 г. до н. э.	Основание Рима
753—509 гг. до н. э.	Царский период истории Рима
753—716 гг. до н. э.	Ромул, годы правления
715—672 гг. до н. э.	Нума Помпилий, годы правления
616—579 гг. до н. э.	Тарквиний Древний, годы правления
578—535 гг. до н. э.	Сервий Туллий, годы правления
509—30 гг. до н. э.	Эпоха римской Республики
570—490 гг. до н. э.	Пифагор
V в. до н. э.	Эмпедокл
444—380 гг. до н. э.	Аристофан
428—347 гг. до н. э.	Платон
384—322 гг. до н. э.	Аристотель

* Необходимо учитывать, что из-за недостатка точных сведений в источниках некоторые даты приблизительны и условны.

IV в. до н. э.	Дикеарх
377—300 гг. до н. э.	Феопомп
342—270 гг. до н. э.	Эпикур
340—260 гг. до н. э.	Эвгемер
316 г. до н. э.	Основание Алексархом Уранополя
300—260 гг. до н. э.	Феокрит
239—169 гг. до н. э.	Энний
234—149 гг. до н. э.	Катон Старший
218—201 гг. до н. э.	Вторая Пуническая война (с Ганнибалом)
III в. до н. э.	Арат
201—120 гг. до н. э.	Полибий
185—129 гг. до н. э.	Сципион Эмилиан
146 г. до н. э.	Разрушение Карфагена
II в. до н. э.	Ямбул
180—110 гг. до н. э.	Панетий
II в. до н. э.	Блоссий
163—133 гг. до н. э.	Тиберий Гракх
153—121 гг. до н. э.	Гай Гракх
157—86 гг. до н. э.	Марий
138—78 гг. до н. э.	Сулла
139—50 гг. до н. э.	Посидоний
138—132 гг. до н. э.	Первое восстание рабов на Сицилии
133—129 до н. э.	Аристоника восстание
123—72 гг. до н. э.	Серторий
134—63 гг. до н. э.	Митридат VI
106—48 гг. до н. э.	Гней Помпей
104—101 гг. до н. э.	Второе восстание рабов на Сицилии
73—71 гг. до н. э.	Спартака восстание

- 99—55 гг. до н. э. Лукреций
- 98—45 гг. до н. э. Нигидий Фигул
- 60—53 гг. до н. э. Первый триумвират
(Красс, Помпей, Цезарь)
- 106—43 гг. до н. э. Цицерон
- 100—44 гг. до н. э. Юлий Цезарь
- 116—27 гг. до н. э. Варрон
- 87—54 гг. до н. э. Катулл
- 67—35 гг. до н. э. Секст Помпей
- 86—34 гг. до н. э. Саллюстий
- 90—30 гг. до н. э. Диодор
- 70—8 гг. до н. э. Меценат
- 70—19 гг. до н. э. Вергилий
- 65—8 гг. до н. э. Гораций
- I в. до н. э. Тибулл
- 43—36 гг. до н. э. Второй триумвират
(Антоний, Лепид, Октавиан)
- 42 г. до н. э. Битва при Филиппах
- 41—40 гг. до н. э. Перузинская война
- 40 г. до н. э. Брундизийский мир
- 40 г. до н. э. XVI эпод Горация
- 40 г. до н. э. IV эклога Вергилия
- 59 г. до н. э. — 17 г. Тит Ливий
- 50—15 гг. до н. э. Проперций
- 43 г. до н. э. — 18 г. Овидий
- 76 г. до н. э. — 5 г. Азиний Поллион
- 31 г. до н. э. Битва при Акции
- 83—30 гг. до н. э. Антоний

69—30 гг. до н. э.	Клеопатра
30 г. до н. э. — 476 г.	Эпоха Империи
29 г. до н. э.	«Георгики» Вергилия
63 г. до н. э. — 14 г.	Октавиан (Август)
69—11 гг. до н. э.	Октавия, сестра Октавиана
19 г. до н. э.	«Энеида» Вергилия
17 г. до н. э.	Секулярные игры Августа
17 г. до н. э.	«Юбилейный гимн» Горация
15 г. до н. э. — 19 г.	Германик
27 г. до н. э. — 14 г.	Август, годы правления
64 г. до н. э. — 24 г.	Страбон
19 г. до н. э. — 31 г.	Веллей Патеркул
25 г. до н. э. — 50 г.	Филон Александрийский
9 г.	«Метаморфозы» Овидия
16 г.	«Фасты» Овидия
4—70 гг.	Колумелла
II в. до н. э. — I в.	Кумранская община
14—37 гг.	Тиберий, годы правления
37—41 гг.	Калигула, годы правления
41—54 гг.	Клавдий, годы правления
47 г.	Секулярные игры Клавдия
54—68 гг.	Нерон, годы правления
42—62 гг.	Октавия, жена Нерона
64 г.	Пожар в Риме, преследование христиан
39—65 гг.	Лукан
4—65 гг.	Сенека Младший
14—66 гг.	Петроний
66—73 гг.	Восстание в Иудее

- 70 г. Разрушение Иерусалима
- 23—79 гг. Плиний Старший
- 79 г. Извержение Везувия
- 69—79 гг. Веспасиан, годы правления
- 81—96 гг. Домициан, годы правления
- 88 г. Секулярные игры Домициана
- 37—100 гг. Иосиф Флавий
- 42—102 гг. Марциал
- 40—120 гг. Дион Хрисостом
- 45—127 гг. Плутарх
- 50—127 гг. Ювенал
- II в. Максим Тирский
- 58—117 гг. Тацит
- 70—122 гг. Светоний
- 50—138 гг. Эпиктет
- 70—165 гг. Папий
- 138—161 гг. Антонин Пий, годы правления
- 161—180 гг. Марк Аврелий, годы правления
- 125—192 гг. Лукиан
- 180—192 гг. Коммод, годы правления
- 170—222 гг. Элиан
- III в. Цензорин
- 193—194 гг. Песценний Нигер, годы правления
- 211—217 гг. Каракалла, годы правления
- 185—254 гг. Ориген
- 276—282 гг. Проб, годы правления
- III в. Коммодиан
- 284—305 гг. Диоклетиан, годы правления

285—310 гг.	Максимиан, годы правления
306—337 гг.	Константин, годы правления
313 г.	Миланский эдикт о веротерпимости
250—325 гг.	Лактанций
325 г.	Никейский собор
263—340 гг.	Евсевий
IV в.	Сервий
330—379 гг.	Василий Великий
378—383 гг.	Грациан, годы правления
330—395 гг.	Аммиан Марцеллин
379—395 гг.	Феодосий, годы правления
344—407 гг.	Иоанн Златоуст
370—404 гг.	Клавдиан
358—408 гг.	Стилихон
354—430 гг.	Августин
V в.	Макробий
476 г.	Низложение Ромула Августула

Содержание

Предисловие	5
-----------------------	---

Часть первая. До установления Империи

Глава I. Предыстория	15
1. Идеализация патриархальных устоев.	15
2. Как развивался миф	23
Глава II. Эпоха гражданских войн	39
1. От «золотого рода» к «золотому веку»	39
Гракхи и Аристоник	40
Восстания рабов на Сицилии и в Италии.	44
Сивиллы и пророчества	50
Мечты об «островах блаженных»	56
«Возвращается Сатурново царство...»	63
Идея возрождения мира	71
2. Бегство в Аркадию	76
Идеализация жизни варварских народов	77
Соединение «природы» и «прогресса».	81
Сатурн и римское прошлое	84

3. Кто вернет «Сатурново царство»?	90
Идеальный правитель и благоденствие государства	91
От Мария до Цезаря	95
Антоний и Октавиан	101
Вместо заключения	109

Часть вторая. Времена Империи

Вместо введения	117
Глава I. «Римский мир» и «золотой век»	119
1. «Восстановленная республика»	120
2. Официозная литература	134
3. Почитание императоров-«спасителей»	143
Глава II. «Железный век» Империи	158
1. От идеального государства к «доброму правителю»	159
2. Тяга к экзотике: новое содержание.	169
3. На пути к «тысячелетнему царству»	184
Период Империи: итоги	206
Заключение.	210
<i>Примечания</i>	219
<i>Словарь терминов</i>	224
<i>Хронологическая таблица</i>	228

Чернышов Ю.

- Ч-49 Древний Рим: мечта о золотом веке / Юрий Чернышов. — М. : Ломоносовъ, — 2013. — 240 с. — (История. География. Этнография).
ISBN 978-5-91678-152-6

Книга доктора исторических наук, профессора Юрия Чернышова «Древний Рим: мечта о золотом веке» посвящена античному феномену — идее о существовании в прошлом золотого века, когда люди жили счастливо, без пороков, в единстве с природой. Эта идея непрерывно развивалась и находила отражение в религиозных пророчествах, в литературных утопиях, в политической пропаганде. Мечта о возвращении в утраченный рай вдохновляла пророков, писателей и философов, влияла на быт простых людей, подготавливала почву для распространения христианских ожиданий. Юрий Чернышов исследовал массу источников — мифы, произведения древнеримских авторов, концепции грядущего Царства Божия у ранних христиан. Его книга охватывает все время существования Древнего Рима — от полуполюгендарного периода выборной монархии до гибели Империи.

УДК 94(37)

ББК 63.3(0)32

История. География. Этнография

Юрий Чернышов

Древний Рим: мечта о золотом веке



Редактор М.Чепельман
Верстка А. Кашафутдиновой

Подписано в печать 30.01.2013.
Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 15.
Тираж 1000 экз. Заказ № 1883.

ООО «Издательство «Ломоносовъ»
119034 Москва, Малый Левшинский пер., д. 3
Тел. (495) 637-49-20, 637-43-19
info@lomonosov-books.ru
www.lomonosov-books.ru



Отпечатано в ОАО «Можайский
полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93
www.oaompk.ru, www.oaompk.pф
тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685

история/география/этнография

В СЕРИИ ВЫШЛИ:

- Лев Минц. Котелок дядюшки Ляо
Виталий Бабенко. ЗЕМЛЯ — ВИД СВЕРХУ
Ольга Семенова-Тян-Шанская. ЖИЗНЬ «ИВАНА»
Владислав Петров. ТРИ КАРТЫ УСАТОЙ КНЯГИНИ
Свен Хедин. В СЕРДЦЕ АЗИИ
Геннадий Коваленко. РУССКИЕ И ШВЕДЫ ОТ РЮРИКА ДО ЛЕНИНА
Лев Минц. ПРИДУМАННЫЕ ЛЮДИ С ОСТРОВА МИНДАНАО
Бенгт Янгфельдт. ОТ ВАРЯГОВ ДО НОБЕЛЯ
Олег Ивик. ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ
Анна Мурадова. КЕЛЬТЫ АНФАС И В ПРОФИЛЬ
Даниэль Клугер. ТАЙНА КАПИТАНА НЕМО
Валерий Гуляев. ДОКОЛУМБОВЫ ПЛАВАНИЯ В АМЕРИКУ
Светлана Плетнева. ПОЛОВЦЫ
Ким Малаховский. ПИРАТЫ БРИТАНСКОЙ КОРОНЫ ФРЭНСИС ДРЕЙК
и Уильям ДАМПИР
Алексис Трубецкой. КРЫМСКАЯ ВОЙНА
Валерий Гуляев. ЗАГАДКИ ИНДЕЙСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ
Олег Ивик. ЖЕНЩИНЫ-ВОИНЫ: ОТ АМАЗОНОК ДО КУНОИТИ
Виолен Вануайек. Великие загадки Древнего Египта
Яков Свет. За кормой сто тысяч ли
Лев Минц. Блестательный Химьяр и плиссировка юбок
Аксель Одельберг. НЕВЫДУМАННЫЕ ПРИКЛЮЧЕНИЯ СВЕНА ХЕДИНА
Гомбожаб Цыбикив. Буддист-паломник у святынь Тибета
Никита Кривцов. Сейшелы — осколки трех континентов
Олег Ивик. ИСТОРИЯ СЕКСУАЛЬНЫХ ЗАПРЕТОВ И ПРЕДПИСАНИЙ
Виктор Бердинских. Речи немых

Светлана Федорова. РУССКАЯ АМЕРИКА: ОТ ПЕРВЫХ ПОСЕЛЕНИЙ
ДО ПРОДАЖИ АЛЯСКИ

Стаффан Скотт. ДИНАСТИЯ БЕРНАДОТОВ: КОРОЛИ, ПРИНЦЫ
И ПРОЧИЕ...

Геннадий Левицкий. САМЫЕ БОГАТЫЕ ЛЮДИ ДРЕВНЕГО МИРА

Георгий Вернадский. МОНГОЛЫ И РУСЬ

Наталья Пушкарева. ЧАСТНАЯ ЖИЗНЬ ЖЕНЩИНЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ
И МОСКОВИИ: НЕВЕСТА, ЖЕНА, ЛЮБОВНИЦА

Виталий Белявский. ВАВИЛОН ЛЕГЕНДАРНЫЙ И ВАВИЛОН ИСТОРИЧЕСКИЙ

Олег Ивик. ИСТОРИЯ И ЗООЛОГИЯ МИФИЧЕСКИХ ЖИВОТНЫХ

Лев Карсавин. МОНАШЕСТВО В СРЕДНИЕ ВЕКА

Владислав Петров. ДРЕВНЯЯ ИСТОРИЯ СМЕРТИ

Олег Ивик. ЕДА ДРЕВНЕГО МИРА

Стефан Цвейг. ПОДВИГ МАГЕЛЛАНА

Вашингтон Ирвинг. ЖИЗНЬ ПРОРОКА МУХАММЕДА

Владимир Новиков. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ УСАДЬБА

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА 1812 ГОДА ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННИКОВ

Наталья Пушкарева. ЧАСТНАЯ ЖИЗНЬ РУССКОЙ ЖЕНЩИНЫ XVIII ВЕКА

Сергей Ольденбург. КОНФУЦИЙ. БУДДА ШАКЬЯМУНИ

Фаина Османова, Дмитрий Стахов. ИСТОРИИ ПРОСТЫХ ВЕЩЕЙ

Генрих Бёмер. ИСТОРИЯ ОРДЕНА ИЕЗУИТОВ

Алексей Смирнов. СКИФЫ

Андрей Снесарев. НЕВЕРОЯТНАЯ ИНДИЯ: РЕЛИГИИ, КАСТЫ, ОБЫЧАИ

Генри Чарлз Ли. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И УСТРОЙСТВО ИНКВИЗИЦИИ

Олег Ивик, Владимир Ключников. ХАЗАРЫ

Вячеслав Шпаковский. ИСТОРИЯ РЫЦАРСКОГО ВООРУЖЕНИЯ

Лев Ельницкий. Великие путешествия античного мира

все книги
издательства «Ломоносовъ»
в интернет-магазине
на сайте

www.lomonosov-books.ru

Доставка по Москве — курьером, по России —
почтой • Издательские цены • Скидки и акции
для постоянных покупателей • Оперативная
информация о новинках издательства

info@lomonosov-books.ru

Юрий
Чернышов
Древний Рим:
мечта о золотом
веке

На протяжении всей истории Древнего Рима «воспоминание» о золотом веке — когда люди жили счастливо, без пороков, в гармоничном единстве с природой — проявлялось в религиозных пророчествах, в литературных утопиях, в политической пропаганде. Идея возвращения в этот утраченный рай нашла отражение в античных мифах, она вдохновляла пророков, писателей и философов. Как родилась и развивалась мечта о золотом веке, как она преломлялась в римском быту, как способствовала возникновению и распространению христианских ожиданий — об этом и многом другом рассказывается в книге «Древний Рим: мечта о золотом веке». Доктор исторических наук, профессор Юрий Чернышов исследовал массу источников — мифы, произведения античных авторов, концепции грядущего Царства Божия у ранних христиан. Его книга охватывает все время существования одной из величайших цивилизаций Античности — от полуполюгендарного периода выборной монархии до гибели Империи.



ISBN 978-5-91678-152-6

