



Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о "золотом веке" в древнем Риме. В 2 ч. Изд. 2-е, испр. и доп. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1994.



РЕЦЕНЗИЯ

Опубликована в *Latomus*. T. LV. 1996. P. 714 - 716.

Le but de l'auteur est d'étudier l'origine et l'évolution de la théorie politique qui a conduit à l'établissement du principat à Rome à l'issue des guerres civiles des deux derniers siècles avant notre ère. D'où est partie l'idée qui a abouti à l'adoption d'un "autoritarisme éclairé conforme à la volonté des dieux"? Contrairement à ce qui s'observe dans les décennies précédentes, ce savant russe n'est pas hanté par le désir (ou la nécessité?) de prouver le bien-fondé du matérialisme marxiste. Le fait même d'admettre le principe d'utopie dans le monde ancien marque une opposition au déterminisme historique et "antiutopique" préconisé par certains de ses prédécesseurs. Le premier point étudié est l'état de la société romaine primitive: un peuple d'agriculteurs qui a soumis ses voisins et a fini par leur imposer comme idéal l'établissement d'un état mondial prônant avant tout la paix entre les hommes: la pax Romana. L'auteur trouve évidemment l'origine de cette utopie politique dans le monde grec. Partant d'une identité entre le "règne de Kronos" grec et le "règne de Saturne" situé en Italie avant la fondation de Rome, il constate que le souvenir de cette époque très ancienne est conservé dans le peuple sous la dénomination d'"âge d'or". Sur cette utopie vient se greffer la subdivision connue notamment par Hésiode et répartissant l'histoire de l'humanité en siècles "d'or", "d'argent", "d'airain" et "de fer". Cette évolution fut d'abord considérée comme irréversible, mais dans le monde romain, probablement sous l'influence des écrits prophétiques originaires du Moyen-Orient, s'est introduite petit à petit une conception cyclique. De là est né l'espoir qu'après la destruction d'un premier cycle, il en viendrait un second de nouveau en quatre âges. Les Romains ont vu l'annonce de la fin d'un cycle dans les luttes fratricides qui ont mené aux guerres civiles des deux derniers siècles avant notre ère ainsi que dans la dégradation progressive des mœurs. Différentes exhortations à un retour aux anciennes coutumes (*mores maiorum*) avaient fait l'objet des écrits de Caton et des discours des Gracques. Plusieurs échappatoires avaient été envisagées, notamment la fuite dans une Arcadie réelle ou imaginaire, vers les îles des Bienheureux (Horace, *épode 16*), vers le royaume du Soleil ou de la Justice. Bref on assiste à un renversement du mythe primitif: d'une issue impossible on passe à l'espoir d'un retour au point de départ. D'une révolte qui à l'origine peut paraître anti-romaine de la part des opprimés naît l'idée de construction d'un empire mondial qui apportera la paix et le bonheur dans une vie facile.

C'est dans ce cadre que Ju. G. Tchernyшов (Chernyshov étant la transcription anglaise du mot) situe la quatrième bucolique de Virgile, texte significatif s'il en fut. L'annonce d'un sauveur qui viendrait rétablir l'âge d'or est à la fois assez précise pour se situer vers 40 avant notre ère et assez vague pour s'adapter "à des situations encore imprévisibles pour le poète. Des documents officiels et toute une littérature officieuse, où l'on relève notamment les noms de Virgile, Horace, Ovide, Tite-Live et Sénèque, désignent Octave-Auguste comme le sauveur envoyé par les dieux. Il serait du reste le descendant de l'un d'entre

eux. Cette filiation est la garantie d'un retour à cette période heureuse où les hommes n'étaient pas encore pervertis par la recherche des richesses et des honneurs, où ils se contentaient de ce que leur fournissait la nature nourricière et ne se livraient pas au commerce avec les pays d'outre-mer. Mais la suite des temps révèle une évolution dans un sens opposé. Au lieu du siècle d'or annoncé, on constate le prolongement et l'intensification du siècle de fer. On éprouve de plus en plus la nécessité d'un autoritarisme que confirme un aspect religieux. Peu à peu on observe une sorte d'opposition surtout morale dans les classes élevées. Les philosophes stoïciens prônent la recherche du bonheur en soi-même, alors que les cyniques adoptent des positions qui sont proches d'une anarchie méprisante. On pourrait donner à ces positions le nom de "dissidence intérieure". Même la littérature cherche à échapper aux contingences déplorables en situant ses sujets dans un monde irréel, voire fantastique, à commencer par les Métamorphoses d'Ovide ou celles d'Apulée, Daphnis et Chloé de Longin, pour ne citer que les plus connus. Les influences orientales et notamment judéo-chrétiennes apportent une autre solution en reculant toujours la date de la destruction du monde et de l'apparition du sauveur, en proposant notamment le millénarisme et en situant la réalisation de l'âge d'or dans un autre monde.

M. Ju. G. Tchemychov ne cache pas que dans son exposé intervient un certain nombre d'opinions personnelles. Il semble en effet que Rome n'a connu ni opposition ni dissidence au sens politique moderne du mot. Les opinions des écrivains sont toujours très nuancées et parfois même contradictoires au cours d'une même vie. Il ne faut pas les forcer à entrer dans un schéma rigide déterminé par notre expérience. Les circonstances historiques sont très variées et les similitudes sont parfois très superficielles. Il est un fait que l'étude de l'utopie sociale dans l'histoire romaine a été suggérée par la situation actuelle de la Russie qui vient de vivre la fin d'une utopie importante et qui cherche sa voie. Ju. G. Tchemychov veut démontrer que tout est naturel, que le destin d'une utopie est d'aboutir à un échec et de susciter par le fait même l'apparition d'une autre essentiellement différente. L'utopie socio-politique est une sorte de phénix qui renaît toujours de ses cendres. Une bibliographie abondante en fin de travail prouve que cette question préoccupe actuellement le monde intellectuel russe.

Ch. Hyart

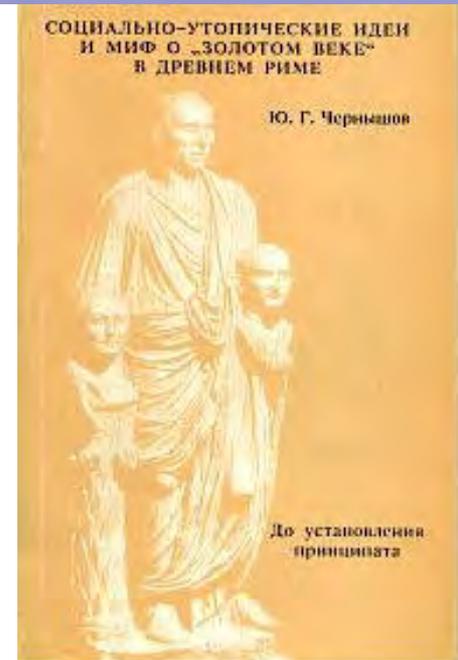


Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о "золотом веке" в древнем Риме. В 2 ч. Изд. 2-е, испр. и доп. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1994.

Часть 1

До установления принципата (176 с.)

| Chernyshov, Ju. G. The social-utopian ideas and the myth of the "golden age" in ancient Rome. Part I. Until the establishment of the principate | | |
|---|---|-----|
| ОГЛАВЛЕНИЕ | CONTENTS | |
| Введение | Introduction | 3 |
| Глава I. Утопизм и миф: предыстория | Chapter I. Utopianism and myth: prehistory | 21 |
| 1. О ранних проявлениях утопизма | 1. On the early manifestations of utopianism | 21 |
| 2. Этапы развития мифа | 2. The stages of myth evolution | 35 |
| Глава II. Эпоха гражданских войн | Chapter II. Epoch of the civil wars | 54 |
| 1. От "золотого рода" к "золотому веку" | 1. From the "golden race" to the "golden age" | 54 |
| 2. Бегство в Аркадию | 2. Escape to Arcadia | 97 |
| 3. Кто вернет "Сатурново царство"? | 3. Who will return the "reign of Saturn"? | 114 |
| Вместо заключения | Instead of conclusion | 134 |
| Список сокращений | List of abbreviations | 170 |



В квадратных скобках указано начало страницы книги в печатном варианте.

Используйте ссылки оглавления и внутритекстовые ссылки для переход к нужному месту.

[3] ВВЕДЕНИЕ

Античный миф о "золотом веке", объединивший греческие и римские мифологические предания о "жизни при Кроносе" и о "Сатурновом царстве", является одним из наиболее разработанных и оригинальных вариантов мифа о первоначальном благоденствии, о том "рае", который был утрачен на более поздних стадиях развития человечества. При первом же знакомстве с подобными мифами у исследователей неизбежно возникает вопрос: каковы те общие социально-психологические истоки, которые привели к возникновению сходных преданий у древних иранцев и иудеев, у вавилонян и индийцев, у многих других народов мира¹, разделенных как хронологическими, так и пространственными расстояниями? Пытаясь найти ответ на этот вопрос, многие авторы относят представления о рае к наиболее прочным "архетипам" человеческого сознания, причем существование таких архетипов нередко связывается со смутными воспоминаниями каждого человека о том беззаботном, блаженном состоянии, которое он испытал еще до появления на свет, находясь в чреве своей матери². Другие ученые обращают внимание на то, что склонность к идеализации прошедших эпох всегда была характерна для людей, увлекающихся фантазиями³; кроме того, еще Гораций заметил, что почти всякий старик - "восхвалитель прошедшего времени" (*laudator temporis acti* - *De art. poet.*, 173). Высказывались предположения и о том, что эти мифы отразили в себе первые попытки осознать и осмыслить пройденный человечеством сложный исторический путь, напоминаниями и свидетельствами о котором были загадочные следы давно погибших цивилизаций⁴. Для клерикальных историков мифы о "райском" прошлом стали представляться доказательством сохранения "отзвуков Первооткровения" среди язычников⁵. Наконец, в марксистской историографии широко распространился тезис о том, что в подобных мифах нашла свое отражение идеализация родового строя, зарождающаяся в период [4] его разложения и формирования классов: "...мечта о "золотом веке", - пишет, например, А.И.Володин, - впервые возникает на начальных стадиях развития антагонистического общества именно как протест - не всегда ясно осознанный - против эксплуатации и вместе с тем как своеобразное, причудливое отражение "воспоминаний" угнетенных о бесклассовом обществе первобытнообщинной эпохи"⁶.

Даже далеко не полный перечень гипотез о социально-психологических истоках мифа позволяет в какой-то мере представить, насколько широка и многогранна проблема изучения и оценки его роли в общей истории развития общественно-политических идей. Поспешные попытки дать однозначные оценки этой роли нередко приводили различных авторов к прямо противоположным выводам. Одни исследователи, например, определяли связанные с мифом представления об идеальном прошлом как "глубоко реакционные"⁷, встречающиеся обычно "у писателей реакционных и далеких от народа"⁸, другие, напротив, рассматривали необычайную живучесть данных представлений как "свидетельство глубокой народности социалистических мечтаний и утопий"⁹. Причины подобных расхождений в оценках следует искать, очевидно, не только в разных исходных позициях авторов, но и в крайне противоречивом, неоднородном характере самого анализируемого материала. Дело в том, что в действительности история никогда не знала какой-либо единой и неизменной концепции "золотого века"; напротив, частое обращение утопистов разных времен и народов к содержанию популярного мифа приводило, как показывают исследования, к активному развитию и использованию темы "золотого века" в самых разнообразных направлениях, отражавших утопические чаяния, политические симпатии и антипатии представителей различных социальных слоев и классов. Наглядный образец анализа такого рода интерпретаций темы "золотого века" (правда, не на античном, а на гораздо более позднем материале) дает монография Л.С.Чиколони, в которой констатируется, что концепция "золотого века" в идейно-политической жизни Италии XVI - начала XVII в. получала "самые различные толкования", включавшие в себя народные утопии и религиозную проповедь, уравнилельные идеалы и "абстрактные воспоминания", обличения собственности и дань литературной моде, причем наряду с попытками радикального преобразования общества в соответствии с идеалами "золотого века" предпринимались также попытки "повернуть миф", использовать его для защиты собственности¹⁰.

[5] Итак, проблема возникновения мифа и последующего его использования в социально-утопических интерпретациях вряд ли может быть охарактеризована иначе, как крайне сложная, остродискуссионная и одновременно до сих пор еще малоизученная. С учетом важности той роли, которую играют социальные утопии в современном мире, необходимо отметить, что актуальность темы далеко не ограничивается сферой одних только антиковедческих штудий: согласно выводам многих исследователей, именно ранние социально-утопические описания "золотого века" явились тем важнейшим исходным пунктом, от которого начинается свое развитие европейская социальная утопия, передавшая, в свою очередь, влияние этих описаний на произведения утопического социализма нового и новейшего времени. Кстати, степень опосредованности этой связи также вызывает жаркие дискуссии: если одни авторы считали возможным говорить о наличии в античных описаниях "золотого века" "важнейших элементов утопического социализма"¹¹, то другие пришли к утверждению, что эти описания "не могут ни характеризоваться как социалистические, ни даже претендовать на право называться предысторией утопического социализма и коммунизма"¹². Такое серьезное расхождение позиций носит, конечно, принципиальный характер и во многом определяется тем, как тот или иной автор решил для себя более общие дискуссионные проблемы: в частности, проблему "рубежа", разделяющего "предысторию" и собственно "историю" утопического социализма, проблему содержания истории социалистических идей, в которую одни авторы включают "народные" социальные утопии

древности и средневековья, а другие предпочитают иметь дело только с детально разработанными теориями отдельных мыслителей-утопистов нового времени. Обсуждение этих общих проблем, развернувшееся еще в дискуссиях 60 - 70-х годов XX в., позволило более четко сформулировать существующие точки зрения, но так и не привело к выработке единой позиции¹³. Выход из этого тупика, вероятно, способны облегчить конкретно-исторические исследования, направленные на выяснение реального места тех или иных социальных утопий в общей истории социально-утопических идей. Не случайно именно в последние десятилетия в научной литературе появляется целый ряд исследований по отдельным этапам развития социально-утопических идей (как на Западе, так и на Востоке) в эпохи древности и средневековья¹⁴.

В рамках настоящей работы мы на основе анализа конкретного материала попытаемся найти ответы на многие важные в общеметодологическом плане вопросы: о социально-психологических [6] истоках веры в "золотой век", о соотношении и взаимовлиянии мифа и утопии, о роли утопизма в древней истории, о степени "социалистичности" и "коммунистичности" ранних социальных утопий, об их месте в общей истории социалистических идей и т.д. Вместе с тем сам выбор хронологических рамок исследования, специфика конкретного материала заставляют поднимать и ряд проблем более частного, локального характера. Интересующий нас в наибольшей степени период римской истории середины II в. до н.э. - I в. н.э. - это, пожалуй, один из самых бурных, насыщенных событиями, переломных этапов античной истории, включающий в себя процессы развития и углубления кризиса римской гражданской общины, продолжительные гражданские войны, падение Республики, установление и укрепление Империи. Простой сравнительный анализ источников, например, по социально-утопическим интерпретациям темы "золотого века" показывает, что никакой другой период не только римской, но и вообще древней истории не дает столь обширного и разнообразного материала, как этот. Кроме того, на основании данного материала можно сделать вывод, что именно в это время в социально-утопических интерпретациях мифа появляются многие до сих пор еще плохо изученные принципиально важные нововведения, оказавшие огромное влияние на все последующее развитие утопической мысли. Наконец, нельзя не сказать и о том, что, поскольку различные социально-утопические идеи в Древнем Риме самым тесным образом переплетались с общей историей идейно-политической борьбы, их изучение может оказаться плодотворным только при условии учета конкретно-исторического контекста, той идейной атмосферы, которая и сама благодаря такому подходу получает освещение в весьма интересных, достаточно нетрадиционных ракурсах.

Казалось бы, все вышесказанное должно свидетельствовать о том, что столь важная и в конкретно-историческом, и в общеметодологическом аспектах тема не могла не привлечь пристального внимания исследователей, занимавшихся историей социально-утопических идей. К сожалению, однако, об этом пока можно говорить с весьма существенными оговорками: римская социальная утопия до сих пор еще изучена крайне слабо, причем в историографии по сей день имеет весьма широкое хождение тезис о том, что "резвым и практичным римлянам", в отличие от "богатых фантазий греков", было чуждо какое-либо увлечение утопиями. В современной литературе вообще довольно часто можно встретить нелестные суждения о месте Рима во всемирной истории¹⁵ и о мыслительных [7] способностях самих римлян: одни авторы деликатно указывают на то, что римляне никак не проявили себя в области теоретического мышления¹⁶, другие прямо определяют их как "грубых и циничных материалистов"¹⁷, которые были "гораздо более тупоголовым народом (slower-witted people)", чем греки¹⁸. На фоне таких высказываний уже почти не вызывает удивления упоминавшийся выше тезис об отсутствии у римлян утопии¹⁹. В качестве иллюстрации достаточно будет привести две цитаты. Первая из них стала известна русским читателям девять десятилетий назад: "Никому не придет в голову искать в истории римского народа.. учений, дорогих уму тех, кто любил питать себя иллюзиями и утопиями"²⁰. Вторая цитата взята из издания, увидевшего свет в 1985 г.: "...даже в разгар острейших социальных конфликтов Рим не знал утопий, столь характерных для эллинистического и эллинистического политического мышления, и все с ними связанное оставалось вне поля зрения римлян"²¹. Число цитат с подобными оценками нетрудно было бы умножить²²; при этом следует добавить, что многие исследователи истории утопических идей вообще предпочитали ничего не говорить о римской утопии, делая переход от Платона сразу к раннему христианству²³.

Насколько же корректен с научной точки зрения столь распространенный тезис о том, что римляне, в отличие от греков, "не знали утопий"? Предварительный ответ на этот вопрос можно получить уже во "Введении", уточнив содержание исходных понятий, т.е. попытавшись выяснить, кто именно подразумевается здесь под предельно абстрагированными "римлянами" и какое именно значение придается слову "утопия". Было бы напрасным занятием искать четкие определения данным понятиям у сторонников этого тезиса, основанного, скорее, на ставших почти общепринятыми представлениях, чем на детальном научном анализе соответствующего материала. Образ "типичного римлянина", например, явно несет на себе следы идеологических штампов, выработанных еще в античности. Согласно канонам "римского мифа", доблестными и трудолюбивыми предками были заложены основы величия и могущества Рима, а само историческое предназначение римлян заключалось в том, чтобы не философствовать, а властвовать над другими народами²⁴. Через Катона Старшего, Вергилия, Тита Ливия и других творцов "римского мифа" европейская литература унаследовала строго определенный стереотипный образ римлянина - образ сурового воина и земледельца, беззаветно преданного "нравам предков". Отсюда при желании уже нетрудно было вывести и крестьянский практицизм, и "заземленность" мышления, и некоторую солдафонскую [8] "туповатость" как особые национальные качества всех римлян во все периоды их истории. Однако непредвзятое знакомство с более чем тысячелетней римской историей полностью развеивает любые умозрительные представления о каких-то "чистопородных" римлянах, передававших через несколько тысяч поколений в полной неизменности пресловутые "практицизм" и "антиутопичность" своего ограниченного мышления.

Уже в глубокой древности в момент формирования римской гражданской общины в нее вошло множество разнородных этнических компонентов²⁵, причем изначальная пестрота этого "букета" стремительно возрастала по мере завоевания Италии, Западного и Восточного Средиземноморья, по мере возрастания количества вольноотпущенников (как из греков, так и из "варваров"), по мере резкого увеличения числа римских граждан за счет включения в него италийцев, многих провинциалов (в том числе - тех же греков) и наконец - свободного населения всей Империи при Каракалле. Не могут служить универсальными "этническими определителями" римлян 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, причем одновременно с этим процессом распространения шел процесс их постоянного и значительного изменения, обогащения за счет мощных "внешних" культурных влияний, многие из которых (например, греческое и этрусское) стали важнейшими формообразующими элементами культуры Древнего Рима в целом. Жесткое противопоставление "греков" и "римлян" в свете этого вообще выглядит бессмысленным, так как те же самые греки активно участвовали и в создании многонациональной средиземноморской культуры римского периода, - общеантичной культуры, формирование которой стало возможным во многом благодаря особой "открытости" римской культуры, ее постоянной готовности воспринимать и использовать духовный и практический опыт других народов²⁶.

Жившие в эпоху римского господства греческие авторы Посидоний и Диодор, Плутарх и Лукиан относятся, таким образом, к римскому этапу развития античной истории и культуры, - следует ли нам из этого автоматически делать вывод, что все они тоже "не знали утопий"? Очевидно, разделение авторов по этническому признаку при изучении истории античных утопических идей вряд ли может быть оправданным и плодотворным, тем более что и сам утопизм - категория [9] отнюдь не этнографическая, а социально-психологическая. Поэтому в данном случае правильнее будет говорить не о фатальных отличиях "греков" от "римлян", но о действительно существовавших (хотя пока еще и слабо

изученных) различиях в содержании "греческого" и "римского" этапов развития социально-утопических идей. Именно эти поверхностно воспринятые реальные различия, видимо, и послужили одной из объективных предпосылок распространения шаблонного суждения об отсутствии у римлян утопии, - суждения, в котором и второе исходное понятие - "утопия" - также нуждается в серьезном уточнении.

К настоящему времени создано множество различных интерпретаций понятия "утопия"²⁷, одна из которых, восходящая к историографии XIX в., трактовала ее как "государственный роман", т.е. созданный каким-либо писателем-теоретиком детально разработанный проект идеального государства будущего. При таком подходе изложение истории социальных утопий, как правило, превращалось в перечисление имен наиболее выдающихся утопистов - Платона, Мора, Кампанеллы и др., - в котором действительно часто не находилось места для писателей римского времени. Это обстоятельство в какой-то мере тоже создавало впечатление об отсутствии римской утопии. Между тем, накопление новых материалов и развитие современной "утопиологии" заставляют считать эту старую трактовку понятия "утопия" чрезвычайно зауженной. Во-первых, как показали исследования М.А.Барга, Е.В.Гутновой, А.И.Клибанова, К.В.Чистова и многих других ученых, помимо утопий мыслителей-одиночек существуют также многочисленные "народные" утопии, которые не содержат столь детально разработанных позитивных идеальных образов; во-вторых, в утопиях могут идеализироваться не только какие-либо государственные институты, но и безгосударственные общественные отношения (наиболее типичный пример этому дает именно большинство описаний "золотого века"); наконец, для утописта совершенно необязательным является перенесение идеала в будущее: утопические идеалы могут помещаться и в прошлом, и в настоящем времени и, наконец, быть "вневременными", не связанными ни с одним конкретным моментом исторического времени.

Какое же содержание мы будем вкладывать в понятие "социальная утопия"? Говоря о существенных признаках этого явления²⁸, нельзя не отметить, что практически всякий утопический идеал строится на противопоставлении его "дурной" (в глазах утописта) реальности, причем идеал отделяется от этой реальности определенным пространственным ("за морями", [10] "за горами", "на другой планете" и т.п.) или хронологическим (в давно ушедших или грядущих временах) расстоянием. Независимо от того, будет ли это на существующих ныне, но почти недостижимых далеких "островах блаженных", в мифическом "Сатурновом царстве" или в предсказанном мессианскими пророчествами будущем, в любом случае образ идеального общественного состояния в утопиях строится на произвольном мысленном изъятии всех (или почти всех) присущих реальной действительности "минусов" и компенсирующей подмене их недостающими утописту "плюсами". Учитывая все вышесказанное, мы будем включать в понятие "социальная утопия" следующее: это - произвольно конструируемые, не основанные на научном анализе законов исторического развития представления об идеальном общественном состоянии, противопоставленном существующей действительности и отделенном от этой действительности определенным расстоянием.- хронологическим или пространственным.

В данной работе будут подробно рассмотрены социальные утопии, которые были тесно связаны в Древнем Риме с идеализацией мифического "Сатурнова царства", или "золотого века". Впрочем, специфика самого материала заставляет нас несколько расширить предмет исследования: недостаточная сохранность или полная утрата многих важных источников по истории античной социальной утопии делают особенно ценными даже фрагментарные свидетельства, имеющие хотя бы косвенное отношение к избранной теме. Кроме того, изучение многих непосредственно примыкающих к теме сюжетов из истории духовной жизни позволяет лучше понять основные направления и закономерности развития социально-утопических идей в общем контексте идейно-политической истории римского общества. Поэтому наше внимание будут привлекать не только "целостные", "развернутые" утопии, созданные отдельными авторами, но и те близкие к ним по содержанию социально-утопические идеи и многочисленные проявления утопизма, которые, по справедливому замечанию Ч.С.Кирвелля, не отличались такой детальной разработанностью, но во все эпохи служили питательной почвой для развития "классических" утопий мыслителей-одиночек²⁹.

Разумеется, достоверная реконструкция целого комплекса социально-утопических идей требует максимально широкого использования самых различных видов источников. При изучении темы окажутся полезными, например, более полусотни философских, исторических, эпических и других произведений, принадлежащих как греческим, так и латинским авторам, [11] а также многочисленные эпиграфические и нумизматические данные, разнообразие памятник искусства и т.д. Обращение с этими источниками требует от исследователей особой внимательности и осторожности: любое недостаточно точно переведенное выражение или произвольно истолкованный символ легко уведут в сторону от исторической реальности, особенно в тех случаях, когда речь идет о дискуссионных, малоизученных вопросах истории утопических идей. Успешное изучение намеченного круга проблем, конечно, невозможно и без использования результатов важнейших предшествующих исследований по данной тематике, имеющих как в отечественной, так и в зарубежной историографии.

Если говорить о наиболее глубоких обобщающих исследованиях конца XIX - начала XX в., то первым из них следует назвать работу Р. фон Пёльмана, значительная часть которой посвящена рассмотрению истории "социального вопроса и социализма" в Древнем Риме³⁰. Делая вывод о том, что в мечтах о "золотом веке" "социальный утопизм достиг кульминационного пункта", автор подчеркивал, что концепция "золотого века" приобретала в Риме "критический и программный характер", благодаря чему справедливый общественный строй, как правило, ассоциировался "с общностью имуществ и с совершенным социальным равенством"³¹. Несмотря на модернизаторское стремление к сближению "социализма" древности с современным ему социал-демократическим движением и другие серьезные методологические ошибки³², автор сумел верно оценить "некритический и шаблонный" характер упоминавшегося нами тезиса об "антиутопизме" всех римлян во все века их истории. По справедливому замечанию исследователя, разнородные и противоречивые тенденции духовной жизни великого народа в условиях отсутствия сведений о содержании социальных чаяний низов никак нельзя подводить под простые "механические формулы", тем более что речь идет одновременно и о маленьком патриархальном Риме, и об огромной многонациональной столице Империи³³. Данные выводы оказали заметное влияние на последующую историографию проблемы, определив во многом и достоинства, и недостатки целого ряда изданий. Так, одно из этих изданий - первый том "Истории коммунизма" Ж.Вальтера - содержит сходную попытку реконструкции общей картины эволюции социально-утопических идей в Риме, причем отдельная глава книги посвящена "коммунистическому идеалу в легенде о Сатурновом царстве"³⁴. Подобно Р.Пёльману, автор приходит к несколько упрощенному выводу о том, что римлянам "с самого начала была присуща тенденция выдвигать равенство и коммунизм [12] как своего рода высший идеал"³⁵; при этом наряду с "коммунизмом" он обнаруживает и "капиталистические тенденции" в древнем мире, явно отдавая дань распространенному в то время модернизаторскому подходу к античной истории. Важным достоинством книги является, однако, попытка рассмотрения социально-утопических моментов в идеологии восстаний рабов, в иудейских пророчествах, в укладе жизни и идеологии общин ессеев и ранних христиан.

Если в довоенной историографии разные авторы, исходя из различных идеологических установок, стремились по преимуществу к выявлению черт сходства между "коммунистическими" и "социалистическими" идеями древности и нового времени, то приблизительно с середины XX в. наблюдается несколько иная тенденция. Социальный утопизм в XX в. поднимается на новый, никогда прежде не достигавшийся уровень развития, он становится вдохновляющей силой масштабных социальных экспериментов, которые на практике, как оказалось, далеко не всегда приводят к ожидаемым результатам, нередко оборачиваясь трагедиями для целых народов. Осознание того, что утопия - это не только красивый вымысел, но и реальная сила, способная оказывать мощное (и часто не только позитивное) воздействие на ход истории, широко распространяется именно с середины XX в. - времени начала бурного развития научно-технической революции и одновременного полного или частичного краха многих тоталитарных режимов³⁶. Не случайно традиционные утопии в современной литературе начинают все больше

вытесняются антиутопиями. Видимо, именно поэтому известный историк М.Финли, сравнив сатиру Аристофана со знаменитыми антиутопическими романами О.Хаксли и Дж.Оруэлла, пришел к выводу, что 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"³⁷. Все эти новые моменты во многом определили понимание исследователями необходимости более внимательного анализа особенностей различных этапов истории утопических идей, что в сочетании с успехами в изучении античной истории и культуры позволило выявить многие специфические черты древнего утопизма, принципиально отличающие его от утопизма современного³⁸.

В последние десятилетия на Западе появилось довольно большое число работ, ставящих своей целью обобщить результаты, достигнутые в изучении античных утопий вообще и утопий [13] "золотого века" - в частности (исследования Г.Браунерта, Б.Китцлера, Л.Мамфорда, Ф.Мэньюэля, ф.Полака, Г.Флашара, М.Финли, Й.Фогта, Р.Элиота и др.)³⁹. Именно общей характеристике истории социальных утопий в античности посвящены обзорная лекция Г.Болдри "Античные утопии" и весьма содержательная монография "Утопии классического мира", принадлежащая перу английского историка Дж.Фергюсона⁴⁰. Оба автора, говоря о римской утопии, отмечают особенно высокую степень популярности мифа о "золотом веке" в Риме, детальную разработанность многих его утопических описаний. Вместе с тем констатируется, что наряду с философскими, политическими учениями об общественном благе большую роль в духовной жизни Рима эпохи Империи начинают играть религиозно-этические учения и пророчества, содержавшие элементы социальной утопии и оказывавшие все возрастающее влияние на умонастроения низших слоев общества. Важный шаг в изучении некоторых весьма интересных, но почти не исследовавшихся прежде особенностей эволюции античных представлений о "золотом веке" был сделан с выходом в свет статьи Г.Болдри "Кто изобрел золотой век?" и монографии Б.Гатца "Век, золотое время и сходные понятия"⁴¹. Учитывая важность сделанных в этих работах наблюдений, остановимся несколько подробнее на их характеристике.

В современных переводах Гесиода, Платона, Арата и других греческих авторов доримской эпохи, в научной и популярной литературе по греческой утопии давно уже стало общепринятым широкое употребление термина "золотой век", хотя в действительности, как показал тщательный анализ источников, этот термин, по крайней мере до I в. до н.э., ни разу не встречается у греческих утопистов: на его месте, как отметил Г. Болдри, существовали 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, и от них концепция была передана в современную литературу"⁴². Ограничившись чисто терминологическим анализом, автор, однако, не поставил закономерного вопроса 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 решения этого вопроса была предпринята Б.Гатцем, пришедшим к выводу о принципиальных [14] различиях в греческих и римских интерпретациях мифа: если первым из них был присущ "антрополого-генеалогический характер" (anthropologisch-genealogischen Charakter), то вторые, напротив, приобрели "политико-историческое облачение", (politisch-historische Gewand), позволившее не только заменить "золотой род" на "золотой век", но и впервые провозгласить реальное возвращение "золотого века" в будущем. Что же касается предшествующих греческих версий мифа, то в них, отмечает автор, "золотой род" неизменно помещался в безнадежно ушедшем прошлом, так как у греков "нигде не было перейдено чисто ассоциативное сравнение, нигде мысленное сравнение не переходило в идею о возобновлении этого же состояния"⁴³.

Разделяя многие выводы и наблюдения Б.Гатца⁴⁴, мы, однако, должны сразу отказаться от такого подхода, который снова заставляет противопоставлять "греков" "римлянам", подменяя анализ сложнейших механизмов развития и взаимовлияния социально-утопических идей формальными и неисторичными замечаниями о неких фатальных различиях в утопическом мышлении двух народов. При всех несомненных успехах в изучении конкретного материала современная западная историография, на наш взгляд, пока еще не нашла удовлетворительных объяснений многим общим закономерностям эволюции духовной жизни античного общества и, в частности, эволюции социально-утопических идей. Одним из наглядных примеров этому может служить откровенное недоумение по поводу скрытых механизмов движения римской истории, выражаемое известным футурологом Ф.Полаком: "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?"⁴⁵. Ответы на вопросы о том, имелись ли такие "иные силы" и действительно ли в Риме не было никакого "позитивного образа будущего", очевидно, могут быть даны лишь на основе дальнейших глубоких конкретно-исторических исследований, одно из важнейших направлений которых должно охватывать и весь комплекс распространенных в Риме социально-утопических идей.

Продолжая краткий историографический обзор, необходимо отметить весомость вклада, внесенного в изучение темы учеными-историками из некоторых зарубежных стран. Особенно ценными нам представляются работы Р.Гюнтера⁴⁶, в том числе написанная им совместно с Р.Мюллером монография "Социальные утопии античности", в которой почти вся [15] вторая часть - "Рим" - посвящена рассмотрению разнообразных социально-утопических трактовок темы "золотого века" и веры в солнечного бога как гаранта грядущего наступления царства мира и справедливости⁴⁷. Сходные сюжеты привлекали внимание и венгерских исследователей - И.Тренчени-Вальдапфеля и И.Хана⁴⁸. Наконец, мировое признание получили также работы чехословацкого историка В. Варжинека, сумевшего отбросить многие распространенные стереотипы в оценках идеологии восстаний рабов, в определении исторических истоков идеологии "гелиополитов" Аристоника⁴⁹.

В отечественной историографии, к сожалению, практически нет обобщающих работ по римским утопиям и концепциям "золотого века", хотя многие частные вопросы получили уже довольно глубокую разработку. Из числа дореволюционных исследований нам хотелось бы выделить труды О.Базинера и Ф.Ф.Зелинского. Первый из этих авторов создал до сих пор не устаревшее фундаментальное исследование по истории римских секулярных игр и, кроме того, попытался восстановить основные этапы эволюции представлений о "золотом веке", содержавших, по его мнению, "одну из самых благотворных для человечества идей" - идею грядущего счастья и благоденствия⁵⁰. Судьбы "умной и глубокомысленной" легенды о "золотом веке" пытался проследить на римском материале и Зелинский, решительно выступавший против представления о Риме "как о какой-то культурной Харибде, которая поглотила Грецию и Восток и, украсив себя их доспехами, ничего своего цивилизованному миру не дала"⁵¹.

Стоявший у истоков советской историографии проблем утопического социализма В.П.Волгин полагал, что римские общественные теории являются в значительной мере "перепевами" греческих и что "наибольший интерес по своей отчетливости и разработанности представляют римские варианты легенды о золотом веке и теории первоначального коммунизма", которые, однако, были "недействительны, целиком обращены к прошлому, а не к будущему", "социализма, как программы" в себе не содержали⁵². Несколько иные, почти противоположные выводы были высказаны немного позднее Л.А.Ельницким, писавшим о "революционирующем действии Сатурнических идей" в беспокойной обстановке второй половины II в. до н.э.⁵³ Наиболее ценный вклад в изучение римских утопических представлений был внесен, на наш взгляд, исследованиями Н.А.Машкина, давшими редкий образец тщательного анализа конкретных исторических обстоятельств и той роли, которую

приобретали в этих обстоятельствах различные [16] - эсхатологические, эскапистские, мессианские и иные - социально-утопические мечтания⁵⁴.

В последние десятилетия появилось довольно значительное число обобщающих и специальных исследований по самым различным аспектам римской истории и культуры. Современный исследователь римской идейно-политической жизни имеет возможность опереться на выводы таких известных специалистов, как С.Л.Утченко, Е.М.Штаерман, И.С.Свенцицкая, Г.С.Кнабе, А.И.Немировский, А.Б.Егоров, О.Я.Неверов, Я.Ю.Межеричский, М.Л.Гаспаров, Г.К.Забулис, Н.В.Вулих и др. Кроме того, в последнее время был сделан значительный шаг вперед и в разработке методологии исследования античных утопий, в оценке их роли в истории античного мира и общей истории социально-утопических идей (работы Н.Е.Застенкера, М.К.Трофимовой, Г.С.Кучеренко, Э.Д.Фролова, А.И.Зайцева, Д.В.Панченко и др.). Особенно хотелось бы выделить сравнительно недавно опубликованную монографию В.А.Гуторова, в которой конкретный анализ древневосточных и древнегреческих утопий достаточно удачно дополняется целым рядом теоретических положений, актуальных и для истории римской социальной утопии. Так, например, говоря о феномене "постоянного взаимопереплетения мифа и утопии", автор отмечает характерную именно для античности деталь: ".. возникновение рационалистической утопии вовсе не означает окончательного разрыва с мифом о "золотом веке". Этот миф постоянно используется античными утопистами в самых различных формах, не только не утрачивая своего значения, но даже обогащаясь в результате его рационалистической переработки"⁵⁵. Поскольку последними по хронологии сюжетами, рассмотренными автором, стали эллинистические утопии Эвгемера и Ямбула, это сделало еще более заметной ту давно существовавшую в литературе по утопиям огромную "римскую лауну", заполнить которую, хотя бы частично, мы и попытаемся в данном исследовании.

Оценивая общую степень изученности темы, можно, таким образом, отметить достаточно глубокую разработанность многих отдельных, частных сюжетов, наличие в историографии уже проверенных практической методологических подходов к реконструкции истории ранних социальных утопий других стран, времен и народов. Создание обобщающей работы по истории социально-утопических идей в Древнем Риме представляется поэтому вполне назревшей историографической задачей, решение которой позволило бы ликвидировать многие сохранившиеся до сих пор пробелы, помогло бы выяснить реальное место римской социальной утопии как в идейно-политической [17] жизни Древнего Рима, так и в общей истории утопических идей.

Само разнообразие содержащихся в различных источниках утопических идей и теорий вынуждает ставить вопрос о принципах классификации, о разделении их по тем или иным существенным признакам. Попытки такого разделения социальных утопий предпринимались уже неоднократно, причем в качестве главных критериев разными авторами выдвигались, например, типы авторства (интеллектуальные и народные утопии), способы реализации идеалов (утопии бегства и утопии реконструкции, реформистские и революционные утопии), масштабы идеальных моделей (отдельная личность, община, город, страна, континент, мир), исторические роли утопий (прогрессивные, консервативные, реакционные) и т.д.⁵⁶ Все подобные типологии, - справедливо заметил по этому поводу Ф.Э.Мэньюэль, - находят применение, и сама их многочисленность подтверждает, что типы утопий могут быть столь же разнообразны, как сама жизнь⁵⁷. К этому суждению можно лишь добавить, что выбор той или иной типологии утопий во многом определяется и общеметодологическими подходами исследователя, и теми задачами, которые он выдвигает на первое место в своей работе.

В нашем случае, по-видимому, было бы целесообразным одновременное использование двух подходов. Первый из них традиционно является одним из наиболее распространенных в отечественной историографии: это выявление социальных корней каждой утопии, выяснение того, идеалы и интересы каких социальных групп и классов нашли преломление в том или ином утопическом образе⁵⁸. Изучение социальных утопий может дать при таком подходе ценные сведения о духовном мире представителей различных слоев общества, о содержании их социальных идеалов. Вместе с тем следует отметить, что практическое применение такого подхода к дошедшим до нас фрагментарным сведениям об античных утопиях сопряжено нередко с серьезными трудностями: довольно часто приходится судить об авторах, времени и месте появления утопий по отрывочным и косвенным данным, по упоминаниям и пересказам у более поздних авторов. Столь острый недостаток точных, выверенных данных толкает исследователей на путь догадок, гипотез и "логических построений", которые увеличивают опасность подмены исторической реальности надуманными схемами⁵⁹. Кроме того, даже наличие достоверных знаний о социальном происхождении и окружении автора утопии далеко не всегда дает основания говорить об адекватном отражении данной утопией идеологии соответствующей социальной группы: [18] в том и заключается специфика социальных утопий, что их творцы, как правило, в своих фантастических мечтах и прозрениях о лучшем общественном состоянии могут уходить довольно далеко от "обыденных" взглядов представителей своего класса, отражая общую неудовлетворенность теми или иными сторонами социальной действительности, но противопоставляя этой действительности самые различные по форме и содержанию, достаточно произвольно конструируемые позитивные образы. Данные обстоятельства заставляют нас отказаться от ведущих к схематизму попыток строгого разделения всех утопий на утопии рабов, утопии городского или сельского плебса, утопии нобилитета и т.д., однако сам принцип учета социальных корней и идеологической направленности каждой утопии представляется необходимым и важным условием успешного изучения данной темы.

Различные социально-утопические трактовки мифа о "золотом веке" получали распространение практически среди всех слоев римского общества, и уже поэтому, очевидно, они не могли не найти выражение с помощью самых разнообразных идеологических средств, на самых разных уровнях общественного сознания. Анализ конкретных данных по античным утопиям приводит нас к выводу, что наиболее практичным, универсальным принципом систематизации материала в таких случаях может быть принцип, учитывающий форму выражения утопических идеалов. При таком, втором, подходе все без исключения античные утопии могут быть условно разделены на религиозно-мифологические, литературные и политические⁶⁰. Именно в соответствии с этой условной классификацией дан анализ конкретного материала во II главе первой части книги. Говоря об условном характере такого разделения, мы хотим подчеркнуть, что конкретный исторический материал всегда оказывается сложнее и богаче любых классификаций, что между различными категориями в действительности почти никогда не существует четких граней, и поэтому исследователь должен идти к выводам не от каких-то готовых схем, а именно от "живого" материала, учитывая все его многообразие и внутреннюю противоречивость, используя избранные им критерии оценок лишь для систематизации и обобщения результатов.

Какое же содержание вкладывается в каждое из вышеназванных понятий? Говоря о религиозно-мифологической утопии (ее рассмотрению посвящен первый раздел II главы), мы будем иметь в виду утопию, в которой образ идеального общественного состояния в значительной мере строился на использовании религиозной веры и содержания некоторых мифологических [19] сюжетов. Это - самая ранняя и, пожалуй, самая распространенная в древности форма выражения утопических идеалов, зародившаяся, как считают многие исследователи, в результате начавшегося процесса переосмысления, частичной десакрализации мифов о блаженстве богов и героев, о далеких счастливых народах и "райском" прошлом⁶¹. Именно к числу подобных "утопических" мифов относились ранние греческие и римские предания о "жизни при Кроносе" и о "Сатурновом царстве"⁶², получившие, однако, со временем развитие и в других, качественно новых направлениях. Одно из этих новых направлений - литературная утопия, рассматриваемая во втором разделе. Эта утопия, сохранив многие прежние атрибуты мифа, подвергла его дальнейшей рационалистической переработке, во многом подчиняя процесс создания утопических образов законам художественного повествования⁶³ и одновременно придавая им отдельные черты социальной программы. Наконец, еще одно направление рационалистического

переосмысления мифа привело к созданию политической утопии (см. третий раздел II главы), - утопии, в которой заимствованные из мифа популярные символы применялись философами, историками, политическими деятелями для построения и пропаганды различных проектов и теорий идеального государственного устройства. Таким образом, парадигма "золотого века" была широко использована в самых различных по форме и содержанию утопиях, изучение которых должно быть комплексным, учитывающим все важнейшие направления развития социально-утопических идей.

Основная масса материалов, которые нам предстоит рассмотреть в обеих частях книги, приходится на "переломный" период падения Республики и становления Империи, давший самый широкий спектр социально-утопических идей, самые многочисленные и интересные утопические интерпретации мифа о "Сатурновом царстве". Данный период характерен также тем, что именно в это время социально-утопические идеи активно развивались еще как бы "в лоне" уже вступившей в кризис римской "полисной" идеологии, отражая и некоторые специфические черты этой идеологии, и элементы новых, "надполисных" и "неполисных" идейных течений, оказывавших влияние, в частности, и на формировавшуюся в это время идеологию первоначального христианства. Что же касается более поздних социальных утопий, возникших в Империи после окончательного крушения "полисной" системы ценностей⁶⁴ и в условиях растущего влияния христианской церкви, то их изучение, по-видимому, должно стать самостоятельной историографической задачей⁶⁵. Было бы ошибкой, [20] разумеется, пытаться сразу начинать изучение наиболее интересующего нас периода, не поставив предварительно вопросов о том, какие именно особенности предшествующей эволюции духовной жизни римской гражданской общины подготовили возникновение тех или иных социально-утопических идей, какой путь развития уже прошли к этому времени греческие и римские мифологические предания о "жизни при Кроносе" и о "Сатурновом царстве". Учитывая это, мы сочли необходимым посвятить исследованию характерных черт ранних проявлений утопизма в Риме и освещению основных этапов развития мифа (до середины II в. до н.э.) отдельную главу первой части книги. Структура работы, таким образом, определена компоновкой материала, в основу которой заложен не только хронологический принцип, но и специфика изучаемого предмета на каждом из указанных этапов древнеримской истории.

В заключение - несколько слов о принятых в монографии способах интерпретации греческих и латинских текстов анализируемых источников. Поскольку цитирование древних авторов (в особенности - поэтов) в существующих русских литературных переводах довольно часто сопряжено с недостаточно точной передачей смысла оригинала, мы будем излагать их взгляды, сообразуясь, как правило, с собственным (прозаическим) переводом, обращая при этом внимание на то новое и оригинальное, что появлялось в утопических описаниях "Сатурнова царства", "золотого рода" или "золотого века". Не имея ни возможности, ни особой необходимости приводить каждый раз полностью все часто повторяющиеся элементы этих описаний, мы будем в ряде случаев ограничиваться кратким пересказом и перечислением таких распространенных мотивов. Список этих общих мотивов, а также указатель других наиболее распространенных тем и терминов, встречающихся в источниках, будет приведен во второй части работы, в приложении, учитывающем не только практически все римские, но и основные греческие версии мифа.

Завершая вводную часть работы, автор считает своим долгом выразить самую глубокую признательность Э.Д.Фролову, И.С.Свенцицкой, А.И.Зайцеву, Г.С.Кнабе, В.А.Гуторову, всем учителям и коллегам, высказавшим ценные замечания и оказавшим помощь в написании книги.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ИДЕИ И МИФ О "ЗОЛОТОМ ВЕКЕ" В ДРЕВНЕМ РИМЕ

[21] ГЛАВА I. УТОПИЗМ И МИФ: ПРЕДЫСТОРИЯ

1. О ранних проявлениях утопизма

Исторический путь римского общества и государства до середины II в. до н.э. в литературе обычно представляется как длительный, до предела насыщенный внутренними, внешними столкновениями и противоречивыми тенденциями, но тем не менее в целом достаточно последовательно и неуклонно 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 во время коротких перемирий конфликты между патрициями и плебеями, - таково в изображении Тита Ливия основное содержание внешней и внутренней истории римской гражданской общины в первые столетия ее существования¹. Эта постоянная борьба за выживание, которую Рим вел с латинами и эквами, вольсками и этрусками, галлами и самнитами, с армиями Пирра и Ганнибала, не могла, по замечанию Г.Дрекслера, не привести к тому, что Рим "должен был институционно и морально организовать себя для этой борьбы", ограничив внутренние противоречия определенными рамками, поскольку радикальных социальных революций в этих условиях "нельзя было себе позволить"². Эти же обстоятельства определили, по мнению цитируемого автора, то, что главным принципом и целью жизни для большинства римлян стало общественное благо родины (*salus publica suprema lex esto*), и поэтому они, в отличие от греков, нисколько не увлекались абстрактными теориями о формах идеальных государств³.

Данный вывод, без сомнения, заслуживает внимания уже потому, что он построен не на беспочвенных утверждениях об изначально разных уровнях "мыслительных способностей" греков и римлян, но на учете реальных особенностей исторического развития, определивших специфические черты духовного [22] мира соответствующих народов. Впрочем, "дисциплинирующее" влияние постоянной внешней опасности было важным, но далеко не единственным (и, кстати, характерным не только для Рима) фактором, который следовало бы принять во внимание. Большое значение имел, например, и тот подтверждаемый многими источниками факт, что само возникновение и формирование римской гражданской общины было тесно связано с процессами синойкизма, объединившими в одно целое различные по уровню развития и этническому происхождению социальные группы. "Может быть, именно в том, что город Рим возник в результате синойкизма древних поселений с родовым строем у их жителей с осевшими по соседству вооруженными пришельцами из латинских родов, и нужно искать причины его возвышения", - предполагает один из исследователей⁴. Однако помимо причин возвышения раннего Рима этот факт способен в какой-то мере прояснить и такой важный для нас вопрос: об особой "открытости" римской культуры, во все последующие века сравнительно быстро и свободно впитывавшей в себя элементы многих других культур, но неизменно подчинявшей эти элементы главной и высшей цели - "общественному благу", "благу народа", т.е. сохранению и укреплению римской гражданской общины.

К числу факторов первостепенной важности следует отнести и то, что эта община носила преимущественно аграрный характер, определявший в течение нескольких столетий и традиционный стиль жизни, и систему ценностей, и образ мыслей большинства членов этой общины, - крестьян. Во многих греческих полисах, как известно, в силу ряда объективных причин⁵ социально-политическое развитие уже в архаическую эпоху (VIII-VI вв. до н.э.) было резко ускорено появлением радикально настроенных торгово-ремесленных слоев демоса, бурным развитием Великой колонизации, возникновением старшей тирании и подрывом господства родовой аристократии с последующим утверждением демократической формы правления⁶. Несколько иным, более медленным, скорее эволюционным, чем революционным, путем шло социально-экономическое и политическое развитие "аграрного" римского общества, в течение долгого времени сохранявшего относительную сплоченность гражданского коллектива (особенно - после завершения борьбы патрициев и плебеев)⁷. Напомним, что 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 [23] другом государстве (*nes in quam civitatem*) алчность и роскошь не распространялись столь поздно, нигде в таком почете и так долго не находились бедность и бережливость (*I Praef. ,11*). Эта особенность римского общественного развития недавно стала поводом для дискуссии о том, была ли вообще у римлян государственность в царский и республиканский периоды, когда еще не было четкого деления на классы-сословия, когда еще не существовало развитого аппарата насилия, отделенного от самих граждан.

Согласно гипотезе Е.М.Штаерман, открывшей эту дискуссию, речь в данном случае следует вести только о "безгосударственной общине граждан", а государство как "специальный аппарат принуждения, стоящий над обществом и защищающий интересы одного класса", складывается окончательно только во времена Августа⁸. Данная точка зрения встретила довольно критический прием у большинства участников дискуссии⁹, многие аргументы которых представляются нам вполне убедительными. К высказанным замечаниям следует добавить, что функции организации управления, жизнеобеспечения и обороны в раннегосударственных образованиях играли более важную роль, чем функции прямого "подавления сограждан", выходящие на первое место уже на более поздних (но отнюдь не на всех) этапах развития государственности. Уникальность античной государственности в ее ранней, "полисной" форме заключалась как раз в том, что, подняв на новый уровень общинно-коллективистские традиции ушедшего родового строя, она основывалась на обеспечении "общественного блага" для замкнутого круга граждан за счет эксплуатации и ограничения в правах всех неграждан (рабов, чужестранцев, зависимых "союзников" и т.д.). Завоеванное в результате внутренней борьбы прилизительное ("геометрическое") равенство политических прав всех граждан создавало благоприятные условия для существования республиканской формы правления, не нуждавшейся в специальном аппарате подавления самих граждан и использовавшей мощь гражданского ополчения при необходимости подавления сопротивления неграждан. Эффективность такой раннегосударственной формы правления стала резко уменьшаться лишь тогда, когда в силу объективных причин была утрачена прежняя сплоченность гражданского коллектива, разложение которого привело к необходимости создания военно-монархического режима, все более отрывавшегося от прежних, "конституционных" принципов власти.

Существовали ли до начала такого резкого углубления кризиса гражданской общины (т.е. до середины II в. до н.э.) какие-либо [24] предпосылки широкого распространения социально-утопических настроений? Данные современной "утопиологии" свидетельствуют, что бурные всплески таких настроений характерны лишь для кризисных, переломных исторических моментов, когда прежние общественные институты, уже изжив себя, еще не уступили места наметившимся новым тенденциям. Напротив, периоды, "когда наличные производственные отношения еще соответствуют характеру производительных сил, когда тот или иной общественный класс, определяющий главное содержание того или иного

периода, и является основной пружиной исторического развития в его пределах, - сравнительно бедны утопическими идеями. Утопизм возникает тогда, когда отдельные личности или общественные группы осознают неестественность существующих отношений, а также необходимость выбора нового пути развития общества"¹⁰ Пожалуй, ранняя история римской гражданской общины в какой-то мере может служить подтверждением этих наблюдений Ч.С.Кирвеля, хотя у нас и нет возможности делать совершенно твердые однозначные выводы из-за полного или почти полного отсутствия письменных источников соответствующей эпохи. Периоды обострения социальной напряженности во времена реформ Сервия Туллия, борьбы патрициев и плебеев не приводили, насколько можно судить по дошедшим сведениям, к появлению каких-либо утопических сочинений или развернутых политических программ, прямо противопоставляющих идеал существующей реальности и далеко выходящих за пределы требований тех или иных конкретных частичных изменений этой реальности. Разумеется, здесь следует учитывать и тот факт, что в названные периоды в Риме еще не были широко распространены такие важнейшие средства выражения утопических идеалов, как литература и философия, получившие активное развитие только после приобщения Рима к богатствам греческой культуры, т.е. приблизительно с середины III в. до н.э. Можно ли на этом основании сделать вывод, что весь период истории Рима VIII-III вв. до н.э. следует считать свободным от каких-либо проявлений утопизма, а самих римлян в соответствии с рассматривавшимися во "Введении" оценками определять как последовательных "антиутопистов"?

На наш взгляд, подобные выводы будут неизбежно противоречить исторической реальности, поскольку они не учитывают содержание основных сфер раннеримской духовной жизни - религии, мифологии и морали, несущих в себе следы многих своеобразных, латентных и неразвитых проявлений утопизма. Наиболее характерной чертой этих проявлений была, [25] как нам кажется, тенденция к идеализации прошлого, причем не какого-то абстрактного прошлого, но имеющего непосредственное отношение к истории или предыстории самого Рима. Видимо, находясь под впечатлением от такой "заземленной" фантазии, многие исследователи говорят о "сухости", "формальности" римской религии, о неразвитости или даже отсутствии римской мифологии, причем эти выводы, как правило, получают методом прямого противопоставления "высокофантастичной" мифологии и религии Древней Греции. Данный метод, однако, отнюдь не является лучшим средством для того, чтобы выявить и верно понять специфику римского менталитета: прежде всего необходимо выяснить, почему религия и мифология в Риме сложились именно в таком виде, почему, несмотря на кажущиеся "сухость" и "неразвитость", они в течение долгого времени вполне удовлетворяли духовные запросы членов римской гражданской общины. Достаточно подробные и убедительные ответы на эти вопросы можно найти в уже имеющихся работах (в частности, в недавно вышедшей монографии Е.М. Штаерман)¹¹, поэтому нам остается обратить внимание лишь на некоторые узловые, наиболее важные для нашей темы моменты.

Во-первых, необходимо отметить, что идеализация прошлого вообще характерна для большинства древних (в том числе и для древнегреческой) культур. Это было обусловлено низким уровнем развития производства (преимущественно натурально-аграрного) и прямой зависимостью древних земледельцев от вечного круговорота природных процессов, столетиями и тысячелетиями формировавших архетип циклического восприятия времени. При этом восприятии идеал и образец для подражания переносились, как правило, на уже пройденный, освященный авторитетом предков этап цикла - 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 (каким, собственно, и являлась римская гражданская община) идеализация прошлого, по справедливому замечанию И.В.Печурина, находила объективную основу даже в производственной деятельности земледельцев: "Их деятельность опиралась на опыт предков и совершалась как постоянное повторение того, что когда-то делалось предшествующими поколениями. Крестьянин успех своих трудов связывал с прошлым. Залог хорошего урожая - в следовании традициям, производственному опыту, сложившемуся в прошлом. В конечном итоге, деятельность крестьян выстраивалась как повторение прошлому, следование ему"¹². К этому непременно [26] следует добавить, что сами принципы организации античной гражданской общины, заведомо ограниченной, по замечанию К.Маркса, в своем развитии¹³, превращали консерватизм и верность "заветам предков" в важнейшие средства выживания и самосохранения этой общины. Только сплоченность гражданского коллектива, только благоговейное следование традициям, сохранение патриархальных устоев и поддержание хотя бы видимости согласия граждан, только сочетание коллективной и частной собственности позволяли гражданской общине долгое время с успехом противостоять и внешним, и внутренним врагам, сопротивляться различным разлагающим ее "новым гнусностям".

Постоянная ожесточенная борьба Рима за выживание и господство, вероятно, во многом объясняет тот отмечаемый многими исследователями факт, что идеализация прошлого приобретала здесь, как правило, не "абстрактный", а ярко выраженный патриотический характер. Вся традиционная система ценностей римского гражданина была подчинена идее его 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 (особенно - в знатных) 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 (*cursus honorum*), - такая цель могла казаться многим римлянам главной и единственно достойной целью жизни. Прекрасной иллюстрацией этому служит характерная надпись из гробницы Сципионов в Риме, относящаяся ко второй половине II в. 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"¹⁴. Это представление о том, что предки внимательно и строго следят за деяниями своих потомков, за тем, как они следуют традиционным римским добродетелям (*virtus* - гражданское мужество, *pietas* - благочестие, *fides* - верность долгу, *libertas* - свобода и т.д.), получило отражение и в таких важных для римлян культах, как культы гениев, манов, ларов и пенатов, связанных с загробным миром покровителей фамильной, соседской и гражданской общин. Благоговейное почитание этих и других отеческих божеств, [27] вера в их постоянное вмешательство в ход исторических событий, приведших к возвышению Рима, также являлись, как известно, характерными чертами раннеримского менталитета; 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 италийцев 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" (*De resp. har.*, IX, 19. Пер. В.О. Горенштейна).

Указанные особенности римского мировосприятия отразились и в своеобразной мифологии, едва ли не основное содержание которой составили "exempla domestica" - примеры из собственной истории, призванные подчеркнуть провиденциальный характер римской истории, направленной на неуклонное возрастание величия Рима благодаря покровительству богов, а также мужеству, благочестию и другим традиционным добродетелям самих граждан. Говоря об этой особенности, одни исследователи употребляют термин "историзация мифологии"¹⁵, другие, напротив, предпочитают видеть здесь "мифологизацию истории", поскольку "для римлян образцом реального мира являлась легендарная история, поднятая на пьедестал мифа"¹⁶. Какое бы из этих определений мы ни приняли, главным останется тот факт, что древнеримская мифология содержала в себе основательный заряд уже известной нам идеализации предков и прошлого, носящей ярко выраженный консервативно-патриотический характер. Согласно гипотезе Ж.Дюмезиля, неразвитая первоначальная "божественная мифология" была довольно рано вытеснена у римлян историческими преданиями, после чего "римская история от основания города заменила мифологию

людям, для которых все ценности определялись их городом, и ни окружающий его мир, ни времена, которые ему предшествовали, не представляли особого интереса"¹⁷. Пожалуй, можно было бы возразить лишь по поводу отсутствия интереса к "предшествовавшим временам": легенды не только о "Сатурновом царстве", но и о Янусе, Геркулесе, Энее, Турне и др., явно свидетельствуют об обратном, т.е. об интересе не только к истории, но и к отдаленной предыстории Города.

Образ завещанного предками "идеального Рима" представлял собой, как мы видим, один из важнейших компонентов древнеримского менталитета. Можно ли считать этот образ утопией (вернее, одним из проявлений утопизма), или в нем [28] получили отражение лишь какие-то действительно имевшие место особенности общественного строя реального Рима? Этот далеко не праздный вопрос уже привлекал внимание крупнейших специалистов по римской истории. "Общество, основанное на античной форме собственности, - отмечала еще в 1968 г. Е.М.Штаерман, - можно теоретически представить себе без всякой эксплуатации, как общество живущих своим трудом мелких земледельцев, чье бытие как таковых определяется единством частного владения и коллективной, государственной собственности. Такое общество на практике никогда не существовало, но, по словам Маркса, лучшими временами классической древности были именно те периоды, когда рабство еще не овладело производством, т.е. известное п р и б л ж е н и е к такому теоретически мыслимому строю и м е л о м е с т о" (разрядка моя. - Ю.Ч.)¹⁸. В какой-то мере сходные, но более конкретизированные выводы, основанные на углубленном анализе особенностей римского менталитета, высказываются в работах Г.С.Кнабе. Учитывая важность этих выводов, позволим себе еще две цитаты. Своеобразие римского восприятия исторического времени заключалось, по оценке этого исследователя, в том, что "прошлое не есть нечто отдельное от настоящего и противостоящее ему либо как возделанный идеал, либо как преодоленный примитив, а входит в настоящее как его составная часть и постоянно живет в нем. Всякое историческое действие принимается ради будущего, но само это будущее есть воспоминание о прошлом и реализация заложенных в нем начал"¹⁹. Для членов римской земледельческой гражданской общины их община представлялась как микрокосмос, модель вселенной, единственное место на земле, где человек включен в объединенное правом сообщество ему подобных, в непрерывный процесс смены поколений, где реализуются высшие ценности, составляющие смысл отдельных жизней. "Чем был этот величественный образ полиса, гражданской общины, Рима - реальностью или утопией, действительностью или идеалом? И тем и другим. <...> Этот строй жизни был задан объективно, скудостью производительных сил, и поэтому консервативная мораль, благоговейное уважение к заветам предков, восприятие родной истории как энциклопедии общинных добродетелей были не реакционной утопией, а залогом выживания полисного мира в целом и Рима в первую очередь, так как здесь связь народа с землей была еще крепче и еще универсальнее, чем в Греции"²⁰.

Одной из своеобразных черт восприятия истории многими римлянами было сочетание идеи провиденциализма с убеждением в том, что ход истории Рима зависит от нравов и поступков [29] его граждан, от того, как каждое новое поколение почитает богов и соблюдает заветы предков. В этих условиях упоминавшаяся нами циклическая концепция истории дополнялась некоторыми оригинальными элементами культуры, постепенно подготовившими ко временам Империи переход от цикличности к линейной концепции истории, к идее "вечного Рима", который не подвержен обычным законам бесконечного круговорота, но противостоит им благодаря континуитету, преемственности поколений, взаимно ответственных друг перед другом и перед лицом "идеального Рима", незримо присутствующего в сознании уходящих и приходящих наследников Ромула. Важным элементом римской культуры стали, например, секулярные игры, во многом основывавшиеся на распространенных еще у этрусков представлениях о saeculum как о "человеческом веке", соответствующем наибольшей продолжительности жизни одного поколения. Римский историк III в. н.э. 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 проведшего 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". (Cens., De die nat., XVII. Пер. В.Л. Цымбургского).

О мощном воздействии подобных "божественных знамений", продигий, на пробуждение утопических настроений в Риме нам еще предстоит подробно говорить в следующей главе²¹. 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, как говорит Цензорин, в государственный век с постоянной величиной в 100 (по другой версии - в 110) лет. Во-вторых, на основе концепции "государственного века" не позднее 249 г. до н.э.²² были введены общеримские "вековые" игры, посвященные подземным богам Диту и Прозерпине (вероятно, из-за того, что в подземное царство сходили умиравшие поколения). Совершая раз в столетие предписанные Сивиллиными книгами жертвоприношения черного скота (Ibid., Aug., De civ. Dei, III, 18 etc.), римляне как бы "хоронили" прошедший век, а вместе с ним, по точному замечанию О.Базинера, "символически хоронили и жившее в нем человеческое поколение и заключением его в могилу вызывали, так сказать, или приветствовали [30] и освящали новое поколение или "столетие". Все соблюдаемые при этом обряды имели именно такой смысл и обнаруживали, с одной стороны, характер заключающих и искупающих старое saeculum, а с другой стороны, характер вводящих и освящающих новое saeculum действий"²³. 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. Сходные по значению функции, видимо, отводились и введенному еще Сервием Туллеем обычаю отмечать через каждые пять лет "большой год": связанное с ним периодическое "очищение" (Iustrum) должно было производиться после переписи живущих граждан (Cens., De die nat., XVIII). Таким образом, эти различной протяженности циклы как бы 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, разумеется, различные толкования, но в глазах тех, кто сохранял оптимистическую веру в истинность "римского мифа", определенное богами особое предназначение "идеального Рима" как бы ставило Рим выше обычных законов циклического развития, которым были подвержены другие государства. Рим словно бы "подминал под себя" эти циклы, растягивал их в единую спираль, соединяя бесконечную неразрывную цепь сменяющихся поколений, отдающих себя служению единой великой миссии. Окончательный переход к такой линейной концепции истории, как было сказано, совершился только во времена Империи, но, вероятно, он не был бы возможен без подготовивших его вышеназванных особенностей восприятия истории, которые проявились в более ранние эпохи.

Итак, образ "идеального Рима" был одновременно и одним из ранних проявлений утопизма, и отражением некоторых существенных признаков гражданской общины, и тем фактором, который оказывал реальное обратное воздействие на процессы эволюции этой общины, - хотя бы потому, что многие члены этой общины не могли не соотносить свои действия с господствующим социальным идеалом, пытаясь максимально приблизить к нему (или, по крайней мере, не слишком резко отдалить от него) существующие общественные отношения. 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 [31] не менее важная по своей роли форма идеализации прошлого и патриархальных отношений, в которой вообще не оставалось места для "новых гнусностей", появившихся в эпоху государственности и цивилизации. Мы имеем в виду ту идеализацию доклассовых, первобытнообщинных отношений, которая на ранних этапах истории Рима нашла проявление в некоторых "вольных" религиозных обрядах и праздниках (например, в Сатурналиях и Компиталиях, в

обычае устанавливать *feriae* - дни досуга, в которые были запрещены судебные тяжбы, военные действия и какие-либо насильственные преобразования природы)²⁴.

Такие обычаи, как бы апеллирующие к "воспоминаниям" об утраченном состоянии единства человека и природы, состоянии всеобщей "безгреховности" (т.е. незнания "греха" как нарушения социальных запретов), состоянии всеобщего согласия и равенства, были распространены у многих народов мира, находившихся на стадии раннеклассовых отношений²⁵. В современной литературе встречается немало попыток с помощью различных теорий - архетипа "вечного возвращения", "карнавальной культуры", "легальной анархии", "царя Сатурналий" и т.п.²⁶ - дать какое-либо универсальное объяснение всему комплексу наиболее характерных признаков этих празднеств ("перевернутые" общественные отношения, прислуживание господ рабам, общедоступность и изобилие еды и питья, вседозволенность, непристойные шутки и др.). Авторы таких теорий, однако, нередко забывают, что данные религиозные обряды и праздники отнюдь не были совершенно неизменными и тем более тождественными друг другу; пройдя длительный путь развития, они могли получать разное социальное звучание в различных исторических обстоятельствах. Учитывая это, мы воздержимся пока от априорных "универсальных" оценок идейного содержания Сатурналий и близких к ним празднеств, отметив лишь наиболее важный для нас момент - их засвидетельствованную многими источниками связь с представлениями об оставшейся в прошлом эпохе отсутствия труда и запретов, эпохе вольности и изобилия. При этом было бы, пожалуй, явным нарушением исторической реальности говорить об изначальной "коммунистичности" таких сатурнических идей: применительно к ранним периодам их развития скорее можно было бы вести речь о "примитивизме", об идеологических средствах самозащиты патриархальных структур, об инстинктивном стремлении общества хотя бы изредка снимать накапливающуюся социальную напряженность, "притормаживать" динамично развивавшиеся процессы расслоения гражданского коллектива и размывания его традиций, [32] составлявших в силу объективных причин одну из главных опор существующих общественных установлений (в нашем случае - установлений римской гражданской общины).

"Примитивизм" и "прогрессизм" в римском мировосприятии находились в постоянном резком противоречии и одновременно в неразрывной связи: их соотношение во многом определялось диалектически противоречивыми тенденциями в развитии самого общества. Если традиционная "полисная" мораль была устойчиво ориентирована на консерватизм, идеализацию прошлого и осуждение всех "новых гнусностей", то реальные потребности экономического жизнеобеспечения и рост могущества гражданской общины неизбежно должны были приводить к отходу от этих установок, к восприятию исторического развития не как абсолютного "ухудшения" и "порчи", а как закономерного процесса перехода к новому качеству, имеющему немалые преимущества перед прежним примитивно-патриархальным состоянием. Следует, однако, заметить, что античность, достигнув относительно скромных успехов в научно-техническом прогрессе, почти не знала сколько-нибудь последовательных "прогрессистских" концепций²⁷, и в течение многих веков (особенно - на ранних этапах развития гражданских общин) безусловным преобладанием в общественном сознании пользовались различные варианты "примитивистских" взглядов. Разумеется, в условиях, когда прошедшие эпохи представлялись лучшей, "эталонной", частью великого временного цикла, одним из вариантов "примитивизма", наряду с идеализацией раннегосударственных отношений, неизбежно должна была стать идеализация родового строя, имевшая, как уже отмечалось выше, достаточно серьезные социальные и социально-психологические основания.

В римском общественном сознании рассматриваемого периода такая установка на моральное осуждение многих нововведений цивилизации как "греха", "извращения", отхода от установленных самой природой норм жизни, прослеживается особенно отчетливо, например, в отношении к мореплаванию²⁸. Ранний Рим, как известно, был гражданской общиной земледельцев, гораздо менее тесно связанной с морем и морскими плаваниями, чем большинство современных ему греческих полисов, вынужденных активно развивать мореплавание из-за особенностей географического положения, недостатка местных ресурсов, из-за потребностей социально-экономического и политического развития. Однако даже и у греков, сам характер расселения которых давал повод к шутливым [33] сравнениям их с лягушками, сидящими по берегам средиземноморского пруда (Plato, *Phaedo*, 109,6; Cic., *De re publ.*, II,4,9), - 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, роскошь и развращение нравов²⁹. Тем более рельефно такое отрицательное отношение к мореплаванию прослеживалось в традиционной общественной морали Рима, представлявшей "идеальный Рим" как патриархальную аграрную общину, совершенно не оскверненную никакими развращающими заморскими влияниями (см., например: Cato, *De agr.*, pr., 2; Verg., *Georg.*, II, 458-474; Sen., *Ep.*, 86 etc.). Весьма характерно, что причиной бедствий и переворотов (*malorum commutationumque*), постигших Грецию, Цицерон считал именно быстрое развитие мореплавания, которое портит и изменяет нравы, развращая граждан соблазнами и роскошью, лишая их привязанности к родине, делая невоинственными и чуждыми земледельческому труду (*De re publ.*, II,3,5 - II,5,10). По авторитетной оценке Л.Кассона, римляне вообще представляли собой аномальное явление в морской истории: это сухопутное племя стало владыкой морей вопреки самому себе³⁰. Только смертельно опасная схватка с господствовавшим в Западном Средиземноморье Карфагеном заставила римлян в 260 г. до н.э. в срочном порядке, используя опыт союзников, создавать собственный мощный флот (Polyb., I,20,9; Flor., I,18,2,7), дальнейшего роста и усиления которого неизбежно стали требовать задачи развития торговых связей и расширения заморских завоеваний. Так усилившаяся гражданская община "вопреки самой себе", вопреки господствующим моральным нормам и общественным идеалам, стала крупной морской державой, сделав тем самым один из наиболее серьезных шагов на пути к саморазрушению³¹. Но чем дальше заходил этот процесс саморазрушения, тем острее осознавалась и "греховность" подобных новшеств цивилизации, ведущих "дерзких" и "самонадеянных" людей по неизведанному и опасному пути вопреки воле природы, вопреки воле богов и вопреки всем заветам доблестных и чистых нравов предков.

Это почти инстинктивное настороженное, недоверчивое отношение не только к явным проявлениям человеческой своевольной дерзости (*hybris*, *audacia*), но даже и к тем нововведениям в преобразующей деятельности человека, польза и необходимость которых казались совершенно очевидными (землепашество, копанье колодцев, устройство водопроводов и т.п.), основывалось на представлениях о единственно правильной [34] древней норме, любое, даже вынужденное нарушение которой являлось преступлением перед нравами предков. Конечно, воображению древних римлян вряд ли могли представиться во всех известных нам деталях многие отдаленные отрицательные последствия тогда еще только начинавшегося технического "прогресса", - такие, например, как реальная угроза глобальной ядерной или экологической катастрофы, - но смутное предчувствие подобных "дурных" и губительных последствий, ощущение того, что неизбежное историческое развитие несет в себе моменты извращения и зла, представляло собой один из важнейших элементов мировосприятия членов римской гражданской общины. Инстинкт самосохранения этой общины, нашедший идеологическое отражение в "примитивизме", в почитании "нравов предков", постоянно и все более часто сталкивался с реальными способами удовлетворения возраставших повседневных потребностей, что приводило к "расколотости", двойственности сознания. "Жизнь и развитие, соотносенные с архаической нормой, - отмечает Г.С.Кнабе, - предполагали либо постоянное ее нарушение и потому несли в себе нечто кризисное и аморальное, либо требовали внешнего соответствия ей вопреки естественному ходу самой действительности и потому содержали нечто хитрое и лицемерное"³². И в том, и в другом случае такая двойственность порождала чувства дискомфорта, дисгармонии, разобщенности и оторванности от "должного" образа жизни, 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.

Итак, примитивизм в общественной морали был вполне закономерно связан с консервативным характером этой морали, соответствовал долгое

время господствовавшим патриархальным структурам римской гражданской общины. Это достаточно очевидное наблюдение приведет нас к неожиданному парадоксу, если мы вспомним известные рассуждения о том, что римлянам были совершенно чужды любые проявления утопизма, поскольку они-де отставали от греков в своем духовном развитии, были слишком практичны, не имели развитой философии и т.п. Пресловутые практицизм и "заземленность" римлян осознанно или неосознанно связываются в таких рассуждениях именно с патриархальностью их общественных укладов, с тем, что они не столь далеко, как многие из греков, "оторвались" от земли и от нравов земледельцев-предков. Однако именно эта необычайно устойчивая патриархальность [35] укладов и моральных норм, сохранявшаяся долгое время даже вопреки разрушавшим ее процессам резкого расширения границ, развития торговли, активного внедрения рабства, - именно она и служила, как мы видели, одной из важнейших предпосылок распространения в обществе "примитивистских" взглядов, идеализации "доцивилизованного" прошлого. Таким образом, оказывается, что некоторые характерные предпосылки распространения утопизма в римском обществе имели место не вопреки, а как раз благодаря этой медленно изживавшейся патриархальности, и именно в этом заключается одно из важнейших объяснений специфики тех способов построения утопических идеалов, которые впоследствии нашли широкое распространение в Риме.

Наиболее характерным для раннего Рима, как уже отмечалось выше, было перенесение таких идеалов в прошлое. Один из вариантов, отражавший патриотически-традиционалистские настроения, делал объектом идеализации оставшийся в легендарных прошедших временах и в то же время вечно живой и обновляющийся при смене поколений римских граждан "идеальный Рим", соответствующий канонам "нравов предков". Второй и отнюдь не менее важный вариант предполагал перенесение идеала на еще более отдаленное, "доцивилизованное" прошлое, не запятнанное теми пороками цивилизации, которые неизбежно подрывают основы "естественного", "должного" состояния общества. Возникают вопросы: приобретал ли этот второй вариант столь характерную для римского общественного сознания патриотическую окраску, всегда ли он имел неизменную форму, находил ли какую-либо прочную опору в мифологических преданиях римлян? Ответы на эти и подобные им вопросы мы сможем получить, лишь попытавшись проанализировать дошедшие отрывочные сообщения античных авторов об этой древнейшей счастливой эпохе, ассоциировавшейся обычно в сознании римлян с мифом о "Сатурновом царстве".

2. Этапы развития мифа

Эволюция образа Сатурна в римской мифологии представляла собой длительный и сложный процесс, нашедший фрагментарное и противоречивое отражение в немногих источниках, относящихся, как правило, к гораздо более поздним историческим эпохам. В настоящее время мы можем лишь весьма приблизительно, предположительно определить основные этапы этой эволюции, говоря о периодах, когда впервые распространяется культ Сатурна в Италии, когда это божество [36] стало отождествляться с греческим Кроносом, когда, наконец, получила развитие "дополнительная" версия о бегстве Сатурна в Италию и царствовании его там совместно с Янусом. Реальных и достоверных сведений о культе Сатурна, по замечанию Г. Роуза, мы имеем гораздо меньше, чем распространенных в литературе самонадеянных суждений¹. Уже в древности имя Сатурна вызвало к жизни целый ряд различных этимологий, и единство мнений по этому вопросу до сих пор не достигнуто. Цицерон, отождествлявший Сатурна с Кроносом, писал, что этот бог олицетворяет время (ср. древнегреч. *chronos*), которое, как Кронос, пожирает своих "детей" - проходящие годы, и имя его происходит от того, что он "насыщался годами" (*saturaretur annis* - *De nat. deor.*, II,24,64 sq.). Сходным образом строилась и этимология, привлекавшая в качестве объяснения миф об оскотлении Кроносом Урана: "*para ten sathen*"-"*Sathunnus*" (*Macr., Sat.*, I,8,9). Данные варианты, на наш взгляд, наименее вероятны, так как они явно несут в себе элементы позднейших философских спекуляций, не учитывающих того, что на ранних этапах Сатурн выступал в Риме как самостоятельное божество, еще не отождествлявшееся прямо с греческим Кроносом.

Вместе с тем источники довольно определенно указывают, что Сатурн не был местным божеством, поскольку он почитался, согласно чужеземному обычаю, с непокрытой головой ("*..ex instituto peregrino huic deo sacrum aperto capite facimus*" - *Macr., Sat.*, I,10,22; *Dion. Hal.*, I,34; *Festus*, 322 etc.), а 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 (*Dion. Hal.*, I,34,5; *Macr., Sat.*, I,7,27 - I,7,31 etc.). По мнению Макробия, эту неопределенную удаленность в глубь веков подчеркивали и фигуры дюющих в раковины Тритонов на фронтоне храма Сатурна: они указывали, что вся история после Сатурна понятна и как бы одарена голосом, до него же она - немая, темная и неизвестная ("*..ante vero muta et obscura et incognita*" - *Sat.*, I,8,4). В свете этих данных заслуживает внимания, на наш взгляд, рассказ Диодора о том, что в древнейшие времена Кронос, став царем, путешествовал по многим странам, приучая людей к справедливости, причем 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 почтение этому богу великолепными празднествами и жертвоприношениями, и [37] многие местности носили его имя (V, 66, 1-5). Этот же автор свидетельствует и о том, что у карфагенян существовал обычай приносить детей в жертву Кроносу (отождествленному, видимо, с Баал-Хаммоном - XIII,86; XX,14). Не удивительно, что в современной литературе предпринимаются попытки не только найти этрусские корни в имени Сатурна², но и, двигаясь дальше, проследить довольно интересные данные о его связи с минойским Критом³, а также с некоторыми отождествлявшимися с Кроносом и Сатурном семитскими "ваалами", в честь которых (как, видимо, в глубокой древности и Кроносу, и Сатурну) совершались человеческие жертвоприношения⁴. 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 г. источники, был хурритский Кумарби⁵. Таким образом, можно предположить, что и Кронос, и Сатурн ведут свое происхождение от древнейших средиземноморских - догреческих и доримских - 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 (*oscilla, sigillaria* - *Macr., Sat.*, I,7,28; *Dion. Hal.*, I,19; *Lact., Inst.div.*, I,21,6), а также возможную связь культа Сатурна с гладиаторскими боями⁶ и то, что партнершей Сатурна по культу была богиня Луа (вероятно, от "*lues*" - "гибель", "бедствие", "зараза"), которой посвящалось оружие, снятое с убитых врагов (*Aul. Gell.*, N.A., XIII,23,2; *Liv.*, VIII,1,6; *XLV*,33,1,2; *Serv. ad Verg. Aen.*, III,139)⁷. 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 (I,34,5) 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 - Варрон (*L.L.*, V,42), 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 "*interpretatio Romana*", как отражение специфики римско-италийских религиозных [38] представлений. Вероятно, в связи с этим заслуживает пристального внимания широко распространенная и в древности, и в новое время этимология "*..Saturnumque a satu dictum*", трактующая Сатурна как бога семян, посевов. Близким по смыслу является и привлечение слов с корнем *sat-*, означающих изобилие и достаточность (*satias, satietas, satis, satur, saturare* и др. - см.: *Varr.*, *L.L.*, V,64; *Macr., Sat.*, I,10,20; *Festus*, 168 b 24, 325 a 15). Кроме того, в одной из архаических латинских надписей встречается форма *Saeturnus* (CIL,

1,48), и это заставляет нас вспомнить высказывавшееся в литературе мнение о связи имени Сатурна со словом *saeculum* (поколение, век), произошедшим от глагола *sero, sevi, satum, serere* (сеять, рождать, создавать)⁸. На связь Сатурна с земледелием (напомним еще раз - важнейшей хозяйственной отраслью Италии) указывает и масса других данных: устойчивое предание о том, что Сатурн и его супруга Опс научили людей выращивать плоды полей и садов, а также древнее прозвище Сатурна - *Sterculius* (от *stercus* - "навоз" - *Macr., Sat., I,7,25*) и даже то, что серп в его руках рассматривался не как орудие насилия над отцом (ср. миф о Кроносе и Уране), но как обычный символ жатвы (*Ibid., I,7,24*). 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, завершены осенние полевые работы, когда из-за зимнего солнцестояния устанавливался самый короткий день в году, когда природа совершенно замирала, как бы умирала, и единственным залогом будущей жизни, будущих урожаев оставались доверенные земле семена. Этот критический момент поворота солнца от угасания к возрождению жизни, к пробуждению семян отмечался снятием запретов, весельем, изобилием пищи, - т.е. как бы кратковременным возвращением тех порядков, которые были при Сатурне. На краткое время давалась воля первобытному хаосу, стихийным, необузданным, но плодотворным природным силам, - и именно на это время помещавшееся в храме изображение Сатурна раз в году освобождалось от сковывавших его ноги шерстяных пут (*Stat., Silv., I,6,4; Macr., Sat., I,8,5*). Возможно, уже и в архаические времена Сатурналии выполняли также функцию своеобразного "клапана", периодически снимавшего накапливавшееся социальное напряжение.

Разумеется, 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 [39] Сатурналий. Одни из них, как отмечалось, относят эти события ко временам пеласгов, Геркулеса или Януса, другие - к царствованию Тулла Гостилия или Луция Тарквиния, третьи, наконец, называют дату времен Республики - 498 г. до н.э. (*Dion. Hal., III,32,4; Macr., Sat., I,8,1; Liv., II,21,1*). Весьма 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 было совершено ни одной кражи, при нем ничто ни у кого не находилось в частной собственности (*sub illo nihil erat cuiusquam privatum*), а все вещи были общими для всех людей (*fuisse cunctis universa communia* - *Macr., Sat., I,8,3*). Таким образом, можно предположить, что уже на ранних этапах римской истории Сатурн ассоциировался с оставшейся в далеком прошлом "доцивилизированной" эпохой всеобщего достатка и свободы - не только от запретов, но и от какой-либо собственности.

Реформирование культа Сатурна в III в. до н.э. было, несомненно, связано с процессами религиозного синкретизма, "эллинизацией" римской религии и широко распространившимся отождествлением Сатурна с греческим Кроносом. В 217 г. до н.э., во время начавшейся войны с Ганнибалом, в соответствии с указаниями Сивиллы было принято решение о жертвоприношениях у храма Сатурна и лекциях 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 (*Liv., XXII,1,19-20; Macr., Sat., I,7,36; I,10,3 etc.*). Следует заметить, что Кронос и Сатурн, нередко представляясь теперь как одно и то же божество, все-таки никак не могли быть полностью, без остатка отождествлены друг с другом, поскольку с каждым из них были связаны совершенно различные "национальные" предания. Именно эти различия, нередко игнорируемые в современной литературе, и помогают найти ключ к пониманию специфики римских утопических описаний "золотого века". Учитывая это, мы должны теперь хотя бы вкратце остановиться на разборе двух наиболее важных моментов: "римско-италийской" версии о царствовании Сатурна и гесиодовской мифе о смене пяти человеческих родов - "геносов".

Время возникновения "римско-италийской" версии о том, что Сатурн был соправителем Януса в Лации, устанавливается с большими трудностями⁹. Наиболее подробное и связанное изложение этой версии встречается у Макробия, использовавшего сочинения гораздо более ранних авторов (Энния, Гнея Геллия, [40] Варрона, Вергилия и др.). Согласно этому изложению, когда Сатурн был доставлен флотом в Италию, Янус принял его гостеприимно, научился от него опыту земледелия, чеканке монет; вместе они воздвигли два города - Яникул и Сатурнию, о чем, помимо указания Вергилия (*Aen., VIII,358*), свидетельствуют и названия смежных месяцев - декабря (когда почитался Сатурн) и января (от имени "Янус"). Время правления Сатурна считалось счастливейшим, потому что тогда было изобилие богатств и еще не было различий между рабами и свободными. Когда же Сатурн внезапно исчез (*subito.. non comparuisset*), Янус назвал всю управлявшуюся им землю Сатурнией, поставил жертвенник и учредил посвященные ему обряды, названные Сатурналиями (*Macr., Sat., I,7,21-25*). Как видим, 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 в. до н.э.) литературно-философских спекуляций, призванных дать рационалистическое объяснение слиянию культов Кроноса и Сатурна? В историографии встречаются аргументы в пользу как первой, так и второй точек зрения.

Те авторы, которые предпочитают говорить об относительно позднем - во II-I вв. до н.э. - формировании данной версии, обычно связывают развитие этого процесса с именем римского поэта Энния, в начале II в. до н.э. впервые осуществившего перевод "Священной хроники" Эвгемера на латинский язык¹⁰. 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 был исключением и Сатурн, приравненный в эниевском переводе Эвгемера 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 (*ap. Lact., Inst.div., I,14,1*)¹¹. На этом эниевский рассказ о Сатурне заканчивался, и легенда о дальнейшей его судьбе в Италии, как считает, например, Патриция Джонстон, постепенно формировалась еще более столетия, найдя отражение, в частности, у Диодора (V, 66,4) и особенно в "Энеиде" Вергилия¹². Другие исследователи, впрочем, утверждают, что до появления "Энеиды" легенда об италийском "Сатурновом царстве" вообще нигде определенно не проявлялась и что во [41] всех предшествующих произведениях римской литературы Сатурн был фактически тождественен Кроносу¹³. Вопрос о том, насколько точно эти выводы отражают реальное содержание последнего этапа развития легенды, будет подробно рассмотрен нами ниже; здесь же необходимо отметить существование совершенно иных интерпретаций, которые касаются гораздо более ранних эпох римской и италийской истории.

Французский историк Ж.Вальтер, например, высказал вполне резонное предположение о том, что легенда о бегстве Сатурна на корабле могла отражать смутные воспоминания древнеиталийского населения о прибытии в страну каких-то "более цивилизованных" переселенцев-мореплавателей, принесших с собой навыки культурной жизни: обожествление дикарями таких "культурных героев" было, по его мнению, обычным явлением в эпохи древних миграций¹⁴. Эта догадка, на наш взгляд, находит немало косвенных подтверждений в источниках: культ Сатурна, как уже отмечалось, был одним "из древнейших в Италии, но все-таки чужеземным культом, введение которого как-то было связано именно с пришельцами из-за моря - пеласгами. Кроме того, на древность легенды о бегстве Сатурна на корабле указывают, по мнению Овидия и Макробия, сохранившиеся монеты, на аверсе которых в память о прибытии Сатурна и его совместном царствовании с Янусом была изображена голова Януса, а на реверсе - нос корабля. Позднее в Риме существовала азартная игра, в которой мальчики, подбрасывая монету, загадывали, согласно древнему обычаю, "голова" или "корабли" (*Ovid., Fast., I,233-249; Macr., Sat., I,7,22*).

В какой-то мере близкое предположение высказал И.Тренчени-Вальдапфель. Обратив вслед за Ф.Альтхаймом¹⁵ внимание на то, что по одной

из версий греческого мифа о Кроносе этот бог находился не в Тартаре, а царствовал на "островах блаженных", венгерский ученый привлек данные о том, что эти острова часто помещались греками на западе, в стороне заходящего солнца, причем на ранних этапах развития Великой греческой колонизации "островами блаженных" могли представляться мало еще исследованные Сицилия и Италия, казавшиеся местами обитания счастливых окраинных народов. Таким образом, миф о царстве Кроноса (Сатурна) в Италии 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, переосмысленное италийцами, превратилось в миф о "Сатурновом царстве", ставший [42] своеобразным "мифологическим выражением римского патриотизма"¹⁶.

В дополнение к сказанному нужно отметить: какую бы гипотезу мы ни приняли, в любом случае многочисленные данные исторической традиции склоняют к выводу о том, что тенденция к локализации "Сатурнова царства" в Италии имеет довольно древние корни, - корни, восходящие не только к раннеримской, но и к доримской истории. Кстати, уже у Энния, по свидетельству Варрона, встречалось выражение "Saturnia terra", у него же содержались и сведения о древнем городе Сатурнии (по преданию, основанном Янусом и Сатурном), а также о том, что Капитолий в глубокой древности назывался горой Сатурна (ар. Varr., L. L., V,42). Существовало и местное предание, в котором плодородие Италии (называвшейся когда-то Сатурнией) объяснялось как наследие той эпохи, когда в этой стране еще до правления Юпитера царствовал Сатурн (Dion. Hal., I,34,5; I,36,1). Разумеется, эти отдельные отголоски появившихся еще в доримский период италийских преданий о блаженном прошлом и о каких-то более цивилизованных переселенцах-мореплавателях должны были пережить как бы "второе рождение" спустя много веков после своего возникновения (особенно - во II-I вв. до н.э.), когда они были переистолкованы и положены в основу развернутых литературно-утопических описаний "Сатурнова царства", когда началось их широкое использование в политической пропаганде, в идеологической борьбе. Однако наличие этих преданий и в более ранний, "долитературный" период все-таки не могло не наложить определенный патриотический отпечаток на образ римского Сатурна, - отпечаток, совершенно не приложимый к образу греческого Кроноса.

Еще одно существенное различие между Кроносом и Сатурном связано, как было сказано, с греческим мифом о смене пяти особых "родов", "геносов", из которых лишь первый - "золотой род" - прямо соотносился со счастливой "жизнью при Кроносе". Во "Введении" уже говорилось вкратце о том, что, вопреки ставшей почти канонической ошибке переводить словосочетание "chryseon genos" как "золотой век", в греческой литературе доримского периода в действительности никогда не употреблялось понятие "золотой век", а были лишь выражения типа "золотой род" и "жизнь при Кроносе". Наиболее подробное и авторитетное в античности изложение греческого мифа о "жизни при Кроносе" и о смене пяти различных родов людей давалось в "Трудах и днях" беотийского поэта Гесиода, жившего приблизительно в конце VIII - начале VII в. до н.э. Детальный анализ этого изложения свидетельствует [43] 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 антропологическими и моральными качествами, различна была и судьба этих всякий раз заново создававшихся и никак не связанных между собой родов ("пород" или "рас") людей¹⁷. Так, люди второго, "серебряного", рода были ни в чем не похожи на первых, "золотых", людей, были "хуже", отличались инфантилизмом, своенравием и глупостью (Op., 127-142). После того как они были скрыты под землей, Зевс создал новый, "ни в чем не похожий" род - "медный", люди которого были дики, сильны и воинственны (143-155); когда же и их покрыла земля, был заново сотворен четвертый род - героев, совершавших подвиги и частью погибших в войнах, частью перенесенных на "острова блаженных" (156-173). Наконец, пятый, современный, "железный" род оказался самым плохим, самым развращенным и преступным, ему в будущем тоже предстоит быть уничтоженным Зевсом (174-201). Таким образом, Гесиод описывает историю не "пяти веков" или "пяти поколений" людей (как об этом ошибочно пишут во многих изданиях), 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 мифа? Наиболее распространенным и достаточно аргументированным является вывод о том, что Гесиод заимствовал и переработал одну из восточных четырехчленных версий мифа, дополнив ее, в частности, не имеющим ассоциации с каким-либо металлом, но очень важным для греческого эпоса родом героев, в описании которого нашли отражение предания о погибшей микенской цивилизации¹⁸. Встречаются и иные точки зрения: одни авторы, например, считают отрывок о героическом роде более поздней орфической вставкой, интерполяцией, не принадлежавшей перу Гесиода¹⁹, другие, - как, например, Ж.-П.Вернан, - напротив, настаивают на выводе о том, что именно пять родов структурно образуют неразрывное целое в описании Гесиода²⁰. Заслуживает внимания, на наш взгляд, предположение о попытке Гесиода синкретически соединить четыре ушедших рода с четырьмя известными в его время видами духов: золотой род - с благостными демонами (Op., 121-126), серебряный - с подземными духами (140-142), медный - с безвестными умершими в Гадесе (153-155), героический - со счастливыми [44] героями в Элизии 166-173)²¹. Но хотя эта "демонологическая" линия действительно имеет подтверждение в тексте, другие ученые с меньшим успехом находят в том же тексте совсем иные концепции: археологическую²², этнографическую²³, историографическую²⁴ и т.д. Оценивая весь комплекс выдвинутых интерпретаций мифа, трудно поэтому не согласиться с суждением о том, что некоторые из этих интерпретаций столь софистичны и сложны, что сам крестьянский поэт из беотийской деревни Аскры, вероятно, испытал бы большие трудности при попытке постичь выдвинутые в них аргументы²⁵. На наш взгляд, 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 несправедливого брата Перса жить по справедливости. Разумеется, по ходу изложения Гесиод в какой-то мере переосмысливал, дополнял и изменял существовавшие в его время мифологические предания, пытался их систематизировать, и тем не менее сохраняющиеся у него явные логические противоречия, недоговоренности и т.п. были обусловлены отнюдь не небрежностью, но именно тем, что все эти "непричесанные" мифы были взяты им в еще "живом", натуральном виде, пока еще не уничтоженном рационалистической, каталогизаторской критикой последующих столетий.

Сам контекст, в котором приводится рассказ о смене пяти родов, достаточно ясно показывает, что для Гесиода наиболее важным в этом рассказе было противопоставление идеального, самого раннего "золотого рода" современному, худшему, несправедливому "железному роду" людей, которому присущи все те пороки, которые осуждаются и в других частях поэмы. Утопический 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. Ознакомившись с описанием жизни людей "золотого рода", мы приходим к выводу, что оно мало чем отличается от обычных, известных из сравнительной мифологии, описаний "райской" жизни: здесь и отсутствие болезней, несчастий, нужды, тяжелых трудов и старости, здесь и счастливый покой и изобилие урожая, которые земля самопроизвольно, "автоматически" (Op., 118-119) давала без какой-либо обработки. То, что люди "золотого рода", собирая урожай, все-таки трудились (правда, ровно столько, сколько им хотелось), а также обладали [45] многими стадами, вполне согласуется, очевидно, с субъективным взглядом крестьянского поэта на блага счастливой жизни. Для нас здесь важно скорее другое - то, что, согласно изложенному мифу, эта жизнь была дана в удел только особому "золотому роду", жившему еще при Кроносе и давно уже исчезнувшему с лица земли²⁶. Перенесение идеала в прошлое было, конечно, весьма распространенным и, как мы видели, объективно обусловленным явлением в архаические эпохи, однако установление жесткой взаимосвязи между особыми качествами "рода", "породы" людей и идеальными условиями "жизни при Кроносе" заслуживает, на наш взгляд, особого внимания.

Могли ли люди тепер живущего "железного рода" надеяться на то, что они будут когда-либо жить счастливой жизнью "золотого рода", "жизнью при Кроносе"? Большинство исследователей склоняется к выводу, что само мифологическое повествование дает недвусмысленный пессимистический ответ: в нем говорится лишь о нарастании бедствий и преступлений в будущем, а также о грядущем уничтожении Зевсом этого худшего железного рода. Некоторые авторы, однако, пытаются найти в тексте совершенно противоположный смысл, причем в качестве главной опоры ими используется единственная фраза поэта о том, что он хотел бы не жить с "железным родом": лучше было бы, говорит Гесиод, либо раньше умереть, либо позже родиться" (*ereita genesthai* - Op., 175). В этих двух словах иногда пытаются найти отражение какой-то циклической теории, согласно которой за "железным" родом (или, как в неточных переводах, "веком") снова должен был последовать "золотой", "серебряный" и т.д.²⁷. На наш взгляд, эта случайная фраза, предваряющая описание пороков современности, носит чисто риторический характер, поскольку никаких иных намеков на такую теорию в тексте нет, не находили их и античные авторы: Элий Аристид, например, упрекал Гесиода в том, что он поместил "золотой род" только в прошлом, ничего не сказав о возвращении Справедливости и Стыда в будущем (*Paneg.*, 106)²⁸. Главным же контраргументом может стать то, что при устранении упоминавшейся выше ошибки, т.е. при уточненном переводе греческого слова *genos* не как "век", а как "род", такое предположение вообще лишается всякого смысла: поскольку Гесиод вошел в число людей "железного рода", он никак не мог бы жить вместе с "золотым родом" или "родом героев", не перестав быть при этом самим собой, ибо люди каждого рода у него, как отмечалось, наделены совершенно разными, несхожими антропологическими и моральными качествами.

[46] Уже из самого гесиодовского описания следует, что люди "золотого рода" отличались от современных людей тем, что они вообще не знали старости, были всегда сильны, а смерть их была безболезненна (*Op.*, 113-116). И если при этом вспомнить, что первой женщиной на земле, согласно непосредственно предшествующему этому отрывку изложению мифа у Гесиода, была сотворенная лишь при Зевсе Пандора (*Op.*, 70-89, ср.: *Theog.*, 570 sqq.), 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 испытавших влияние орфизма более поздних греческих авторов²⁹: так, у Эмпедокла первые возникшие из земли человеческие существа были "муже-женщинами", т.е. бесполоыми андрогинами (*fr.* 61, 62 etc.). 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 земнорожденный род не был уничтожен из-за смены космического цикла (*Politic.*, 269 b - 272 e). Заметим, что подобного рода сказания о первых 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 Евы³⁰. С этими мифами связаны, видимо, первые попытки найти объяснение явлению гермафродитизма и, главное, тем причинам, которые привели к разделению полов, получавшему, как правило, негативную моральную оценку как результату "раздора", нарушения первоначального гармонического единства природы человека.

Итак, люди живущего "железного" рода, согласно изложенной Гесиодом версии мифа, никак не могли рассчитывать на реальное возвращение для них той счастливой "жизни при Кроносе", которая была дана в удел особому, не знавшему разделения полов и никогда не старевшему "золотому" роду, давно уже ушедшему с лица земли и превратившемуся в "благостных демонов". Эта особенность греческой версии мифа, носящей, по выражению Б.Гатца, "антрополого-генеалогический характер"³¹, 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. В какой-то мере это отразилось даже на образе самого Кроноса: в комедиях Аристофана, у Платона и лексикографов древний [47] бог выступает нередко как олицетворение старческой дряхлости и слабоумия, а термин *krónikos* становится как бы ироническим синонимом к определениям типа "допотопный" и "страшно древний"³². Разумеется, бесплодные сетования на пороки современности и сожаления о давно ушедшем благоденствии не всегда могли полностью удовлетворить, заслонить собой потребность в мечте о том, что "утраченный рай" может реально возвратиться, однако произвольно развитию такого рода мечтаний долгое время препятствовала сама традиционная "родовая" версия мифа. Лишь постепенно, по мере рационалистической переработки и переистолкования мифа, по мере его приспособления к выражению социально-утопических чаяний о грядущей эпохе благоденствия, происходит актуализация древних преданий, получившая окончательное логическое завершение только в эллинистическо-римскую эпоху, когда, собственно, и появляется впервые облегчившее выражение этих чаяний универсальное понятие "золотой век".

В задачи нашей работы не входит детальное рассмотрение всех этапов этой эволюции греческой версии мифа. Отметим лишь, что одним из распространенных средств актуализации стало проведение ассоциативных сравнений какой-либо "счастливой" эпохи с "жизнью при Кроносе": такие сравнения, например, делали крестьяне Аттики, говоря о правлении тирана Писистрата; встречались и другие примеры, однако во всех случаях речь шла именно о сравнении, а не об отождествлении³³. Многие греческие авторы - Пиндар, Эмпедокл, Платон, комедиографы, Дикеарх, Феокрит и др. - смело вносили новые элементы в интерпретацию мифа, освобождая его от "лишних" деталей, соединяя с различными религиозно-философскими концепциями, приспособляя к выражению близких им социально-утопических идеалов³⁴. Некоторые результаты такой переработки мифа можно отчетливо проследить по его изложению у автора астрономической поэмы "Явления" - александрийца Арата, жившего в III в. до н.э. Опираясь на текст Гесиода, Арат тем не менее оставляет из пяти гесиодовских родов только три - "золотой", "серебряный" и "медный", причем 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 намного реже появляться среди людей, предупредив их, что она никогда больше не предстанет перед их глазами, поскольку их "золотые отцы" (*chryseioi pateres* - [48] *Phaen.*, 123) породили худший род, но они породят еще более худший, который погрязнет в кровопролитных войнах и страданиях. Когда же этот род умер и был рожден еще более худший, "медный" род, ставший заниматься разбоем, убивать пахотных волов ради их мяса, тогда Дева Справедливость - последняя из бессмертных - окончательно покинула Землю, улетела на небеса и заняла там свое место возле созвездия Волопаса (96-136).

Данное изложение впоследствии, как мы увидим, оказало довольно заметное влияние на римских интерпретаторов мифа: достаточно сказать, что оно переводилось на латинский язык по крайней мере трижды - Цицероном, Германиком и Авиеном. Одним из наиболее важных отличий от гесиодовской версии является, на наш взгляд, то, что у Арата уже нет непреходимых разделяющих граней между "родами", они находятся в кровном родстве и потому даже могут быть определены как "поколения", морально деградировавшие из-за постепенного распространения злобы и насилия. Впрочем, пессимизм традиционной версии здесь не только не был преодолен, но и получил дополнительные основания: оскорбленная Дева Справедливость предсказывает лишь нагнетание бедствий и, решительно отказавшись в будущем от посещения людей, становится небесным созвездием Девы - как бы молчаливым укором всем, кто по сей день продолжает проливать кровь людей и служащих им животных³⁵. Таким образом, никаких надежд на реальное возвращение той жизни, которой жили люди "золотого рода", не оставляла и эта версия, созданная почти на пять столетий позже версии Гесиода.

Было бы отступлением от истины категорично утверждать, что ни один античный источник до середины I в. 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 времен³⁶. Но такие сравнительно поздно распространившиеся пророчества (как правило,

иудейско-эллинстического происхождения) основывались на традиционных приемах восточной эсхатологии и мессианизма и не были генетически связаны с греко-римскими преданиями о Кроносе или Сатурне. Кроме того, некоторые античные теории циклического развития - в частности, стоическое учение об "испламенении" мира - теоретически допускали возрождение первоначального благоденствия на земле, но обязательным предварительным условием такого возрождения было уничтожение огнем всего "состарившегося" прежнего мира вместе с безнадежно испорченным современным "железным родом".

[49] Этот мотив "прерывности", то есть катастрофы, предшествующей всеобщему обновлению, как и традиционная версия мифа о "жизни при Кроносе", не оставлял, таким образом, "железным" людям возможности надеяться на возвращение к ним условий жизни людей "золотых". По мнению М. Элиаде и многих других авторов, впервые этот мотив "прерывности" был совершенно исключен только в 40 г. до н.э., в знаменитой IV эклоге Вергилия³⁷.

Итак, после отождествления Кроноса и Сатурна в единый блок мифологических преданий о блаженном прошлом были объединены самые разные по происхождению и уровню их рационалистического переосмысления версии, общим для которых являлось, пожалуй, лишь то, что они содержали идеализацию уже невозвратимых догосударственных, доцивилизованных отношений. Традиционная римская версия, в отличие от греческой, имела некоторый "патриотический" оттенок благодаря тенденции к локализации "Сатурнова царства" в Италии, и, кроме того, в ней отсутствовала та жесткая привязанность "жизни при Кроносе" к особому "золотому роду" людей, которая не была до конца преодолена во многих греческих описаниях. Сатурн, согласно римско-италийской версии, царствовал над теми жителями Италии, которые были хоть и отдаленными, но все же прямыми предками римлян, и эта длинная цепь поколений не была прервана, как в греческой версии мифа, какими-либо глобальными катастрофами, рождением новых "родов" людей и т.п. Следует отметить, однако, что наиболее активное развитие этой версии (как, впрочем, и других версий) происходит в Риме лишь в тот период его истории, который станет предметом рассмотрения в следующей главе. Что же касается "долитературного" и "раннелитературного" периодов истории Рима, совпадающих с царским и раннереспубликанским периодами, а также с периодом расцвета Республики, то в это время, видимо, еще не существовало каких-либо детально разработанных на теоретическом уровне социально-утопических описаний "Сатурнова царства", представления о благах которого сохранялись и передавались через поколения во многом благодаря устным преданиям, религиозному почитанию Сатурна, празднованию Сатурналий и т.д.

Утопизм, как уже отмечалось, был неизбежным и довольно важным атрибутом римского менталитета даже на этой архаической стадии, так как он служил опорой традиционалистских начал, опорой "полисной" морали, видевшей образец для подражания в прошлом. Вместе с тем, очевидно, правильным будет говорить и об относительно неразвитых его формах, поскольку основные проявления его в данный период могут **[50]** быть обнаружены главным образом на уровне религиозно-мифологическом, но не на литературном и не на политическом. В чем причины такой относительной неразвитости? Первым, "лежащим на поверхности" ответом может быть указание на то, что само развитие литературы и политической теории в Риме происходило тоже относительно поздно: в отличие от греческих полисов, в которых "культурная революция" произошла на стадии их становления и расцвета, в Риме подобное явление наблюдается только тогда, когда гражданская община уже вошла в полосу кризиса, когда уже начали закладываться основы Империи. Впрочем, мы не склонны придавать первостепенное значение именно этому фактору. Дело в том, что даже тогда, когда в уже готовом виде в Рим попадают самые разнообразные, блестящие по форме и глубокие по содержанию, сочинения греческих утопистов - Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Эвгемера и т.д., - даже тогда мы не можем отметить какого-либо немедленного всплеска утопических увлечений, проявления оживленного интереса римлян к такого рода литературе. Очевидно, помимо отсутствия развитых средств выражения утопических идеалов в Риме не было еще и гораздо более важного условия - обостренной социальной потребности, которая способствовала бы широкому распространению различных литературных и политических утопий. "Идеальный Рим" и "Сатурново царство" до начала кризиса римской гражданской общины в основном еще продолжали удовлетворять потребность в утопическом идеале у большинства римлян, воспитанных в духе патриотизма, в духе "нравов предков".

В качестве примера, иллюстрирующего эту первоначальную "невосприимчивость" римлян по отношению к слишком абстрактным политическим теориям греческих философов, можно взять историю с афинским посольством, прибывшим в Рим в 155 г. 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 завоеваний³⁸. "Достойным" ответом стала, как известно, высылка посольства из Рима, на которой настоял ревнитель "нравов предков" Катон Старший. Менее известен эпизод, о котором рассказывает Цицерон, ссылаясь на Клитумаха: когда этот Карнеад вместе со стоиком Диогеном из Селевкии предстал **[51]** перед сенатом на Капитолии, один из считавшихся тогда наиболее образованных римлян претор Авл Альбин со смехом сказал: "Тебе, Карнеад, кажется, что я - не претор, что это - не город, и что в нем нет общины". Карнеад же, указав на Диогена, ответил: "Это ему кажется, что нет" (Ас., II,45,137). Этот краткий обмен репликами оставляет такое впечатление, будто римский магистрат и греческий философ разговаривали на разных языках (и в буквальном, и в переносном смысле). Если Авл Альбин, путая учения двух школ и руководствуясь одним здравым смыслом, с ходу высмеял как нелепицу любые сомнения в "материальности" его родной общины, то Карнеад своим кратким ответом, вероятно, хотел указать на стоическое учение о том, что все люди являются как бы согражданами единого мирового государства. Диалога тогда не получилось, но начинавший пробуждаться интерес к политическим теориям греков (или, точнее, к возможности приспособления их для практических нужд растущей римской державы) вскоре нашел свое проявление в деятельности "эллинофильского" кружка Сципиона Эмилиана³⁹, давшего, по мнению С.Л.Утченко, первые ростки "антиполисной" идеологии в Риме⁴⁰.

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 для нас представляет относящийся к 186 г. до н.э. процесс о Ваханалиях (Liv., XXXIX,8-19; CIL, I,681). После специально вынесенного сенатусконсульта было осуждено около 7 тыс. поклонников Ваха-Диониса, обвиненных в тайных оргиях, разврате и человеческих жертвоприношениях. По мнению Е.М.Штаерман, главной причиной увлечения части римлян и италиков этими экстатическими обрядами отнюдь не была, как принято считать в современной литературе⁴¹, неудовлетворенность официальной религией и существующим строем: "Скорее бедствия и последствия войны с Ганнибалом.. вызвали стремление уйти от действительности, забыться, возможно, обрести какую-то надежду, которую могли искать и рабы в общении со всеми теми лицами (гадателями. - Ю.Ч.), от которых их старался изолировать Катон"⁴². Такой вариант ответа не объясняет, однако, почему стремление "обрести какую-то надежду" начинает именно в это время вводить многих римлян от традиционных культов их собственной гражданской общины: очевидно, наряду с закономерным падением авторитета этих архаических культов происходило одновременное пробуждение новых духовных потребностей, которые уже не могли быть удовлетворены "полисными", сосредоточенными **[52]** только на "общественном интересе", идеологическими средствами. Именно с этого времени, как указывает не только Катон, но и Акции, Энний, Плавт и другие авторы II в. до н.э.⁴³, разного рода "гадатели", "маги", "халдеи" начинают в широких масштабах выполнять резко возросший социальный заказ "на надежды", вызывая против себя все более частые, но столь же малорезультативные, санкции властей. Именно с этого времени особенно активно развивается и религиозный синкретизм, проникновение в Рим восточно-эллинстических культов, сближение и смешение их с

уже существовавшими верованиями.

Назревший в силу ряда причин (прежде всего - из-за "перерастания" Римом ограниченных рамок полиса) кризис социально-политических основ римской гражданской общины привел к кризису и традиционной, "полисной" системы ценностей - той системы ценностей, содержанием которой, как мы видели, в значительной мере были насыщены ранние проявления утопизма в Риме. 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. Двумя-тремя столетиями раньше во многом сходная атмосфера духовной жизни уже охватывала греческие полисы, входившие тогда в аналогичную полосу кризиса. В Греции, по замечанию Э.Д.Фролова, "по мере того как кризис затягивался и приобретал все более острые формы, в разных слоях общества нарастало чувство неудовлетворенности, недовольства существующим порядком вещей. Показательно, что в IV в. это чувство захватило и массы простого народа при всей его приверженности к полису. Это нашло выражение в растущей тяге к иному, более справедливому порядку, в увлечении смутными воспоминаниями или мечтаниями о золотом веке Кроноса, о примитивном, уравнительном коммунизме древней поры"⁴⁴. На место дискредитированных софистами и самой политической практикой полисных идеалов приходили мечты о "жизни при Кроносе", и это было не случайно, так как согласовывалось с тенденцией к идеализации прошлого и "примитивных" отношений, к восприятию развития цивилизации как "дерзости" и зла. В Риме "полисная" система ценностей и образ "идеального Рима" оказались, пожалуй, более устойчивыми, жизнеспособными, но и здесь в эпоху кризиса наблюдается сходная тенденция к смещению общественных идеалов на более ранние, не запятнанные пороками догосударственные эпохи, связанные с мифом о [53] "Сатурновом царстве". Сохранявшиеся в течение веков предания об этой счастливой эпохе неожиданно приобретают 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, противопоставлявшимся действительности и отражавшим самые разнообразные социальные чаяния. Этот образ, все более лишавшийся прежнего мифологического содержания, начинает постепенно приобретать черты достаточно разработанной социальной утопии - точнее, множества утопий, использовавших прежнюю мифологическую оболочку лишь как форму выражения утопических идеалов. Исследованию этих разнообразных - религиозно-мифологических, литературных и политических - утопий последнего века Республики и посвящена следующая глава книги.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ИДЕИ И МИФ О "ЗОЛОТОМ ВЕКЕ" В ДРЕВНЕМ РИМЕ

[54] ГЛАВА II. ЭПОХА ГРАЖДАНСКИХ ВОЙН

1. От "золотого рода" к "золотому веку"

Середина II в. до н.э. стала переломным моментом в истории Римской республики, когда накапливавшиеся десятилетиями социальные противоречия стали все чаще прорываться наружу, разрушая патриархальные структуры власти, приводя к ожесточенным столкновениям различных общественных сил, ввергая Рим в полосу продолжительных гражданских распри. Уже некоторые древние авторы считали 146 г. 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". All., Cat., 10-13, Jug., 41-42; Diod., XXXVII.3; Vell. Pat., II,1; Sen. ap. Lact., Inst. div., 7,15,15). История второй половины II в. 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 историографии какое-то время пользовалось популярностью суждение о том, что это была деятельность античного "Красного интернационала"¹, "первая интернациональная революция трудящихся"², вызвавшая "молниеносный взрыв социализма"³ в древнем мире. Несколько иное объяснение предложил Дж. Фергюсон: по его мнению, в истории существует явление "зрелости" или "насыщенности" времени, когда "сходные события имеют место в различных местах без непосредственной связи"⁴. Однако если взглянуть на некоторые важнейшие предпосылки столь "сходных событий", они тоже окажутся во многом сходными: и Римская республика, стремительно выросшая из маленькой патриархальной гражданской общины в крупнейшую державу Средиземноморья, и пришедшие в упадок эллинистические монархии одновременно входят в полосу нестабильности, определявшейся, [55] конечно, специфическими внутренними обстоятельствами⁵, но одинаково сопровождавшейся ослаблением государственной власти и усилением социальных антагонизмов в условиях наивысшего развития и наметившегося кризиса рабовладельческой экономики⁶.

Первая волна стихийного увлечения утопией в Древнем Риме прослеживается именно на фоне дестабилизировавшей обстановку массовых движений этого времени, главными из которых были движение Гракхов, Пергамское восстание Аристоника и два восстания рабов на Сицилии. По справедливому замечанию Н.А.Машкина, с этого же времени начинается продолжающийся до Митридатовых войн (т.е. до 89 г. до н.э.) период "накопления и кристаллизации эсхатологических и сотериологических идей"⁷ которые открыто проявляются уже в следующую эпоху - эпоху гражданских войн. Разумеется, анализ этого еще только начинавшего "кристаллизоваться" материала сопряжен с большими трудностями, многократно умноженными скудостью, а подчас и невысокой степенью достоверности сообщаемых источниками данных. Тем не менее изучение этих данных позволяет выявить некоторые интересные тенденции, получающие самое широкое развитие в последующие годы.

Грахи и Аристоник. Если исследователь, свободный от каких-либо предвзятых подходов, попытается найти разработанную социальную утопию в программах реформ, предлагавшихся Тиберием и Гаем Гракхами, его будет ждать неминуемое разочарование: в данном случае, пожалуй, можно говорить не столько о "лозунгах социализма нового времени"⁸, сколько об уже знакомом нам консервативном римском утопизме, направленном на восстановление "должных" старых порядков (в частности, закона Лициния - Секстия 367 г. до н.э., устанавливавшего максимальные размеры земельных участков). Пытаясь остановить принявший угрожающие размеры процесс разорения крестьянства, составлявшего социальную и военную опору республики, Грахи, по точному замечанию Аппиана (В.С., I,11), ставили целью не благополучие бедных, а обеспечение для государства в их лице боеспособной силы. Признавая это, нельзя все же не обратить внимание на те "популистские" методы пропаганды, к которым прибегали народные трибуны.

Тибериус Грах, 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 воздуха и света, лишены собственного крова, алтарей и клочка земли [56] (Plut., Tib. Gr., 9). Спустя почти два века использованное реформатором яркое сравнение получит неожиданный отголосок в раннехристианской литературе: "...лисицы имеют норы и птицы небесные - гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где преклонить голову" (Matth., VIII,20; Luc., IX,58)⁹. 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 приходя в храмы богов (Plut., C.Gr., 18). Этот харизматический элемент, проявляющийся в поклонении погибшим политическим деятелям, впоследствии, как мы увидим, получит широкое распространение и будет отчетливо прослеживаться в почитании живых "вождей", с которыми связывались социальные чаяния, надежды на установление мира, процветания и справедливости.

Было бы неверным, конечно, игнорировать и указания источников на то, что Грахи, как и другие члены близкого к Сципиону Эмилиану эллинофильского кружка, испытали заметное влияние греческой философии, причем некоторые риторы и философы - например, Диофан из Митилены, стоик Блоссий из Кум - приняли самое непосредственное участие и в их воспитании, и в реформаторской деятельности (Cic., Brut.,104; Lael., 37; Vat. Max., IV,7,1; Plut., Tib. Gr. 8; 17). В литературе, кстати, давно уже высказывалось мнение о том, что идея народного суверенитета, взятая на вооружение Тиберием Грахом, имела свои корни не столько в римской, сколько в греческой национальной культуре, так как она больше соответствовала не римскому, а именно греческому пониманию свободы - "элевтерии"¹⁰. Особое внимание историков привлекала загадочная фигура Марка Блоссия: после гибели его друга и соратника Тиберия Граха он бежал к Аристоннику, который возглавил в Пергаме восстание низов против Рима и назвал своих последователей гелиополистами - "гражданами государства Солнца" (Strabo, XIV,1,38); после поражения восстания Аристонника Блоссий покончил жизнь самоубийством, не желая попасть в плен к римлянам. Хотя дошедшие до нас сведения о деятельности и взглядах этого философа крайне скудны, они все же дали повод английскому историку А.Тойнби назвать его "эллиническим прототипом Маркса"¹¹. 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"¹². Но если даже мы допустим, что Блоссий, проповедуя [57] стоические идеи равенства и социальной справедливости, во многом повлиял на руководителей этих двух разных социальных движений, такое предположение не только не снимет, но и еще более остро поставит вопросы о том, каковы были истоки его утопических идеалов, насколько эти идеалы были разработаны и в какой именно форме они были выражены.

К сожалению, при нынешнем состоянии источников все эти вопросы могут быть решены лишь на уровне гипотез. С одной стороны, известно, что уже ученик основателя стоической школы Зенон Клеанф говорил, что Солнце господствует и обладает властью над всем (Cic., Ac., II, 41, 126). Поскольку благотворное тепло и свет Солнца предназначены в равной степени для каждого живого существа, Солнце представлялось некоторым стоикам не только как космократор - правитель мирового государства (космополиса), но и как гарант социальной справедливости и равенства¹³. Не удивительно, что сильные влияния стоической философии исследователи обнаруживают в так называемой утопии Ямбула, рассказывавшей о счастливой и справедливой жизни на острове Солнца (Diod., II, 55-60)¹⁴. С другой стороны, Блоссий был отнюдь не первым философом, выступившим в роли "консультанта" и сподвижника при реформаторе, провозгласившем своей целью восстановление поправной справедливости: столетием раньше, например, подобную роль играл при спартанском царе-реформаторе Клеомене III стоик Сфер из Борисфена, идеализировавший древнюю ликургу "общину равных" (Plut., Cleom., 11)¹⁵. Эти данные позволяют предполагать, что Блоссий действительно мог использовать стоические идеалы "солнечной" справедливой жизни для обоснования и оправдания преобразовательных планов. Степень радикальности этих планов, впрочем, зависела не столько от содержания стоического учения (его сторонниками часто были и консерваторы), сколько от личных социальных симпатий и антипатий философа. Как убедительно показывает Д. Дадли, позиция Марка Блоссия во многом объясняется при взгляде на его происхождение: он принадлежал к видному сабелльскому роду в Кампании, представители которого во время войны с Ганнибалом придерживались демократической и откровенно антиримской ориентации (Liv., XXIII, 7; XXVII, 3 etc.). Вероятно, это сказалося и на отношении Блоссия к господствовавшему в Риме нобилитету, и на его выборе наиболее радикального, "левого" направления в стоицизме¹⁶.

Итак, не существует никаких формальных препятствий для того, чтобы вслед за Дж. Фергюсоном высказать предположение, что Блоссий как идеолог оказал заметное влияние не [58] только на Тиберию Гракха, но и на Аристоника. Кстати, логичным продолжением такого взгляда стала бы гипотеза, связывающая между собой два разных факта: приезд Блоссия к Аристонику и то, что решение последнего назвать своих сторонников "гелиополистами" могло быть принято под влиянием образа "гелионеситов", описанных в утопическом романе Ямбула¹⁷. Можно было бы пойти и еще дальше - например, в предположениях о том, что сам Блоссий (под псевдонимом Ямбул) создал этот роман, в котором некоторые исследователи не без оснований видят "образное выражение стоической философии"¹⁸, однако исследователю, избравшему такой путь рассуждений, рано или поздно пришлось бы ощутить отсутствие твердой почвы под ногами. Многие историки уже пытались рассматривать утопию Ямбула как сочинение, давшее утопические идеалы воспитанию¹⁹, но эта точка зрения в настоящее время пользуется все меньшим признанием: крайне маловероятно, чтобы неграмотных рабов и неимущих свободных могло бы в то время 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 Аристоника, однако у нас нет никаких данных, позволяющих считать этого человека последовательным борцом за абстрактные идеалы, убежденным утопистом. Напротив, первоначально Аристоник выступает просто как претендующий на царский престол побочный сын предпоследнего Пергамского царя - Евмена II, и лишь поражение, нанесенное ему эфесцами в морском сражении при Киме, вынудило претендента, бежавшего во внутренние области страны, призвать на свою сторону рабов и бедняков, привлеченных неожиданно выдвинутым только теперь (возможно, по совету прибывшего Блоссия) утопическим лозунгом "государства Солнца". Таким образом, здесь никак нельзя исключить возможность спекулятивного использования Аристиком социально-утопических настроений, уже и прежде распространенных в низших слоях общества.

Можно отметить, что примерами подобного рода спекуляций довольно богата античная история. Многие из этих примеров, связанные с борьбой различных претендентов на власть в эпоху гражданских войн, будут рассмотрены нами ниже; здесь же достаточно будет отметить некоторые другие характерные случаи. Один из них связан со своеобразной "утопическо-астральной" политикой Алексарха (брата царя Македонии Кассандра), основавшего около 316 г. до н.э. на горе Афон город Уранополь. Называя жителей этого "Небесного города" уранидами (сыновьями Неба), правитель пытался распространить [59] среди них какое-то придуманное им причудливое наречие - "новояз", если выражаться термином Дж. Оруэлла, или нечто вроде эсперанто, как предположил А. Боннар²⁰. 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. Казалось бы, можно предположить, что Алексарх, увлеченный своим экстравагантным социальным экспериментом, "не стремился к учреждению собственного культа"²¹, однако здесь настораживает тот факт, что правитель Уранополя, подобно "священным царям" Древнего Востока²², отождествил себя с Гелиосом - т.е. с Солнцем-Космократором, высшим справедливым и благодетельным правителем вселенной²³. Претензию на подобную же роль некоторые исследователи видят и в политике другого эллинистического монарха - последнего царя Бактрии Гелиокла, незадолго до восстания Аристоника принявшего титул *Dikaios* и соединившего, таким образом, в своем имени и титуле идею о царствующем Справедливом Солнце²⁴. Определение *Helios dikaiosynes* неоднократно встречалось и в титулатуре правителей птолемеевского Египта²⁵. Еще одну, более позднюю, параллель случаю с Аристиком приводит Р. Гюнтер, указывающий на то, что в 365 г. узурпатор Прокопий в борьбе за власть против императора Валента пообещал возвращение "счастья времен Кроноса и Реи" поддержавшим его народным низам (в частности в Малой Азии - т.е. в тех регионах, которые входили когда-то в Пергамское царство)²⁶. При всем различии данных эпизодов общим для них являлось, видимо, то, что социально-утопические элементы в политической пропаганде объективно способствовали укреплению власти "харизматического" монарха, сплочению вокруг него масс, охваченных надеждами на лучшее будущее.

Как бы то ни было, вопрос о явных и неявных намерениях претендента на Пергамский престол остается во многом открытым. Для истории утопических идей, вероятно, гораздо большее значение имеет другая проблема: проблема того содержания, которое вкладывали сами гелиополииты в оказавшийся для них столь близким лозунг "государства Солнца". Другими словами, необходимо дать ответ, почему именно этот лозунг помог Аристиком объединить вокруг себя различившихся и по национальному, и по социальному составу участников восстания, подавляющее большинство которых, вероятно, никогда не слышало о романе Ямбула (если даже и допустить, что этот роман был написан раньше указанных событий).

[60] Ответ на данный вопрос пытаются дать те исследователи, которые обращают внимание на чрезвычайную популярность издавна распространенных на Востоке соляных культов и, в частности, почитания там Солнца как покровителя справедливости и защитника всех угнетенных²⁷. Истоки такого почитания прослеживаются и в египетских, и в вавилонских, и в иранских, и в иудейских религиозных воззрениях²⁸. 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 в той или иной форме и в идеологии гелиополиитов Аристоника, и в стоической философии (напомним, что основателем Стои был финикиец Зенон из Китиона²⁹), и, наконец, в романе Ямбула, имя которого, как считают некоторые исследователи, указывает на семитское (вероятно, набатейское) происхождение³⁰. Во всяком случае, имеются основания предполагать, что общим источником здесь явились многовековые традиции почитания Справедливого Солнца на Ближнем Востоке. Именно восточно-эллинистический вариант солнечного культа, содержащий элементы эсхатологии, пробуждавший надежды на окончание старого мира зла и тьмы, надежды на возрождение мира света и справедливости, мог быть основой той массовой идеологии, которая мобилизовывала и объединяла сторонников Аристоника.

Таким образом, выдвинутая руководителем восстания 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 на близкую победу сил Солнца и Справедливости. Признавая это, вряд ли, однако, можно безоговорочно принять вывод о том, что Аристоник использовал в своей пропаганде идею грядущего "золотого века"³¹. Дело не только в том, что самого термина и понятия "золотой век" в то время еще не существовало, но и в том, что утопические надежды масс строились 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. Пожалуй, здесь можно говорить лишь о наметившейся тенденции сближения этих направлений развития социально-утопических идей - той тенденции, которая будет приобретать все большее значение в последующие десятилетия.

[61] Восстания рабов на Сицилии и в Италии. Если, рассматривая движение Гракхов и восстание Аристоники, мы могли предполагать наличие, наряду с религиозно-утопическими идеями и настроениями масс, каких-то философско-утопических обоснований, выдвинутых идеологами этих выступлений, то в случае с восстаниями рабов на Сицилии присутствие второго компонента представляется нам весьма проблематичным. Допуская такую возможность Л.А.Ельницкий утверждал, что вождь первого восстания (138-132 гг. до н.э.) сириец Эвн был выразителем "утопических социальных идей, вышедших из философских учений платоновской и стоической школ и развитых революционными мыслителями-утопистами типа Ямбула и Блоссия"³². Однако даже самый тщательный анализ источников не выявляет никаких реальных оснований для столь смелых выводов. Не случайно М.Финли счел возможным прийти к противоположному утверждению о том, что это и подобные ему восстания вообще не носили утопического характера: их "программой минимум" было достижение свободы, а "программой максимум" - превращение бывших рабов в господ, а господ - в рабов³³. Видимо, истина, как это часто бывает, находится посередине, и приблизиться к ней можно, обратив 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 обладание харизматическими свойствами³⁴, на знание воли богов: сириец Эвн считался магом, чародеем и прорицателем, а оба вождя второго восстания (104-101 гг. до н.э.) - Сальвий и киликиец Афинион - предсказывали будущее по внутренностям животных и по звездам (Diod., XXXIV,2,5-10; XXXVI,4,4; 5,1-4). И Эвн, и Афинион при этом ссылались на то, что им предначертано стать царями Сицилии, причем первый из них называл свою покровительницу - Сирийскую богиню, т.е. 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 было случайным, и почитание восставшими Сирийской богини, отождествлявшейся на Западе с Афродитой Уранией (Luc., De dea Syr., 32; Plut., Crass., 17; Plin., N.H., XXXII, 17; Herodot., I,105)³⁵, было связано с приблизительно тем же комплексом утопических идей о Справедливом Солнце, который проявил себя в случаях с уранидами Алексарха и гелиополистами Аристоники³⁶. О высокой степени популярности [62] культа Хаддада и Атаргатис (к которому допускались и рабы) свидетельствует то, что в их честь на Делосе, где находился крупнейший рынок рабов, в 128-127 гг. до н.э. был выстроен храм, причем впоследствии эти божества стали почитаться не только под сирийскими именами, но и как Зевс (Гелиос) и Афродита³⁷. Ассоциация Гелиоса с идеей свободы для рабов подтверждается и "Сонником" Артемидора (II,36), 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" этими рабами использовались и некоторые местные культы. Особенно ясно это прослеживается во время второго восстания, когда сначала первые бежавшие от хозяев рабы укрылись на священном участке Паликов (божественных близнецов, покровительствовавших обездоленным), а затем, после поражения римлян у Моргантины, Сальвий в благодарности за это принес Паликам жертву и посвятил им одну из пурпурных одежд (Diod., XXXVI,3,3; 6,1)³⁸.

Таким образом, 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 даже пытались "пропагандировать", устраивая перед осажденными горожанами мимические сценки-повествования о жестокости их бывших господ (XXXIV,2,46). 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 Селевкидов³⁹, причем во время второго восстания ими были заимствованы и некоторые атрибуты греческой и римской высшей государственной власти (XXXVI,7,4). Весьма показательным, что рабы придавали магическое значение самому имени Эвн (греч. - Милостивый) - это, по мнению Й.Фогта, перекликалось с восточной идеей "мессианского царя"; сходное значение, возможно, 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 - сирийцев⁴⁰.

Образ царя как наместника солнечного божества, покровительствующего справедливости, восходил, конечно, к кругу восточных религиозно-утопических идей, однако и в данном случае (как в случае с восстанием Аристоники) наблюдается сближение этих идей с античными представлениями о справедливом [63] общественном состоянии. Кроме уже упоминавшихся эпизодов с почитанием Паликов и кроме того факта, что восставшие почитали Деметру и оберегали ее святилища (возможно, отождествив ее с Атаргатис)⁴¹, здесь можно указать на сообщение 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 (XXXIV,2,8). Диодор нигде не указывает, что это было во время Сатурналий, однако весь контекст рассказа наводит на мысль, что потешавшиеся над Эвном господа использовали его как шуточного "царя Сатурналий"⁴². За этим ритуальным "перевертыванием" социальных отношений во время праздника Сатурна вскоре последовал неожиданный для них реальный переворот, сделавший бывшего "царя Сатурналий" 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 кроме оружейных мастеров, закованных в цепи и сделавшихся новыми рабами (XXXIV-XXXV,2,15). К концу восстания царь обзавелся уже тысячько телохранителей, а также личным поваром, пекарем, массажистом и даже шутом, веселившим (как он сам когда-то) участников застолья (XXXIV-XXXV,2,23).

Возможно, несколько иным было представление о справедливости у одного из вождей 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, ибо боги, по его словам, посредством звезд возвестили, что он станет царем всей Сицилии (XXXVI,5,2-3). По мнению А.В.Мишулина, данное свидетельство "заставляет сделать предположение о некотором рода коллективном управлении этой собственностью, ставшей теперь собственностью рабов"⁴³. Несколькo иной акцент делается Й.Фогтом: "Если здесь и были какие-либо коммунистические тенденции, они даже и в этом случае не остановили свободный пролетариат перед грабежами и убийствами (Diod., XXXVI, 11), и в целом между бедными и угнетенными не было никакого единства"⁴⁴. На наш взгляд, ключом к разгадке этого сообщения является все-таки то, что Афинион уже представлял себя в роли не только поддержанного богами царя, но и верховного собственника всей Сицилии, дальновидно проявляющего заботу о процветании принадлежащей ему державы. Конечно, нельзя целиком исключить возможность

использования им утопических идей о "естественном состоянии", однако при [64] этом, как и в случае с Аристоником, не менее вероятным представляется спекулятивный характер такого использования.

В отличие от вождей сицилийских восстаний, фракиец Спартак, похоже, никогда не стремился к царской власти, 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 (Plut., Crass., 8). 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 (App., B.C., I, 17; Plin., N.H., XXXIII, 2-3). Являются ли эти указания свидетельством о какой-то определенной программе преобразования общества? Согласно выводам А.В.Мишулина, здесь можно говорить о "некоторых идеях уравнительности и потребительского социализма" или "потребительского коммунизма"⁴⁵; Й.Фогт определил образ жизни спартаковской армии как "разновидность коммунизма военного времени"⁴⁶, а японский специалист по истории восстаний рабов Масаоки Дои предложил свое "уточненное" определение - "примитивный коммунизм"⁴⁷. Однако само употребление терминов "коммунизм" или "социализм" в любом из названных вариантов не вполне оправдано, так как разделение добычи поровну свидетельствует скорее о преобладании эгалитарных настроений среди восставших; что же касается запрещения владеть золотом и серебром, то оно вполне объясняется крайне остро стоявшей задачей обеспечения оружием и предотвращения мародерства, морального разложения и раздоров. Пример Древней Спарты является достаточно убедительным свидетельством того, что сама обостренная необходимость быть всегда готовыми к отражению внезапного нападения (как внешних врагов, так и илотов) неизбежно приводила к установлению жесткой дисциплины, уравнительного ограничения потребностей в "общине равных". Это находило отражение, в частности, в том, что спартиатам, как позднее и спартаковцам, было запрещено торговать золотом и серебром: в качестве денег у них использовались, выражаясь современным языком, "не конвертируемые" железные прутья (Plut., Lic., 9 etc.). Все это, разумеется, отнюдь не дает нам оснований всерьез говорить о "коммунистических" взглядах господствующего класса-сословия в Спарте.

Пожалуй, наиболее противоречивые оценки в историографии вызвал вопрос о том, каковы были конечные цели участников [65] восстания, на каких идеалах эти цели могли основываться. Приведем две "крайние", на наш взгляд, точки зрения. Первая из них встречается в недавно опубликованной научно-популярной работе В.А.Лескова: "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, определявших цели восстания, текущие и перспективные, а также общее направление политики в отношении возможных союзников. <...> Относительно же последнего (т.е. будущего. - Ю.Ч.) 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 из себя представлять, давали разъяснения философы, находившиеся в окружении Спартака"⁴⁸. 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, очень кратко сформулировал Дж.Фергюсон: Спартак "был не утопистом, а практичным человеком с ограниченными стремлениями"⁴⁹. Аналогичное суждение высказал и Й.Фогт: Спартак был человеком действия, и его (как и пошедших за ним фракийцев, кельтов, германцев) "не интересовали теоретические размышления"⁵⁰. Последний ученый ссылается при этом на мнение Аристотеля о том, что живущие в северных странах варвары преисполнены мужества, но недостаточно наделены умом, а потому неспособны к государственной жизни (Polit., VII,6,1 = 1327 b 23 sq.). Думается, что данный аргумент, тенденциозно использовавшийся греческим философом для оправдания социального института рабства, вряд ли должен останавливать современных исследователей перед попытками 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 многих историков к выводу, что значительная часть сторонников Спартака (вероятно, фракийцев, [66] галлов-скордисков, греков и др.) мечтала вырваться за пределы Италии любым путем (через Альпы или через Брундизий), чтобы 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 армию⁵¹. Пожалуй, только план Спартака имел в тех условиях какие-то реальные шансы на успешную реализацию: в его основу, по выражению Д.Метцлера, была положена "эскапистская стратегия", стратегия анахоресиса ("ухода", "удаления"), издавна использовавшаяся в древности как форма протеста против угнетения и как средство обретения свободы⁵². Мечтавшие о возвращении на родину рабы, по мнению другого современного исследователя, "пытались восстановить свои общины - подобно тому как иудеи, находившиеся в плену в Вавилоне, желали вернуться в Иерусалим"⁵³.

Вполне вероятно, что такие мечты сопровождалась идеализацией тех патриархальных, не затронутых классическим рабством отношений, которые существовали на родине большинства восставших. Вместе с тем анализ истории двух сицилийских восстаний и восстания Аристоники заставляет предполагать значительную роль религиозного момента в идеологии восставших. Известный итальянский историк А.Донини, отталкиваясь от свидетельства о знакомстве жены Спартака с дионисийским культом (происходившим, кстати, из Фракии), высказал на этот счет достаточно вероятное 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"⁵⁴. Соглашаясь с общим ходом рассуждений автора, мы можем лишь отметить, что слова о "новом государстве" как бы висят в воздухе, оказываясь уже вне сферы гипотез, опирающихся на конкретные свидетельства источников⁵⁵.

Итак, все четыре рассмотренные нами движения, в которых приняли активное участие рабы (сицилийские восстания, [67] выступления Аристоники и Спартака), носили откровенно антиримский характер, 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, (и это главное) давала бы твердую надежду на лучшее будущее - надежду, подкрепленную верой в поддержку справедливых божественных сил⁵⁶. 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 вилик не должен "советоваться с каким-либо гаруспиком, авгуром, предсказателем и халдеем" ("...haruspicem, augurem, hariolum, Chaldaeum nequem consuluisse velit" - De agr., V, 4)⁵⁷. Пробужденные накануне и во время восстаний, эти надежды, разумеется, не могли не содержать в себе хотя бы смутных представлений о должном общественном состоянии, которое, на наш

взгляд, чаще всего ассоциировалось восставшими с идеализированным прежним, утраченным ими вместе со свободой, состоянием. Отсюда и те пути, с помощью которых стремились вновь достичь такого состояния: либо "на месте" сломав чуждые им угнетающие и подавляющие порядки, либо удалившись (тоже с применением насилия) 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 справедливым порядкам - т.е. о лозунге, традиционном и для многих других, "гражданских" социальных движений (таких, например, как реформаторские движения Агиса и Клеомена, братьев Гракхов). Новым для античной истории элементом, пожалуй, было то, что мечта о восстановлении справедливости, завладевая массами, тесно переплеталась с упоминанием уже религиозно-утопической надежды на быстрый и счастливый исход борьбы благодаря покровительству конкретных (как правило, солярных) божеств и руководимых этими божествами харизматических лидеров. И если философские обоснования такой борьбы были сравнительно редки и не получали широкого распространения, то совсем иную, гораздо более значимую роль начинают приобретать в это время эсхатологические и мессианские пророчества, использовавшие приемы восточной апокалиптической литературы и одновременно все более отражавшие в себе содержание [68] утопических чаяний широких слоев населения римской державы.

Сивиллы и пророчества. Именно в эллинистическую эпоху в странах Восточного Средиземноморья получают широкое распространение апокалиптические пророчества, выражавшие протест против национального угнетения, предсказывавшие гибель созданных завоевателями "великих держав". Одно из таких пророчеств рубежа III - II вв. до н.э. сохранено папирусом с так называемой аполгией гончара (*apologia kerameos*): в нем предсказываются несчастья для Египта, принесенные "опоясанными", "нечестивыми", после чего должен явиться посланный самим Солнцем царь - податель блага (*agathon dotes*), поставленный на царство Исидой, при котором снова воссияет солнце, обмелевший Нил наполнится водой, злые будут наказаны, приморский город (вероятно, Александрия) станет местом для просушки сетей, и тогда наступят времена мира и счастья⁵⁸. Чрезвычайно большой резонанс приобретает в это время и учение о смене мировых держав, наиболее ярко представленное в появившейся около 165 г. 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 (II,31-44; VII,2-28; VIII,17-25). 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 держава⁵⁹, хотя фактически предсказания этой книги были доведены только до времени национально-освободительного восстания Маккавеев⁶⁰. 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 мы процитируем здесь для последующего 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" (VII,14-15); "Тогда волк будет жить вместе с ягненок, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и [69] 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" (XI,6-8); "Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа своего по всей земле.." (XXV,8); "Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромым вскочит как олень, и язык немого будет петь; ибо пробьются воды в пустыне и в степи потоки.." (XXXV,5-6); "Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце" (XLV,17) и т.д.

Эти утопические мечты угнетенного и частично рассеянного по разным странам народа нашли отражение не только в канонических книгах Ветхого завета⁶¹, но и в так называемых апокрифах, многие из которых, 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.)⁶². 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 в справедливости, и он будет поступать с сынами человеческими по справедливости, и никакого порока не найдется в нем"⁶³. Ассоциация праведности, справедливости со светом и солнцем встречается и в документах Кумранской общины - например, в так называемой книге Тайн: "..нечестие отдалится от лица праведности, как [ть]ма отступает перед светом; и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется как сол[нце] - (установленный) порядок мира.." (I, 15-6)⁶⁴. Иудейские сектанты - "сыны света", по свидетельству древних историков, с благоговением относились к солнечному свету, моля его о ниспослании благоденствия, истины и прозорливости (Philo, *De vita cont.*, 27,34,89; ср.: Hipp., *Ref. omn. haer.*, IX,25).

Эсхатологическое ожидание "конца времен", по словам церковного историка Ипполита, связывалось ессеями не только с божьим судом, но и с мировым пожаром (*tau pantos ekpyrosis* - *Ref. omn. haer.*, IX,27,3). Возможно, сходные ожидания выражались и в основывавшемся на зороастрийских и халдейских источниках пророчестве, которое приписывалось иранскому магу Гистаспу: в нем предсказывалось уничтожение [70] Рима посланным с неба великим царем, который одержит победу с помощью огня, после чего установится господство Востока над Западом (Justin., *Apol.*, I,20,1; I,44,12; *Lact.*, *Inst. div.*, VII,14-17; *Clem.*, *Strom.*, VI,43,1). Исследователи, занимавшиеся изучением дошедших до нас фрагментов этого оракула, склоняются к датировке его временем Митридатских войн, не без оснований полагая, что "rex magnus" - это развернувший в восточных провинциях освободительную борьбу против Рима понтийский царь Митридат VI Евпатор, представленный в пророчестве как *Helios basileus*⁶⁵. Подтверждением этого могут служить сообщения источников о том, с каким энтузиазмом встречали своего "освободителя" жители тех самых районов Малой Азии, где менее полувека назад против Рима боролись "гелиополиты" Аристоника (Cic., *Pro Flacc.*, 25; *Diod.*, XXXVIII,26; *App.*, *Mitr.*, 21,23 etc.). В Пергаме - резиденции Митридата - с помощью каких-то приспособлений к нему, как будто с небес, было спущено изображение Ники-Победы с венцом в руке (Plut., *Sulla*,9); царь был отождествлен не только с Вакхом-Дионисом, но и, судя по его изображениям на монетах и в скульптуре, с Гераклом, Гелиосом и Митрой⁶⁶. Следует, наконец, учесть и значение, придававшееся тогда необычному небесному знаменю: в год рождения и в год начала царствования Митридата оба раза в течение семидесяти дней на небе так ярко сияла комета, занимавшая четвертую часть неба, что ее блеском затмевался солнечный свет, и казалось, что все небо пылает огнем ("..ut caelum omne conflagrare videretur" - Justin., *Epitom. P. Trog.*, 37,2; ср. огонь в пророчестве Гистаспа и учение о *conflagration* - "испламенении" мира).

Итак, апокалиптические ожидания гибели Рима, уничтожения его посланным с неба царем и последующего наступления счастливых времен становятся достаточно характерным элементом идеологии народных масс в различных регионах Восточного Средиземноморья во II-I вв. до н.э. Эти религиозно-утопические ожидания 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. Как уже отмечалось, [71] греческой и римской культуре не были совершенно чужды идеи о предстоящем завершении "великого года", о "конце времен" и предстоящем "испламенении" мира (ср. орфико-пифагорейские и стоические взгляды), но изложение этих идей в античных философских трактатах носило скорее абстрактно-теоретический, чем актуально-эсхатологический характер⁶⁷, и главная роль в "подготовке почвы" принадлежала, видимо, не им. Судя по источникам, всплески эсхатологических настроений среди римлян наблюдались, как правило, в самые критические моменты истории гражданских войн, и поводом для них чаще всего служили различные истолкования "знамений", выступления этрусских прорицателей и пророчества "Сивиллиных книг".

Говоря о содержании последних⁶⁸, нельзя не отметить поразительное сходство некоторых приписываемых древней пророчице оракулов с теми антиримски направленными произведениями II-I вв. 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, взяв 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 (Or. Sib., III,350-380). Другое пророчество предсказывало, что после покорения Римом Египта с неба упадет огненный дождь, наступит божий суд и над всей землей на все века (eis aionas pantas) будет установлено правление святого и бессмертного царя (III,46-62). Этот царь, посланный солнечным богом (III,652), оградит огненной стеной и защитит всех праведников (III,702-709), 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, волком и медведем и т.д. (III,743-754; 784-794). 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 (III,808 sqq.). Однако научной критикой твердо установлено, что III книга - самая ранняя из дошедших до нас двенадцати иудейско-христианских "Сивиллиных" книг - была составлена в основном во II-I вв. до н.э., причем она во многом отразила реакцию на события этого времени, характерную для проживавших в Египте (возможно, в Александрии) иудеев, испытавших сильное влияние эллинистической культуры⁶⁹. Как же случилось, что авторитетнейшее в античности имя древнейшей предсказательницы Сивиллы было использовано во II-I вв. до н.э. для [72] пропаганды пришедших с Востока антиримских по своей направленности эсхатологических и мессианских идей?

Хотя время жизни этой пророчицы мифологическая традиция относит к догомеровской эпохе (Verg., Aen., VI, 10 sqq.; Paus., X,12,1-3 etc.), первым античным автором, упоминавшим имя Сивиллы, был, по свидетельству Плутарха, Гераклит (De Pyth. or.,6). Впоследствии число пророчиц, называвшихся Сивиллами, увеличивается: одни авторы называют двух (эритрейскую и фригийскую - Mart. Cap., II, 87), другие - четырех (эритрейскую, самосскую, египетскую и сардскую - Ael., Var. hist., XII,35), третьи, следуя за Варроном, соединившим вместе восточные и греко-римские предания, говорили уже о десяти Сивиллах (персидской, ливийской, дельфийской, киммерийской, эритрейской, самосской, кумской, геллеспонтойской, фригийской и тибуртинской - Lact., Inst. div., 1,6,9 etc.). 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" (De Pyth. or., 25. Пер. Л.А.Фрейберг). Указание на "чернь", поклоняющуюся восточным божествам, вполне соответствует нашим представлениям о той социальной среде, в которой получали распространение и цитированные выше иудейско-эллинистические "Сивиллины" оракулы.

Заслуживает особого внимания судьба "Сивиллиных книг" в Риме. По преданию, три таких книги были приобретены у кумской Сивиллы еще Тарквинием Древним (Dion. Hal., IV,62); дополненные пророчествами тибуртинской Альбуны и этрусской нимфы Вегойи, эти книги в кризисные для Рима моменты истории использовались жрецами по приказу сената для того, чтобы узнавать волю богов (см.:Cic., De div., I,43,97). В 83 г. до н.э., накануне установления диктатуры Суллы, они были уничтожены огнем при пожаре на Капитолии. По свидетельству Фенестеллы, в 76 г. до н.э. в соответствии с предложением консула Гая Куриона сенат направил специальное посольство в малоазийскую Эритрею, откуда были доставлены в Рим около тысячи стихов, списанных частными лицами (ap. Lact., Inst. div., I,6). 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 [73] можно истолковать приводимые Лактанцием со ссылкой на Варрона выдержки из греческих стихов этих книг, свидетельствующие, например, "об одном Боге" (de uno Deo haec sunt testimonia - Ibid.; De ira Dei, 22 sq.). Помимо Эритры, пророчества Сивилл собирали также на Самосе, в Илионе, Африке, на Сицилии и в италийских колониях (Tac., Ann., VI,12; Dion. Hal., IV,62). В результате, несмотря на проведенный квиндецемвирами отбор, впоследствии в этом сборнике нередко обнаруживались неблагоприятные для Рима предсказания; что же касается распространившихся в народе "неофициальных" оракулов, то с установлением принципата 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 (Suet., Aug., 31,1)⁷⁰.

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. Особенно яркую эсхатологическую окраску приобретают "секулярные" идеи, о проникновении которых из Этрурии в Рим уже говорилось выше. Так, одно приписываемое Вегойе и сохраненное агрименсорами пророчество предсказывало несчастья, которые обрушатся на государство из-за жадности людей, которые будут захватывать чужие участки "prope novissimi octavi saeculi"⁷¹. Перевод и истолкование последней фразы о восьмом поколении (веке) вызвали немало споров в научной литературе: говорится ли здесь о том, что это произойдет в "почти последнем восьмом" или "почти в конце восьмого" секулюма; имеются ли здесь в виду времена реформ Гракхов, деятельности Друза Младшего или же какой-то другой период? Некоторые исследователи предпочитают связывать это пророчество с трибуналом Друза (91 г. до н.э.)⁷², и такая трактовка находит косвенное подтверждение у Плутарха: в 88 г. 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 (Плутарх передает "saeculum" через греческое "genos" - Sulla, 7,4). Возможно, греческий историк невольно исказил этрусское толкование знамения: Цензорин, ссылаясь на "Тускскую историю", написанную, по Варрону, в восьмом этрусском веке (т.е., видимо, во II или начале I в. до н.э.), говорит, что "конец этрусскому имени" ожидался в их десятом веке (De die nat.,17,6). Не исключено, [74] как нам кажется, и то, что в это время уже получили распространение различные интерпретации "секулярного" учения: первоначально счет поколений, по свидетельству Цензорина, велся отдельно для каждого этрусского города, в "Тускской истории" появилось учение о десяти поколениях, отведенных этрусскому народу в целом, а знамение 88 г. до н.э. было перенесено уже на судьбы всего человечества - возможно, под влиянием "Сивиллиных оракулов", вещавших о грандиозных космических переменах, а также философско-астрологических учений о "великом годе".

Как бы то ни было, 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 знаменьях. Достаточно сказать, что пожар на Капитолии, случившийся незадолго до сулланских проскрипций, вызвал, по словам Аппиана, 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 (B.C., I,83). Возможно, в числе "старинных предсказаний", кроме упоминавшихся восточных и этрусских пророчеств, фигурировало предсказание впавшего в безумие военачальника, предсказавшего во II в. до

н.э., что Рим будет поработан войском, которое придет из Азии, откуда восходит солнце (Phlegon., Mirab., 32). Следует, видимо, иметь в виду и такие произведения античной литературы, как поэма "Александра", дошедшая до нас под именем Ликофрона и содержащая предсказания Кассандры о гибели Трои и последующих событиях вплоть до возвышения "второй Трои" - Рима⁷³. Дело в том, что конец "второй Трои" ожидался, согласно Сивиллиным пророчествам, через 10 веков (по 110 лет каждый) после гибели первой Трои, и "роковым годом" (fatalis annus) стали считать 83 г. до н.э., когда сгорел храм Юпитера Капитолийского⁷⁴. "С этого самого года, - отмечал Ф.Ф.Зелинский, - по странной прихоти судьбы удары сыпались один за другим со строгим соблюдением десятилетних промежутков. В 83 г. сгорел capitoлийский храм, символ и залог римской державы; в 73 г. Веста была оскорблена знаменем <...>; 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..."⁷⁵.

[75] Если принять во внимание тот факт, что, согласно традиционным религиозным представлениям римлян, судьбы римского народа и государства целиком определялись волей покровительствующих Риму божеств (ср.: Cic., De nat. deor., II,5-12 etc.), можно легко представить, насколько тревожащим был для римских граждан вопрос о причине, вызвавшей все эти посланные на них богами бесконечные братоубийственные распри и несчастья. Казавшийся правдоподобным ответ на этот вопрос давала идея "первоначального греха", за который предстоит расплатиться ныне живущему поколению римлян (ср.: Cic., Pro Marc., 18). Одни считали, что этот грех был допущен основателем стен "первой Трои" Лаомедонтом, который обманул помогавших ему богов (Verg., Georg., I,502), другие вспоминали о злосчастном братоубийстве, совершенном Ромулом при основании уже "второй Трои" - Рима (Hor., Epod., VII,18-21; ср.: Carm., I,2; III,6 etc.)⁷⁶. Но если боги отвернулись от греховного Рима, если они готовят ему наказание и гибель, то где тогда можно найти спасение от грядущей катастрофы? Утопический выход из этой ситуации давали мечты о бегстве далеко за пределы этого мира, в те блаженные края, куда еще не проникла греховность римлян.

Мечты об "островах блаженных". В 81 г. до н.э., спустя всего два года после пожара на Капитолии, мысль о таком бегстве посетила Квинта Сертория - талантливого и гуманного политика, деятельного и решительного полководца-марианца, вынужденного после поражения Мария бежать из Испании, а затем и из Африки. Отплыв с тремя тысячами приверженцев и примкнувшими к нему киликийскими пиратами за Столбы Геракла, Серторий повстречал недалеко от устья Бетиса (современного Гвадалквивира) каких-то моряков, незадолго до этого побывавших на двух Атлантических островах, отстоящих на 10 тыс. 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 (Sert., 8-9). Впоследствии ему удалось развернуть восьмилетнюю войну римских эмигрантов и испанских племен против сулланского Рима, но война **[76]** эта закончилась для него гибелью, а отнюдь не обретением желанного спокойствия и свободы в этом мире.

Достаточно недвусмысленное сообщение Плутарха, источником которого, видимо, была не дошедшая до нас I книга "Истории" Саллюстия⁷⁷, вызвало в научной литературе немало противоречивых суждений о мотивах намерения Сертория отправиться на "острова блаженных". Если большинство ученых, следуя за Плутархом, делали акцент на отчаянном эскапистском стремлении Сертория найти убежище от ужасов гражданских войн⁷⁸, то Ф.Ф.Зелинский и О.Базинер, например, считали, что "вождь римской эмиграции" хотел основать там свою колонию, "новый Рим"⁷⁹, или "счастливое государство"⁸⁰, а Эдуард Фрэнкель, усмотревший в этом эпизоде проявление "вечного стремления человека" бежать от цивилизации, спрашивал читателей, кто из них не испытывал порой подобных побуждений⁸¹. Нужно отметить, однако, что здесь нам встречается отнюдь не заурядный 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", распространенные по крайней мере со времен Гомера и Гесиода, пожалуй, впервые в античной истории были трансформированы в столь прагматическое 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, на наш взгляд, будет неполным без учета и некоторых личностных качеств Сертория - в частности, его умения, как говорили солдаты-серторианцы, "спасаться и спасать других" (Plut., Sert., 15; App., B.C., I,113), а также его склонности к нестандартным, подчас даже романтическим решениям проблем⁸². Именно сочетание этих качеств римского полководца, оказавшегося в почти безвыходной ситуации, и привело его к чуть было не осуществившемуся намерению спасти себя и своих приверженцев в бегстве на "острова блаженных". Впрочем, мечты об этих островах волновали в то время уже не одного только Сертория: имеются достаточные основания говорить и об общем оживлении интереса римского общества I в. до н.э. к этим легендарным обиталищам блаженных⁸³.

Первоначально представления о "Елисейских полях" и "островах блаженных" в античной мифологической традиции **[77]** были тесно связаны с преданиями о местопребывании "героев", о расположенных на крайнем Западе берегах, куда переносились души умерших⁸⁴. Постепенно, по мере освоения греками Средиземноморья, идеальные острова как бы "отодвигались" до крайних пределов известного мира, причем 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 "парадоксографии" или "тауматургии", т.е. описания удивительных явлений, в котором, как показывает пример Феопомпа с его "материком блаженных" - Меропией⁸⁵, 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, локализованных далеко в Индийском океане (соответственно к востоку и к югу от Аравии)⁸⁶. Обе последние утопии известны нам в основном благодаря их переложению Диодором Сицилийским (V, 41-46; II, 55-60), жившим во времена Цезаря и Октавиана, но этот факт почти не привлекал внимания тех исследователей, которые считали Диодора компилятором и "жалким бумагомарателем"⁸⁷. Между тем, объективный анализ "Исторической Библиотеки" показывает, что ее автор, не будучи выдающимся философом, стремился тем не менее создать цельную энциклопедию универсальной истории, подчиненную единой концепции "мирового государства"⁸⁸. Более того, сама подборка материалов достаточно ясно свидетельствует о некоторых устойчивых "пристрастиях" автора, одним из которых было описание различных островов, наделенных идеальными чертами. Немаловажно отметить, что Диодор (V,19) тоже сообщает о расположенном к западу от Африки острове с плодородной землей и прекрасным климатом, который был известен еще карфагенянам (с учетом сообщений других античных источников можно предположить, что речь скорее всего шла либо о Мадейре, либо об одном из Канарских или - что менее вероятно - Азорских островов)⁸⁹. Именно Диодор, помимо уже названных утопий, приводит заимствованные у Дионисия **[78]**

Скитобрехиона утопические описания чудесных, изобильных островов Гесперии (где обитали амазонки - III,53,4-6) и Нисы (где был вскормлен Дионис - III,68,5), именно у него передаются сведения Гекатея и других авторов о плодородном острове гиперборейцев, расположенном напротив Кельтики (II,47), именно он, наконец, посвятил всю пятую книгу своего труда описанию реальных островов, многие из которых - например, Корсика, Сардиния, Британия, Липарские и Балеарские острова - тоже наделены такими идеальными чертами, как природное изобилие, прекрасный климат, свободная и справедливая жизнь островитян и т.д. При этом, 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 нами эпизода с Серторием. Начиная отсчет как раз с войны между сулланцами и марианцами, поэт, как бы выступая в собрании римлян, с горечью восклицает, что уже второе поколение (*altera aetas*) истребляется в гражданских распрях. Рим, выдержавший нашествия этрусков и Ганнибалы, германцев и Спартака, будет теперь погублен нынешним, заклятым кровью, нечестивым поколением (*inpra aetas*), при котором город будет захвачен вражескими всадниками, и варвар дерзко разбросает кости Квирина. Чтобы избежать этих бедствий, всем римлянам или хотя бы лучшим из них - тем, кого еще не оставило мужество (*virtus*) - нужно последовать примеру покинувших свой город фокейцев⁹⁰ и, поклявшись даже не думать о возвращении, отплыть на поиски новых, счастливых земель. Нас ждет, убеждает Гораций, Океан: найдем же блаженные берега, богатые острова, где нераспаханная земля сама дает урожаи, 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. К этим берегам не устремлялся корабль аргонавтов, там не ступала нога бесстыдной колхидянки Медеи, туда не направлялись ни сидоняне, ни многострадальные спутники Уллиса.

[79] Юпитер специально "удалил", "отдалил" (*secrevit*) эти острова для благочестивого рода (*piea genti*), 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 (*Epod., XVI, 1-66*).

Это одно из самых ранних и самых ярких произведений Горация закономерно вызывало у исследователей массу вопросов, среди которых нам необходимо хотя бы вкратце рассмотреть следующие: каковы его точная датировка и соотношение с написанной почти одновременно IV эклогой Вергилия, насколько серьезен и искренен был в этих стихах Гораций, какого эффекта он хотел добиться, выступая со своим утопическо-эскапистским призывом и, наконец, насколько этот призыв отвечал настроениям его современников? Весь этот комплекс вопросов, по нашему мнению, должен рассматриваться через призму не только литературоведческого, но и исторического анализа, учитывающего и особенности политической ситуации того времени, и некоторые обстоятельства жизни самого автора эпода.

Не затрагивая пока вопроса о соотношении XVI эпода с IV эклогой Вергилия (данная тема будет рассмотрена ниже), можно попытаться хотя бы предварительно определить время написания эпода по некоторым отраженным в нем историческим реалиям. Поскольку в первой же строке Гораций употребляет глагол *terere* в настоящем времени, говоря о том, что второе поколение истребляется гражданскими войнами, напрашивается вывод: данное произведение написано под непосредственным впечатлением от какой-то конкретной войны, сотрясавшей тогда Италию. Мы знаем, что уже в 39 г. до н.э. Гораций был представлен Вергилием и Варием Меценату (*Hor., Serm., I, 6, 52-62*) и, следовательно, страстные горадиевские эподы - первые произведения бедного и незнатного молодого человека - уже должны были тогда приобрести известность и произвести сильное впечатление на римских ценителей поэзии (в особенности - на тех, которые, как Меценат, придавали большое значение политической направленности стихов). Учитывая все это, можно предполагать, что XVI эпод был написан в конце 41 или начале 40 г. до н.э., во время войны между Октавианом и сторонниками Антония - Перузинской войны, затронувшей и Рим, и многие районы Италии. Данный вывод подтверждается еще одной деталью: если, говорит Гораций, фокейцы когда-то бежали от нашествия персов, то римлянам предстоит спастись теперь от конных варваров (*Epod., XVI, 11-12*); при этом седьмой эпод недвусмысленно дает понять, [80] что эти угрожающие Риму варвары - парфяне (VII, 10), Страх перед ними, вызванный сокрушительным разгромом армии Красса в 53 г. до н.э., снова всколыхнул римское общество после того, как парфянская конница в конце 41 г. до н.э. перешла Евфрат, когда с ее помощью в 40 г. до н.э. Квинт Лабий занял Сирию и почти всю Малую Азию (*App., B.C., V, 65; Plut., Ant., 28 sqq.; Dio Cass., 48, 39 etc.*). В 39 г. до н.э. победы полководца Вентидия Басса сделали парфянскую угрозу гораздо менее актуальной, и после этого вряд ли уже могло бы всерьез восприниматься пророчество о завоевании Рима парфянами.

Таким образом, наиболее вероятной датой написания эпода, видимо, следует считать начало 40 г. до н.э.⁹¹, один из самых тяжелых для Рима моментов эпохи гражданских войн. Именно в это время осознание крайне бедственного, даже губительного положения отечества могло прийти к молодому Горацию, испытывавшему как раз 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 Ветузии, проходил обучение в Афинах, когда вспыхнувшая гражданская война между последователями убитого Цезаря и оставшимися республиканцами привела его в армию Марка Брута, где 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 г. 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" (*paupertas audax*) с "подрезанными крыльями" (*decisis pinnis*), жалкие заработки в Риме после объявления амнистии, - таковы те новые обстоятельства, в которых он, по его собственному позднему признанию, впервые (41 г. до н.э.) начал писать стихи (*Epist., II, 2, 50-52*).

Уже одна эта биографическая деталь заставляет критически отнестись к внеисторическим рассуждениям Э.Фрэнкеля о том, что Гораций по своему складу был уравновешенным человеком, а не сентименталистом, и что в XVI эподу он просто пытался подражать Архилоху в угоду любителям страстной поэзии⁹². Можно с уверенностью полагать, что после пережитой катастрофы Горацию вовсе не нужно было искусственно "моделировать" то настроение отчаяния и изгнанничества, которым проникнуто его стихотворение. С не меньшей уверенностью [81] можно сказать также, что подобные настроения были близки в те годы многим современникам поэта. Если эсхатологические ожидания гибели Рима, как мы видели, тревожили умы римлян еще в 80-е годы, то на "смутные" годы, последовавшие за убийством Цезаря, приходится своеобразный пик панических настроений, вызванных кровавыми проскрипциями, конфискациями земель, бесконечными гражданскими раздорами, неблагоприятными знамениями и мрачными пророчествами⁹³. После битвы при Филиппах, например, у большинства, по словам Диона Кассия (48,3), страх был так велик, что они не были в состоянии что-либо придумать и готовились к тому, что все погибнет; при этом наблюдалось массовое переселение граждан из Италии (48,3; 13). Изгнаннические настроения итальянцев, выселенных ветеранами со своих земель, нашли отражение, например, в эклогах Вергилия - поэта, который 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 (*totò divisos orbe*) британцев на западе (*Buc., I, 64-66*)⁹⁴. 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 раздоре⁹⁵.

Итак, у нас нет оснований сомневаться, что призыв к отчаянному бегству из гибнущего Рима вполне соответствовал настроению Горация и многих его современников. Тем более надуманным представляется высказывавшееся в литературе предположение, что поэт своим эподом хотел будто бы "дискредитировать" беглецов как трусов и дезертиров⁹⁶. Напротив, 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 *virtus*⁹⁷. 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.

[82] 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, как мы скоро убедимся при анализе IV эклоги Вергилия, 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" (*rae genti*) 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. Элемент эсхатологии, присутствующий в этой мысли, позволяет считать данную утопию скорее "пространственно-временной", чем просто "пространственной". И все же, соединяя мой осколок на смене родов (поколений) с легендами об "островах блаженных", Гораций не освободился до конца от прежних мифологических шаблонов: это видно, например, по характеру употребления понятий "*gens*", "*aetas*" и "*saeculum*" (в значениях "род" и "поколение") рядом с совершенно новым, нигде прежде не встречающимся, словосочетанием "золотое время" (*tempus augeum*), вплотную приблизившим его к понятию "золотой век". Надо признать, что весь пафос XVI эпода, весь ход мыслей Горация не располагали к оптимистическому выводу о том, что "золотое время" может теперь вдруг возвратиться для всех тех, кто живет в современном, "запятнанном грехом" Риме. Тем не менее появление подобных смелых 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, несомненно, стала IV эклога Вергилия. Именно поэтому, а также из-за тесной связи эклоги с XVI эподом Горация мы обратимся теперь непосредственно к ее рассмотрению, чтобы затем на основе этого **[83]** других примеров составить общее представление о процессах выработки новой идеи наступающего "золотого века".

Во вступительных стихах (1-3) Вергилий дает понять читателю, что здесь ему встретится не простое подражание Феокриту, но нечто более важное. Далее следует пророчество, часть которого нельзя не привести в оригинале:

*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna;
iam nova progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina, tuus iam regnat Apollo (4-10).*

Буквальный смысл этих строк, как нам представляется, можно передать следующим образом: вот уже по Кумскому предсказанию пришло последнее поколение, сызнова нарождается великий ряд поколений, возвращается уже и дева (т.е. 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 новорожденному⁹⁸, 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 (*parvus puer*) будет возвращаться к первоначальному благоденствию: наступит этот прекрасный век (*aevum*) в консульство Поллиона, когда начнут свой ход великие месяцы (*magni menses*), когда козы сами понесут домой молоко, когда исчезнут львы, змеи и ядовитые растения, на месте которых расцветут ассирийские аомы (11-25). После того как мальчик станет юношей, научится читать о деяниях своего примирившего весь мир отца и сможет познать *virtus*, на земле увеличится изобилие, из дубов потечет мед, но еще сохранятся следы прежнего греха (*priscae vestigia fraudis*): мореплавание, градостроительство, землепашество, войны (26-36). 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 *sronte sua*, по их собственному желанию (37-45). Далее Парки говорят своим веретенам: "Мчитесь, такие века (*talia saecula*)". Когда же наступит время (*tempus*), потомок богов, великий отпрыск Юпитера, получит высшие почести, наблюдая, как весь мир будет радоваться грядущему веку (*venture saeclo*). Заканчивает поэт пожеланиями: к себе **[84]** - 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 (46-63).

Среди множества вопросов, возникающих при чтении этого загадочного произведения, мы выделим лишь имеющие непосредственное отношение к нашей теме: о датировке IV эклоги и ее соотношении с XVI эподом Горация, о содержании утопической концепции Вергилия и ее связи с политической обстановкой того времени, о религиозно-мифологических источниках и основных особенностях концепции грядущего "Сатурнова царства".

Даже самое поверхностное знакомство с XVI эподом и IV эклогией создает впечатление о том, 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 "добровольное" плодородие земли, и отсутствие хищных зверей и змей. Не удивительно, что в историографии давно уже оживленно дискутируется "вопрос о приоритете", обычно формулируемый таким образом: кто из двух поэтов писал раньше и кто из них был подражателем? В числе сторонников каждой из двух точек зрения мы находим крупнейших ученых: за приоритет Горация, например, выступали Р.Кукуля, Ж.Каркопино, Г.Дрекслер,

К.Бюхнер, за приоритет Вергилия - Ф.Камперс, Б.Снелль, Р.Сайм, Г.Вильямс⁹⁹. К сожалению, приводимые в дискуссии аргументы часто несли в себе оттенки субъективизма. Так, один исследователь, пытаясь с помощью "простейшего психологического наблюдения" решить вопрос, "кто из них мог пародировать другого", приходит к заключению, что "сначала Вергилий принес романтически-поэтически-евангелическую весть о младенце-спасителе, а уже затем в высшей степени скептически реагировал Гораций"¹⁰⁰. Другой ученый, используя сходный метод "психологических" оценок, легко приходит к совершенно противоположному выводу: "С изяществом и обаянием Вергилий представил уверенную, оптимистическую альтернативу взгляду Горация"¹⁰¹. На наш взгляд, прояснению этого вопроса может способствовать дальнейшее изучение конкретной исторической ситуации, в которой создавались данные произведения.

Предварительно датировав XVI эпод временем Перузинской войны (точнее - началом 40 г. до н.э.), мы теперь обнаруживаем, [85] 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, происшедшего обычно в первый день нового года¹⁰². 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-го января 40 г. до н.э.¹⁰³ В то время он находился в Венеции, и фактически его консульство осуществилось только после окончания войны и заключения осенью (вероятно, в октябре) 40 г. до н.э. мира в Брундизии. Мог ли Вергилий в самый разгар гражданской войны, приведшей уже в феврале 40 г. до н.э. к капитуляции Перузии и победе Октавиана, опрометчиво связывать оптимистическое пророчество о наступлении счастливых времен с весьма проблематичным консульством одного из сторонников Антония (последний, кстати, был занят увеселениями в гостях у Клеопатры и не оказал помощи своим сторонникам в Италии)? Ответ на этот вопрос до конца прояснится, если будут учтены некоторые особенности общественного положения таких поэтов, как Вергилий.

Дело в том, что 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. Достаточно вспомнить кружок Сципионов, объединивший вокруг этих крупнейших политических деятелей не только философов и историков, но и литераторов, - например, Энния и Теренция, Пакувия и Луцилия. В неспокойной обстановке I в. 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. Повышенный "спрос" сопровождался активным "предложением": помимо знаменитого сподвижника Октавиана - Мецената (покровительствовавшего не только Вергилию, Горацию, Проперцию, но и таким мало известным для нас поэтам, как Варий Руф, Валгий Руф и Домиций Марс), на роль "меценатов" претендовали, например, Корвин Мессала и упоминавшийся Азиний Поллион.

Ко времени написания эклоги Вергилий каким-то образом умел снискать благосклонность сразу двух видных политических деятелей - и Поллиона, и Мецената, считавшихся [86] тонкими ценителями произведений литературы и искусства. Азиний Поллион, по свидетельству Светония, спас Вергилия от разорения во время раздела земель после Филиппа, а Меценат (вероятно, с помощью Октавиана)¹⁰⁴ защитил молодого поэта от насилий какого-то ветерана, чуть не убившего его из-за участка земли (Vita Verg., 19-20). 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 (te duce - v.13) 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" (App., V.C., V,49). 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 и других внешних врагов, а также принести государству "благоденствие и сплочение" (Plut., Ant., 31), 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 мы примем уже предлагавшиеся многими авторами датировки XVI эпода временем Перузинской войны, а IV эклоги - временем после Брундизийского мира¹⁰⁵, это заставит нас 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. Хотя Вергилий, похоже, был уже знаком в 40 г. до н.э. с содержанием эпода и хотя его описание благ "Сатурнова царства" во многом напоминает горацевское восхваление [87] "островов блаженных", соотношение этих двух произведений правильнее будет оценивать, делая акцент не на "подражании", а на полемике двух поэтов. Сходства в их произведениях касаются лишь некоторых, ставших почти шаблонными, элементов описания блаженной жизни, а это значит, как справедливо заметил еще В.Тарн, что оба поэта могли независимо друг от друга черпать из общего источника или даже выражать то, что стало общераспространенным мнением¹⁰⁶. Гораздо серьезнее не сходства, а различия концепций 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 представлениях 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 которых занято поиском реальных, "земных" прототипов, второе видит в младенце некий аллегорический образ, а третье отождествляет его с каким-либо из божеств¹⁰⁷.

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 г. до н.э.) сам говорил Асконию Педиану, что эклога написана в его честь (Serv. ad Verg. Buc., IV,11; ср.: Macr., Sat., III,7,1 etc.). Обе версии, казалось бы, косвенно подтверждаемые посвящением эклоги Азинию Поллиону, получили поддержку и среди ученых¹⁰⁸. Многие исследователи, однако, не удовлетворились таким простым объяснением, так как второстепенная фигура Поллиона плохо согласуется с характеристикой отца мальчика как прославившегося своими деяниями

"примирителя" всего мира, возводящего свой род к самому Юпитеру. С учетом конкретных [88] обстоятельств 40 г. 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 г. до н.э. брака со Скрибонией (в действительности в 39 г. до н.э. ребенок оказался девочкой; при этом весьма символично, что брак был расторгнут в день ее рождения)¹⁰⁹. Другие предположения связывали "младенца" с племянником Октавиана (сыном Октавии) Марцеллом, родившимся в 42 г. до н.э.¹¹⁰, а также - что основано на недоразумении - с сыном этого Марцелла и Юлии, ожидавшимся в 24 г. до н.э.¹¹¹ 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" (VI,791-793)¹¹². 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 Октавии¹¹³, вторая указывает на то, что, видимо, в том же 40 г. до н.э. Клеопатра родила от Антония двух близнецов - Александра Гелиоса и Клеопатру Селену¹¹⁴.

Учитывая, что "маленькому мальчику" предстояло, согласно пророчеству Вергилия, править всем миром и жить жизнью богов (причем само его рождение повлекло бы за собой грандиозные фантастические перемены), нельзя не признать вероятным, что здесь мы имеем дело не с конкретным младенцем, а с каким-то аллегорическим образом - например, с олицетворением "золотого века"¹¹⁵, "нового, более счастливого поколения" римлян¹¹⁶ или Брундизийского мира, который должен был принести спокойствие и процветание Италии¹¹⁷. Не лишними оснований выглядят и предположения о том, что здесь имеется в виду некий божественный податель благ¹¹⁸ или же конкретное божество - например, инкарнация Аполлона¹¹⁹, новый Дионис-Загрей¹²⁰, сын Либера и Либеры¹²¹, персонификация времени Эон¹²², египетский Гор-па-херд (Гарпократ, солнечный ребенок Исиды и Осириса)¹²³, иудейский Мессия-Спаситель¹²⁴ и т.д. Наконец, 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 40 лет до его появления на свет¹²⁵, [89] и это мнение получило впоследствии поддержку в клирической историографии, увидевшей в эклоге "восторженное приветствие дряхлого язычества к занимавшейся заре христианства"¹²⁶.

Таким образом, перечень даже наиболее распространенных версий насчитывает почти два десятка взаимоисключающих и весьма гипотетических решений, так что Р.Сайм был не далек от истины, когда еще полвека назад при оценке историографической ситуации с сарказмом говорил о "веренице мессианских кандидатов с подложными мандатами или вовсе без них"¹²⁷. На наш взгляд, в этой ситуации современного исследователя должно настораживать уже само обилие возможных, но резко различающихся между собой трактовок, для каждой из которых отыскиваются правдоподобные обоснования в разных стихах эклоги. Если прежде исследователи подходили к пророчеству Вергилия как к некоему несложному кроссворду, в котором нужно было "отгадать" одно-единственное зашифрованное имя, то теперь, видимо, настало уже время воздержаться от соблазна пополнить список "младенцев" новыми кандидатурами, настало время подвергнуть сомнению и правомерность самого этого подхода, предполагающего, что разгадка слегка завуалирована, но "разумному достаточно".

Насколько оправдан прямолинейный путь "отгадывания" при интерпретации таких сложных, насыщенных литературными рецепциями и аллегориями произведений, как "Буколики" Вергилия? Критиками давно уже замечено, что в V эклоге, например, плач о безвременно погибшем и обожествленном после смерти пастухе Дафнисе мог содержать в себе идеи, навеянные апофеозом Юлия Цезаря¹²⁸, однако вместе с тем эта эклога не дает никаких оснований для отождествления молодого пастуха (имя которого, кстати, заимствовано из Феокрита) с пятидесятишестилетним римским диктатором¹²⁹. Точно также нельзя прямо отождествлять с самим поэтом ни одного из двух пастухов (Мелибея или Титира) в I эклоге Вергилия: как справедливо заметил Г.К.Забулис, "на самом деле оба эти образа не в отдельности, а в синтезе отражали настроение Вергилия в это время"¹³⁰. Итак, и в I, и в V эклогах были "зашифрованы" не строго определенные реальные прототипы, а скорее лишь наиболее близкие и понятные современникам общие идеи, собирательные образы, которые приближали жанр "пастушеской песни" к животрепещущим проблемам римской действительности. В еще большей степени, на наш взгляд, этот характерный для раннего Вергилия прием должен был быть использован в IV эклоге, написанной [90] в нетрадиционной и для буколик, и для всей античной литературы форме пророчества о грядущей мировой счастливой эпохе.

Дело в том, 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 прямо противоположным предсказанному. Наиболее распространенный прием против этого - нарочитая неясность и двусмысленность предсказаний, в которых каждая из заинтересованных сторон может находить 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 (I,53), дельфийский оракул предсказал лидийскому царю Крезу, что, начав войну с персами, он сокрушит великое царство, однако после начала военных действий и полного своего 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 - хотя бы потому, что еще не родившийся ребенок, по замечанию Г. Вильямса, мог оказаться и девочкой, и идиотом, или же совсем не родиться¹³¹. Этот риск многократно увеличивался бы и тем, что в 40 г. до н.э. Вергилий, конечно, еще никак не мог предвидеть исхода гражданских войн, а опыт политической истории предыдущих лет заставлял быть готовым к самым неожиданным поворотам в судьбе не только самого поэта, но и его покровителей.

Напомним, что через этих покровителей Вергилий был уже связан с вождями обеих враждовавших прежде группировок и в условиях заключенного между ними мирного соглашения наверняка должен был постараться дипломатично обойти вопрос, чей именно младенец станет символом наступающей во всем мире счастливой эпохи. При этом, однако, каждой из заинтересованных сторон поэт любезно предоставил возможность отнести пророчество на свой счет¹³². Не удивительно, что все многочисленные версии, которые были перечислены выше, появились уже как следствие этой нарочитой неясности эклоги, и поэтому их следует относить скорее не к истории [91] создания, а к истории толкования данного произведения. Синтезировав неповторимый "сгусток" сходных по сути, но различных по частным интерпретациям утопических ожиданий, Вергилий благоразумно не стал связывать свое пророчество ни с одним конкретным прототипом, и поэтому проблема "идентификации" младенца во многом утрачивает для нас свое значение¹³³. Гораздо более интересной и нуждающейся в дополнительном изучении проблемой нам представляется проблема новизны всей концепции IV эклоги, а также проблема ее идейных истоков и связи с содержанием утопических мечтаний того времени. Коснувшись в заключение этих тем, мы одновременно получим возможность хотя бы приблизительно учесть степень распространения в римском обществе тех религиозно-мифологических идей, которые способствовали выработке оптимистической концепции грядущего "Сатурнова царства".

Идея возрождения. Прежде всего следует отметить, что общая концепция эклоги далеко не так проста, как это иногда представляется: в ней,

например, еще нет самого 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 оптимистическое пророчество Вергилия обращено к современникам: если Гораций говорил о втором поколении (*altera aetas*), истребляющемся в гражданских войнах, то у Вергилия фигурирует уже последнее поколение (*ultima aetas*), вслед за которым нарождаются новые, более счастливые *saecula*. 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 новый¹³⁴. Но в случае последовательного принятия подобной схемы пророчество несло бы в себе предсказание гибели всех ныне живущих "железных" [92] людей, т.е. 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 трактовалась неоднозначно, как указание либо на оракулы кумской Сивиллы, либо на стихи Гесиода, отец которого происходил из города Кимы в Эолиде (*Prob. ad Verg. Buc.*, IV,4). Если вторую версию, как явно искусственную, можно не брать во внимание¹³⁵, то первая из них заслуживает подробного изучения. В одних комментариях к эклоге отмечается, что кумская Сивилла предсказала появление нового поколения "после четырех веков" (*Ibid.* - "post quattuor saecula"), в других - что эта Сивилла разделила десять веков по металлам, определив, какое божество будет править в каждом веке, и установив, что в десятом из них 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 некоторые - например маги - говорили о наступлении в будущем царства Аполлона (*Serv. ad Verg. Buc.*, IV,4; 10). 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 нами книг, собранных на Востоке после пожара Капитолийского храма. Описания блаженной эпохи в древнейшей, III книге "Сивиллиных оракулов" содержат сходные с IV эклогой мотивы плодородия земли, отсутствия войн, мира среди живых существ (III,743-759; 787-791), однако они не оставляют впечатления источника, непосредственно определившего концепцию [93] Вергилия¹³⁶. В более поздних книгах, относящихся уже к первым векам нашей эры и соединяющих в себе библейские, гесиодовские и позднеэллинистические сюжеты, повествуется о десяти родах (образующих два века-зона до и после потопа), о последующем испламенении мира и восстановлении жизни на земле для блаженных¹³⁷. Ознакомление с этими оракулами подтверждает предположение, что Вергилий мог использовать довольно близкое к ним по содержанию пророчество, которое, очевидно, до нас не дошло. Ссылка на кумскую Сивиллу, продавшую свои боговдохновенные книги Тарквинию Древнему и заложившую таким образом основу официальной коллекции этих книг в Риме, видимо, побудила Вергилия для придания в глазах римлян большего авторитета пророчеству, которое в действительности, 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 Исаии¹³⁸. Столь поразительные совпадения дополняются сообщением Иосифа Флавия о том, что покровитель Вергилия Азиний Поллион поддерживал тесные дружеские отношения с Иродом Великим, которого именно в 40 г. до н.э. римский сенат назначил царем Иудеи, а сыновья которого - Александр и Аристокл - жили позднее в доме Поллиона (*Jos. Fl., Ant.*, XV,342). Некоторые авторы указывают, наконец, и на то, что "кампанское побережье, где проживал Вергилий, имело многочисленное сирийское и палестинское население"¹³⁹. Учитывая все это, видимо, вряд ли следует отрицать возможность непосредственного влияния иудейских мессианских пророчеств на Вергилия, однако это влияние, судя по всему, было отнюдь не единственным и вовсе не определяющим: пассивная роль "младенца" в IV эклоге, например, никак не соответствует роли иудейского Мессии-Спасителя, а характер упоминаний об Аполлоне, Диане, Сатурне и Юпитере совершенно не согласуется с иудейским монотеизмом.

Пожалуй, не меньшие основания имеются, чтобы говорить здесь об этрусском влиянии, и прежде всего о влиянии восходящих к этрускам "секулярных" представлений, которые, как уже отмечалось, во многом определили особенности римского восприятия времени. Следы этого влияния можно обнаружить, даже если не принимать во внимание предположения о [94] том, что в жилах Вергилия (происходившего из окрестностей Мантуи) текла этрусская кровь¹⁴⁰ и что поэт, говоря о перекрашивающейся шерсти баранов, имел в виду именно этрусскую приметку наступления счастливых времен¹⁴¹. Более важным нам представляется сообщение Сервия о том, что в 44 г. 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 (*Serv. ad Verg. Buc.*, IX,46). Это событие оказало огромное влияние на умонастроения римлян: если обычно они оценивали подобные знамения (кометы) как зловещий знак¹⁴², то теперь сиявшая семь ночей подряд яркая "хвостатая звезда" была в народе признана душой вознесенного на небеса Цезаря, получила название "Звезда Юлия" (*Sidus Julium*) и стала считаться знаменем наступления лучших времен: тот же Вергилий, например, писал, что под покровительством звезды Цезаря (*Caesaris astrum*) нивы и виноградники возрадуются плодам (*Buc.*, IV,47-50; ср.: *Suet.*, *Div. Jul.*, 88; *Plin.*, N.H., II,94). Не касаясь пока политического аспекта этих событий, мы можем сделать вывод, что появление "Звезды Юлия" и весть о наступлении десятого (последнего по этруским воззрениям) секулюма вызвали среди римлян не ожидания гибели (как это было, например, после сходного предсказания о смене секулюмов в 88 г. до н.э.), а надежды на возрождение Рима¹⁴³.

Вероятно, этому способствовали и некоторые философско-астрологические вычисления. Известно, например, что некий Веттий говорил Варрону: "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" (*Cens.*, *De die nat.*, 17). Это предсказание (которое, кстати, можно считать осуществившимся к 476 г. н.э.) должно было помочь многим римлянам преодолеть настроения отчаяния и ожидания скорой гибели государства, распространившиеся в I в. до 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 даже попросивший своего друга - астролога Таруция составить гороскоп Рима (*Cic.*, *De div.*, III,98; *Plut.*, *Rom.*, 12).

Варрон, по свидетельству Августина, воспользовавшись сочинениями каких-то предсказателей, писал о возрождении человечества (palingenesia), которое происходит через каждые 440 лет (т.е., видимо, через четыре секулума по 110 лет каждый - August., [95] De civ. Dei, ХХП.28)¹⁴⁴. В литературе распространено мнение, что эта концепция была высказана Варроном в 43 г. до н.э. под непосредственным впечатлением от "Звезды Юлия" и от предсказания Волкация, воспринятого как весть об окончании прежнего "великого года" и начале нового. При этом отмечается связь данной концепции и со стоической теорией циклического развития (apokatastasis)¹⁴⁵, и с активно разрабатывавшейся в это же время неопифагорейцем Нигидием Фигулом теорией о том, что возрождение и переустройство мира (metakosmesis) вовсе не будут сопровождаться по окончании "великого года" катастрофой и мировым пожаром¹⁴⁶.

Помимо иудейских, этрусских, стоических и неопифагорейских взглядов различные авторы указывают и иные возможные истоки распространения в данный период идеи о "конце времен" и скором возрождении мира. Одни ученые, например, обращают внимание на близость этой идеи к персидским милленаристским учениям¹⁴⁷, к учению о веке-Зоне в зерванизме¹⁴⁸, другие в большей степени склонны видеть здесь влияние египетских сказаний об Исиде, Осирисе и Горе¹⁴⁹, третьи предпочитают говорить об общеиндоевропейских представлениях о райской жизни¹⁵⁰, имеются и попытки найти объяснение с помощью ссылок на предшествующую античную литературную традицию¹⁵¹. 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 Сивиллин оракул - это типичная вергилиевская смесь из всех или большинства из этих элементов, и инспирирована она не Западом, не Востоком, а эллинизмом"¹⁵².

Названные данные приводят нас сразу к нескольким важным выводам. Первый из этих выводов 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 мессианские 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 уже отмеченных нами логических противоречий и неувязок. IV эклога - это как бы небольшая "надводная" часть огромного айсберга этих зачастую плохо известных нам идей и учений, [96] которые волновали души и занимали умы современников Вергилия и которые были в разной степени использованы поэтом для того, чтобы передать общее настроение отчаянной надежды, пробудившееся после многих лет безнадежного отчаяния. В связи с этим можно сделать и еще один вывод: именно в специфических 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 развитие религиозно-философский синкретизм, увлечение восточным милленаризмом и апокалиптикой, - 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, т.е. предварительного уничтожения "железного" рода и сотворения рода "золотого".

Утопические стремления римлян в грозную эпоху гражданских войн с наибольшей силой проявились, таким образом, в идеализации мирной и "естественной" жизни на мифических "островах блаженных" или при "Сатурновом царстве". Именно эти стремления приблизить идеальные условия жизни к современности, стремления "перешагнуть" из греховного и гибнущего реального мира в счастливый и чистый мир Утопии в наибольшей степени способствовали актуализации мифов, приспособлению их к выражению назревших утопических чаяний. Вместе с тем нельзя не отметить, что средства, использовавшиеся в процессе этой актуализации, часто заимствовались не столько из арсеналов традиционной римской религии и мифологии, сколько из наводнивших в то время Рим синкретических восточно-эллинистических религиозных [97] идей и учений. При этом создается впечатление, что степень "романизованности" новых утопических концепций, степень подчиненности их образу "идеального Рима" оказалась довольно низкой. Данный вывод, впрочем, вряд ли может иметь самостоятельное значение без учета иных - литературных и политических - интерпретаций этой темы, к рассмотрению которых мы и перейдем в следующих разделах главы:

2. Бегство в Аркадию

Литературная жизнь в Риме, несмотря на глубочайший социально-политический кризис конца II - I в. до н.э., именно в это время вошла в стадию весьма плодотворного развития и принесла наиболее оригинальные результаты. В римском обществе формируется слой собственной творческой интеллигенции, которая, восприняв многие достижения классической греческой и эллинистической культур, с успехом предпринимала теперь попытки не только приспособить эти достижения к запросам и вкусам римлян, но и придать им новое звучание, внести свой собственный вклад, дать отклик на самые злободневные проблемы современности. При этом помимо "профессиональных" римских литераторов появляется довольно много "любителей" из числа государственных деятелей, считавших для себя престижным и нужным приобщиться к литературному творчеству - как через покровительство другим, так и через собственные произведения, написанные в самых различных жанрах. Благодаря таким переменам римская литература, в гораздо большей степени, чем прежде, становится "барометром" общественных настроений римлян, отражающим, в частности, важнейшие тенденции эволюции социально-утопических идей.

Если попытаться выделить из дошедших до нас литературных произведений этой эпохи некий общий, наиболее распространенный образ идеальной счастливой жизни, мы получим идиллическую картину мира и спокойствия, "естественной" простоты и разумного достатка, чистоты нравов и любви. Ностальгическая тоска по такой счастливой "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, испытывавшем сильные эллинистические влияния: приблизительно с первой четверти I в. [98] до н.э. в Риме получает распространение стиль экзотического природного ландшафта, пейзажной идиллии, отражающий эскапистские тенденции той эпохи¹. Локализация этого идиллического (вымышленного или идеализированного) мира имела в литературе несколько вариантов: одни авторы отделяли его географически, другие помещали в прошедшие эпохи, третьи вообще не связывали идеал с реальным временем и пространством, придавая ему черты некоей абстрактно-утопической страны, называемой, например, Аркадией, но не имеющей почти ничего общего с действительной Аркадией - гористой местностью в центре Пелопоннесского полуострова².

Идеализация жизни варварских народов. Если говорить о географических утопиях, то уже рассмотренные нами мечты о мифических

"островах блаженных" были ярким, но далеко не единственным примером: в литературе II-I вв. до н.э. получает все большее распространение и другое, не менее важное направление, которое принято называть "идеализацией варваров". Данное направление уже имело к тому времени довольно богатую традицию: еще у Гомера встречались описания счастливых окраинных народов (гиппомолгов, лотофагов, эфиопов и др.), а ко временам Эфора (IV в. до н.э., период кризиса полиса) такие описания приобрели ярко выраженный критическо-утопический характер, направленный на обличение пороков "цивилизованного" общества³. Эллинистическая эпоха с ее великими географическими открытиями предоставила античным писателям богатейший этнографический материал о "примитивно-коммунистическом" укладе жизни, который в условиях кризиса нередко мог представлять образец социальной справедливости. Следует отметить, однако, что для римлян, воспитанных в духе патриотизма и преклонения перед "идеальным Римом", даже в условиях кризиса и крушения полисных 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 данной эпохи (Посидоний, Диодор, Страбон и др.).

Стоик Посидоний из сирийского города Апамеи (ок. 135-51 гг. до н. э.), лично посетивший Родос, Галлию и Испанию, многие острова Западного Средиземноморья и северный берег Африки, 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. И хотя среди части исследователей распространено мнение о чисто "академическом" [99] характере этого интереса⁴, более внимательный анализ показывает, что элементы идеализации варваров (например, в описаниях кельтских друидов, иудеев и мизийцев - ар. Strabo, IV,4,4; XVI.2,37; VII.3,3; X,3,7 sqq.) были тесно связаны с общей теорией развития человечества, согласно которой наиболее справедливый уклад жизни существовал на ранней стадии развития человечества (ср.: Sen., Ep., 90)⁵. Особый интерес для нас представляет то, что следы подобного же подхода могут быть обнаружены 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 современникам⁶. Однако, по справедливому замечанию Дж.Коллинза, автору "Записок", "учитывая ограниченное распространение книг в древнем мире, вряд ли можно было рассчитывать на сколько-нибудь серьезный немедленный политический эффект"⁷. 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 (ad effeminandos animos): они, а также гельветы, превосходят других галлов мужеством (virtute praecedunt), постоянно сражаясь с германцами (VI,24; I,1). Что же касается самих германцев, то среди них самые воинственные - свебы, у которых вообще нет земельной собственности (IV, 1). 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 них (VI, 22).

[100] Как видим, ценнейшее в глазах римлянина духовное качество - 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, соединяющие в себе различные черты "примитивизма"⁸, свидетельствуют о том, что он приблизился здесь к греческой утопической традиции идеализации варваров - например, к тому же Эфору, видевшему причину непобедимости скифов в том, что они не знают алчности и владеют всем сообща (ар. Strabo, VII,3,9). Это удивительное совпадение мнений греческого и римского авторов, писавших в кризисные эпохи IV и I вв. до н.э., лишь подтверждает универсальность некоторых законов утопического творчества, действовавших и в Греции, и в Риме. Кроме того, оно заставляет нас подвергнуть сомнению абсолютную достоверность суждений о том, что Цезарь "был достаточно реальным деятелем и не поддавался гипнозу неподвижных идей и несбыточных утопий"⁹. Что могло быть в его время утопичнее и несбыточнее, чем мечты о возвращении к первоначальной простоте, равенству, сплоченности и к строгости нравов?

Еще одно ясное подтверждение того, что такие мечты и восхваления жизни варваров были отнюдь не чужды римлянам, дает нам Гораций, в 30-е гг. 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 распущенности, хотя римские купцы и моряки проникают уже до самых крайних южных и северных земель. Мы ненавидим доблесть (virtus), 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 (inprobae divitiae), следует либо при поддержке толпы снести их на Капитолий (т.е. сдать 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 [101] и в других произведениях римской литературы конца республики - начала Империи (например, в Первом письме к Цезарю-старцу, приписываемом Гаю Саллюстию Криспу)¹⁰. В таких случаях мы обычно еще не встречаем прямых ссылок на то, что сохраняющаяся и по настоящее время счастливая и целомудренная жизнь варваров как бы повторяет собой те самые условия жизни, которые были при "Сатурновом царстве". Очевидно, одним из препятствий для такого отождествления было то, что "Сатурново царство" помещалось 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.

Синтез "примитивизма" и "прогрессизма". Скептическое отношение к мифам о "райской" жизни первобытных людей было вполне закономерным явлением в условиях упадка традиционной религии, распространения рационализма, углубления знаний об истории и о реальных "прелестях" быта примитивных народов. Традиционные воззрения в этих условиях либо демонстративно отвергались (Полибий,

Лукреций, Цицерон, Саллюстий, Диодор и др.)¹¹, либо подвергались существенной переработке на основе тех или иных философско-этических концепций. В обоих случаях, однако, объективным конечным результатом была подготовка новых, "расширенных" трактовок мифа.

Наиболее интересный пример такой переработки, выполненной как бы "изнутри", без отбрасывания самой "оболочки" мифа, дает нам концепция уже упоминавшегося Посидония. Содержание его взглядов передано другим сторонником стоического учения - Сенекой Младшим, писавшим более ста лет спустя после Посидония. В 90-м письме к Луцилию Сенека сообщает, что, согласно взглядам Посидония, в том веке, который называют золотым, царская власть была у мудрецов (*illo [102] ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum*). Они заботились о достатке и безопасности своих подданных, предотвращали раздоры, учили добру и никогда не злоупотребляли властью, так как править тогда означало исполнять обязанность, а не властвовать (*officium erat imperare, non regnum*). Когда же распространились пороки и царская власть превратилась в тиранию, возникла необходимость в законах, которые вначале стали предлагать те же самые мудрецы (называются наиболее известный из "семи мудрецов" Солон, а также Ликург, Залевк и Харонд). Далее Сенека прерывает пересказ и вступает в полемику с Посидонием, утверждавшим, что именно философия научила людей, рассеянных по пещерам, дуплам и ямам, строить жилища, обрабатывать металлы, изготавливать из глины сосуды, выращивать хлеб и т.д. Этот "прогрессистский оппортунизм" Посидония подвергается разгромной критике с позиций последовательного стоического примитивизма: все нововведения порочной цивилизации были изобретены не мудростью, а догадливостью (*sagacitas*), истинная же мудрость заключается в довольстве малым, т.е. тем, что предоставила людям сама природа (*Sen., Ep., 90, 5-46*).

Даже этот краткий пересказ посидониевской версии позволяет нам заметить, насколько серьезно она отличалась от традиционных представлений. Десакрализация мифа проявилась уже в том, что здесь, насколько мы можем судить, не встречалось упоминаний ни о Кроносе, ни о Сатурне, ни об особом "золотом роде" людей, ни о фантастическом плодородии земли, ни о реках вина и нектара. Пожалуй, единственное "счастье" этого периода заключалось в том, что тогда царило общественное согласие под эгидой благонамеренных мудрецов. Кстати, сам по себе образ мудрецов как правителей идеального государства или изобретателей искусств и ремесел был далеко не нов: в той или иной степени он близок, например, к концепциям пифагорейцев, Гераклита и Демокрита, софистов, но особенно к проекту "республики философов" Платона¹². Новым было то, что царствование этих правителей переносилось теперь на "райскую" эпоху, что означало явную модернизацию мифологической традиции, проецирование современного политического идеала на эпоху, еще не знавшую политических институтов. Создается даже впечатление, что эта эпоха была в представлении Посидония не первой, а уже второй стадией развития человечества, последовавшей за начальной "звероподобной" жизнью в дуплах и в пещерах. В этом смысле Посидония можно считать продолжателем взглядов таких греческих авторов, как Дикеарх (*ар. Porph., De abst., [103] IV,2; Varro, Rust., II,1,3*) и Арат (*Phaen., 96 sqq.*), не отделявших "жизнь при Кроносе" какими-то непроходимыми барьерами от тех эпох, когда люди уже стали заниматься земледелием и скотоводством¹³. И все же концепция Посидония оказывалась по своему содержанию ближе не к греческой, а к "римско-италийской" версии мифа, в которой царство Сатурна, принесшего некоторые начала цивилизации, следовало за первой эпохой дикости и разобщенности (*ср.: Verg., Aen., VIII,314-325etc.*).

Итак, формально не порывая с мифологической традицией, Посидоний настолько радикально перестроил миф "изнутри", что едва ли не единственным признаком, объединяющим старое и новое толкование, осталось лишь название счастливой эпохи, содержание благ которой подверглось одновременно и "политизации", и "этизации", и даже "технологизации". Не случайно многие ученые считают, что стоика Посидония и эпикурейца Лукреция можно провозгласить борцами-"чемпионами" за идею прогресса¹⁴. Но если Посидоний переделывал миф "изнутри", то его младший современник Лукреций (ок. 96-55 гг. до н.э.) открыто критиковал мифологические сказания о чудесах, царивших на земле в древние времена, и без каких-либо фантастических прикрас давал описание звероподобной жизни первых людей (*De reg. nat., V, 911 sqq.*). Означает ли это, что Лукреций и сторонники его эпикурейских взглядов были последовательными антипримитивистами?

В советской литературе вплоть до последнего времени почти всегда давался утвердительный ответ на этот вопрос. Так, согласно формулировке И.Д.Рожанского, давая "картину эволюции человечества" и "отвергая легенду о золотом веке", Лукреций "не прибегает к "плюралистическим" объяснениям, а прямо и недвусмысленно высказывает мнения, которые он считает правильными"¹⁵. В действительности же, как мы увидим, позиция Лукреция отнюдь не столь однозначна: не случайно многие специалисты уже давно склонялись к выводу, что Лукрецию совсем не чужды реминисценции или даже модификации теории "золотого века"¹⁶, что на самом деле поэт писал вовсе не о прогрессе, а об упадке и приближающейся гибели человеческого общества¹⁷, а его идеалом была "естественная" жизнь на лоне природы¹⁸. В подтверждение того, что подобные выводы отнюдь не лишены оснований, можно привести ссылки на самые различные места поэмы.

В пору своей молодости, по Лукрецию, Земля, заслуженно носящая имя матери, сама родила¹⁹ и заботливо взлелеяла все живущие на ней существа: она добровольно, *sponde sua*²⁰ и щедро давала своим детям пищу, одежду заменяло тогда тепло, [104] и юность мира не знала еще ни жары, ни ветров, ни мороза (*V,780-820*). Нетрудно заметить, что эти условия жизни схожи с теми, которыми поэт характеризует блаженство в обиталище бессмертных богов (*III,18-24; ср.: II,645-651*). Нынешний же век обесценил, и земля истощилась (*fracta est aetas, effetaque tellus - II,1150; V,826-836*); грядущая гибель состарившегося мира может произойти уже в ближайшее время (*V,105-109*). Хотя современный человек преуспел в изобретении искусств и ремесел, он в не меньшей степени преуспел и в развращенности нравов, в алчности, жестокости, прелюбодеяниях (*III,59-89; IV,1123-1191; V,1423-1435*). Первые люди были намного крепче и устойчивее к невзгодам, им вполне хватало того, что земля производила сама собой (*V,925-945*). Умирала она не чаще, чем теперь, поскольку тогда за один день не гибли сразу многие тысячи мужей, приведенных под знаменами, а море не губило еще людей, не знавших дерзкого плаванья (*V,999-1006*). Если тогда умирали от скудной пищи, то теперь от излишества, и если тогда люди отравлялись по неведению, то теперь искусно отравляют других. С открытием золота и распространением богатств красивые и сильные лишились почета, а их место заняли богатые (*V,1007-1010; 1113-1116*). 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 (*V,1281-1349; 1423-1435*). Вершиной преступности современников является то, что теперь богатеют на крови сограждан и братьев, отмечает Лукреций, вспоминая, возможно, о сулланских проскрипциях²¹ (*III,70-72*).

Мы специально извлекли из контекста все эти суждения, чтобы показать, что жизнь первых людей в сравнении с современностью, по Лукрецию, обладала и целым рядом достоинств. Но как согласовать это со знаменитым лукрециевским восхвалением человеческой изобретательности, культуры и благ цивилизации (*V,1440-1457*)? Некоторые ученые предлагают довольно простое решение: одобряя материальный, технический прогресс, поэт вместе с тем осуждал сопутствующий этому прогрессу моральный упадок²². Данное решение, в основном верное²³, не объясняет, однако, некоторых важных деталей. Почему, например, вместо положительного отношения к мореплаванию как важнейшему изобретению, приносящему пользу человечеству, мы находим у Лукреция резкое его осуждение как "дерзкого" или "дурного" ("*improba navigii [105] ratio*" - *V,1006*)? Не логичнее ли было бы ожидать такого осуждения от "примитивиста", восхвалителя "Сатурнова царства"? В другой работе мы уже попытались показать, что такое отношение к мореплаванию, характерное для многих римских авторов данной эпохи, было тесно связано с распространенной в то время в Риме теорией "упадка нравов", с осуждением общественной моралью все тех "новых гнусностей", которые вели к отходу от нравов предков-земледельцев, к разложению патриархальных укладов²⁴. Лукреций - философ, таким образом,

уступил место Лукрецию - римскому гражданину. Но можно назвать и такие случаи, когда философ-эпикурец в нем уступает место художнику и поэту - например, в описаниях природного изобилия древности, в мастерском использовании индоевропейских традиций изображения "райской" жизни²⁵.

Что же касается собственного идеала Лукреция, то это, видимо, - мирная, спокойная жизнь и довольство малым на лоне природы, т.е. приблизительно тот же самый идеал "простой жизни", о котором уже говорилось выше²⁶. Хронологически этот идеал, как и у Посидония (ср. также период древних царств у Полибия - VI,7), отнесен к первоначальной стадии дикости человечества, а к следующей ступени его развития, ступени ранней цивилизации, 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 (V, 1011-1027; ср.: 1379-1413; II,29-33). Именно этот идеал, как мы увидим, найдет позднее отражение в "модернизированных" концепциях мифа о "Сатурновом царстве", и поэтому вполне можно сказать, что Лукреций, формально порвав с мифом, тем не менее в немалой степени способствовал его переработке "извне". Таким образом, основная этическая установка мифа, направленного на идеализацию ушедшей "естественной" жизни, оказалась, как это ни парадоксально, ближе к концепции Лукреция, чем Посидония.

В том, что увлечение демокритовско-эпикуровской концепцией развития цивилизации отнюдь не всегда было связано с полным отрицанием содержания мифа, убеждают нас примеры и других авторов той эпохи. Цицерон, например, в ряде своих произведений живописал дикую, звероподобную (*bestiarum modo*) жизнь первобытных людей (*De inv.*, I,2; *Pro Sest.*, 49,91; *De re publ.*, I,25,40), однако именно он взял на себя труд ознакомить римских читателей с поэмой Арата, впервые переведя ее на латинский язык и при этом даже несколько "исправив" изложение мифа, заменив последний "медный" род на [106] "железный" (*ferrea proles*). Весьма показательно, что и сама аратовская версия, как мы уже отмечали выше, представляла собой серьезный отход от последовательного примитивизма: люди "золотого рода" изображены в ней не "добродетельными дикарями", а уже цивилизованными крестьянами-земледельцами, и такая трактовка, как видно из слов Цицерона, ничуть не противоречила его "антипримитивистским" взглядам (*De nat. deor.*, II,159). Еще более наглядный пример дает Гораций: считая себя, подобно многим образованным римлянам того времени, "поросенком из стада Эпикура" (*Epicuri de grege porcus* - *Epist.*, I,4,16; ср.: *Serm.*, I,3,99-119), поэт все же сумел примирить свой эпикуреизм с идеализацией и "островов блаженных", и далеких варваров.

Очень своеобразным результатом этого синтеза "примитивизма" и "прогрессизма" можно считать также известную эпиграмму греческого поэта Антипатра (I в. до н.э. - I в. н.э.), в которой изобретение водяной мельницы, освободившей от тяжелого труда мукомолок, приравнивается к возвращению древнего блаженства, при котором можно было без трудов вкушать дар Деметры - хлеб (*Anth. Pal.*, IX,418). Технический прогресс рассматривается здесь не как самоцель, а как средство возвращения к первоначальному счастливому досугу, что является развитием выраженных еще у Гомера мечтаний о том, что подобную роль могут играть, например, фантастические золотые треножки или золотые прислужницы Гефеста, "живые корабли" феакийцев (II, XVIII, 373-380, 417-421; *Od.*, VIII.555-563 etc.) или какие-то другие изобретения богов. На наш взгляд, Антипатр, уверявший, что работу теперь выполняют речные нимфы, вполне мог находиться под влиянием не только этих мечтаний, но и, возможно, мифологического образа чудесной "мельницы изобилия" - наподобие той, о которой рассказывается в германской и финско-карельской мифологии²⁷. Учитывая все это, говорить о сколько-нибудь последовательном "прогрессизме" не приходится и в данном случае: скорее здесь даже преобладают идеалы "примитивизма".

Отмеченный нами синтез элементов примитивизма и прогрессизма проявился не только в произведениях, откровенно несущих философско-дидактическую направленность, но и в более "легкомысленных" жанрах, - например, у Катуллы, завершившего свой эпиллий "Свадьба Пелея и Фетиды" сожалениями об ушедшем "блаженном времени веков", когда были рождены герои - "род богов" ("o nimis optato saeculorum tempore nati / heroes, salvete, deum genus.." - *Catull.*, 64,22 sq.). Тогда, говорит Катулл, люди еще не пренебрегали благочестием [107] (pietate) и справедливостью (iustitia), и боги сами спускались к ним с небес; теперь же боги от них отвернулись, потому что вся земля пропиталась нечестивым злодейством; алчность и развращенность нарушили семейные связи, братья обгаряют свои руки братской кровью (64, 384-408). Следуя во многом мысли Арата о том, что счастливая эпоха закончилась, когда боги из-за человеческих пороков покинули землю, Катулл пошел гораздо дальше в "депримитивизации" описания такой эпохи, допустив существование в ней не только земледелия (как у Арата), не только виноградарства и градостроительства, но и роскоши, мореплавания и военных действий (64,1-11; 38-50). Что же касается порочной современности, то здесь поэт, несомненно, переводил свой взгляд на римскую почву²⁸, и эта намечающаяся у него, как и у Лукреция, 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. Если в IV эклоге исследователи обнаруживают почти текстуальные совпадения с названным эпиллием Катуллы²⁹, то в "Георгиках" с не меньшей определенностью (иногда - в форме скрытого полемизирования) прослеживается также влияние Лукреция³⁰. Новизна концепции "Георгиев" заключалась, в частности, в том, что идеализация "Сатурнова царства" в них была тесно связана с идеализацией не абстрактного, а именно римского, "национального" прошлого. С помощью мифа римской Антиутопии была противопоставлена не греческая (как у Катуллы - 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 "нрава предков" (*mos maiorum*) и осуждение на этой основе пороков современности строились на исконно присущем древнеримской полисной 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 (*Moribus antiquis res stat Romana virisque* - *ар. Сис.*, *De re publ.*, V, 1,1; ср.: II, 16,30), в эпоху кризиса становится одним из наиболее популярных лозунгов³¹ которые использовались противоборствующими сторонами для обличения своих противников в нарушении древних норм, в отходе от *mos maiorum*.

[108] Освященный авторитетом предков "идеальный Рим" начинает прямо противопоставляться современному Риму по крайней мере уже со II в. до н.э.: свидетельства этому дают фрагменты сочинений Катона Старшего, Луция Кальпурния Пизона, Квинта Энния, Гая Луцилия и др. В трудах представителей Средней Стои - 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. Поскольку основные этапы развития теории "упадка нравов" достаточно подробно освещены в отечественной историографии³², мы остановимся здесь лишь на некоторых наиболее важных моментах, которые представляются нам дискуссионными.

К сожалению, в современной литературе стало уже почти общепринятым отождествлять греческие и римские учения о *patrios politeia* и *mos maiorum* 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 Республики³³. Обращение к первоисточникам показывает, что выражение

"золотой век" ни разу не встречалось ни у Саллюстия, ни у Цицерона: в это время, как можно предполагать, его даже не существовало. 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 сам Саллюстий, как и Цицерон, не верил в мифическое благоденствие "Сатурнова царства" и писал о дикости, бескультуре первых людей (Cat., 6,1; Jug., 18,1-2). Вместе с тем в описании царствования первых римских царей он приближается к посидониевской версии мифа о правлении мудрецов (sapientes): в обстановке всеобщего согласия, по его мнению, правили избранные, которые благодаря своей мудрости (sapientia) заботились о благе государства; высшее же [109] процветание наступило во времена Республики, предшествующие разрушению Карфагена: добрые нравы тогда почитались, согласие было величайшим, алчность - наименьшей, право и справедливость ценились не больше благодаря закону, чем благодаря велению природы (Cat., 6,2-6; 9,1-5)³⁴. 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 цицероновского 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 (abundare commodis omnibus); кроме того, он вселил в них любовь к спокойствию и миру, которыми легче всего укрепляются справедливость и верность (iustitia et fides) и под защитой которых особенно хорошо обеспечиваются обработка полей и сбор урожая (De re publ., II,14,26).

В обоих случаях - у Саллюстия и Цицерона - мы наблюдали объективную тенденцию к сближению образа "идеального Рима" с теми новыми трактовками мифа, которые наполняли его этическим содержанием, приспособивали к распространенным в то время "антипримитивистским" взглядам. Эта же намечающаяся тенденция сближения "идеального Рима" с "Сатурновым царством" проявилась и в том, что именно во второй половине I в. до н.э. Сатурн все чаще стал изображаться не как римский эквивалент царствовавшего в небесах Кроноса, но как соправитель Януса, царь - цивилизатор древнего Лация. Вопрос о времени возникновения этой "римско-италийской" версии мифа, как уже было показано в первой главе, до сих пор во многом остается открытым, однако можно с уверенностью сказать, что одним из первых импульсов к ее широкому распространению стал эллинистический перевод "Священной хроники" Эвгемера на латинский язык. Вторым таким импульсом, по нашему предположению, стала литературная деятельность Марка Теренция Варрона (116-27 гг. до н.э.) - крупнейшего энциклопедиста-антиквара, стремившегося возродить забытые римские обычаи, легенды и обряды, способствовать возрождению исконно римских "нравов предков".

Об авторитете Варрона (большая часть сочинений которого, к сожалению, не сохранилась) говорит сам за себя тот факт, что ему - единственному из римлян - поставили при жизни памятник в первой римской публичной библиотеке, открытой Азинием Поллионом (Plin., N.H., VII,30,115). Цицерон с восторгом писал, что труды Варрона как бы привели домой римлян, [110] 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. (As., I,3,9). Из разрозненных сообщений более поздних авторов мы знаем, что Варрон писал и о многих непосредственно интересующих нас предметах: о Сивиллах и о смене веков, о дикости первых людей и о грядущей судьбе Рима, об упадке нравов и о благах сельской жизни³⁵.

Имя Варрона упоминалось и тогда, когда говорили о тех, кто описал правление Сатурна в Италии (Minuc. Fel., 21,4; Tert., Apol, 10; Ad nat. 2,12; Lact., Inst. div., I,3,8 etc.). По предположению Б.Гатца, такое описание было дано в сочинении "De vita populi Romani"³⁶, однако данное произведение состояло лишь из четырех книг, в то время как Макробий, ссылаясь на Варрона при разборе вопроса о храме Сатурна, писал о шестой книге его труда, книге "De sacris aedibus" (Sat., I,8,1). Ссылка Макробия в наибольшей степени подходит к сочинению "Древности", которое состояло из 41 книги и было разделено на "Дела человеческие" и "Дела божеские" (Aug., De civ. Dei, VI,3). Вероятно, книга о священных зданиях, упомянутая Макробием, могла входить в описание "божеских дел"³⁷, в котором содержался и рассказ об италийском "Сатурновом царстве". Впрочем, ничто не мешает предположить, что такой рассказ приводился Варроном сразу в нескольких произведениях: даже в сочинении "О сельском хозяйстве" он не преминул заметить, что предки римлян не без причины называли землю Италии матерью и верили, что те, кто проводят на ней жизнь благочестивую полезную, единственные остались из потомства царя Сатурна (reliquos esse ex stirpe Saturni regis - III,1,5).

Эта патриотическая направленность соединения эвгемеровской версии мифа о Сатурне с учением о "нравах предков", с идеализацией сельской жизни оказала бесспорное влияние на многих последующих восхвалителей "Сатурнова царства", и прежде всего - на Вергилия. Почти повторяя приведенные выше слова Варрона, Вергилий в "Георгиках" писал, что простые римские земледельцы жили такой же жизнью, которой жил на земле золотой Сатурн (aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat - Georg., II,538). Характерно при этом, что если в "Буколиках" (IV,6; VI,41) и даже в первой книге "Георгии" (I,125-159) 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 [111] римских земледельцев. Не исключено, что такая метаморфоза была связана с опубликованием в 37 г. до н.э. цитированного нами сочинения "О сельском хозяйстве", которое, как предполагают некоторые исследователи, было написано Варроном в поддержку аграрной политики Октавиана³⁸.

Сам Вергилий даже не пытался скрывать, что его новое произведение писалось по заказу Мецената (III,41; ср.: I,2; II,41; IV,2), однако речь здесь следует вести не столько об "угодничестве" поэта, сколько о его искренней надежде на то, что Октавиан наконец прекратит братоубийственные войны, что римляне наконец вернуться к единственно достойному их занятию - земледелию. 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 распри³⁹ поэт начинает искать новый, более реалистичный и "земной" путь возвращения к миру и благам "Сатурнова царства". 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, вопреки возражениям некоторых исследователей⁴⁰, можно увидеть, например, в том, что серп земледельца Вергилий назвал "кривым зубом Сатурна" (II,406), а сама Италия определена им как "Сатурнова земля", - т.е. земля, отмеченная особым покровительством "национального" земледельческого божества (Saturnia tellus - II,173; ср. эллинистическое определение "Saturnia terra" - ap. Varr., L.L., V,42)⁴¹. В знаменитом "восхвалении Италии" (II,136-176; ср.: Varr., Rust., I,2,3-7) Вергилий приписывает родной земле многие сказочно-мифологические качества "райской обители" или "островов блаженных": здесь постоянно в любое время или весна, или лето, вся страна изобилует хлебом, вином и стадами, отары овец дважды в год приносят приплод и дважды добровольно - sponte sua (II,500; 459 etc.)

дают плоды дерева, 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 благодаря Сатурну унаследовала с тех времен, когда на земле еще не [112] было железного рода и еще не царствовал жестокий Юпитер (I,129-159; II,336-345; 536-540).

Казалось бы, описание этих "райских" благ целиком повторяет тот примитивистский идеал, о возвращении к которому Вергилий мечтал, когда писал IV эклогу. Однако стремление актуализировать и "патриотизировать" миф оказалось сильнее прежних мечтаний, и поэт вслед за многими своими современниками делает шаг к реабилитации некоторых осуждавшихся прежде атрибутов цивилизации, результатов производительной деятельности людей. "Все победил труд", - говорит он, хотя этот труд и назван по традиции не очень лестно "дерзким" ("labor omnia vincit improbus" - I,145-146; ср. отмечавшееся выше сходное определение мореплавания как "дерзкого" или "дурного" у Лукреция - De rer. nat., V,1006). На первом месте среди таких реабилитированных занятий у Вергилия стоят, конечно, занятия земледелием: жители сел, сами того не сознавая, чрезвычайно счастливы (fortunatos nimium), 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 (II,458-474). Вергилий, таким образом, целиком принял аратовскую версию о том, что люди уже занимались земледелием тогда, когда на земле еще находилась Справедливость, однако этим его отход от примитивизма отнюдь не ограничен.

К "райским" благам жизни в Италии добавляются и те блага, которые были созданы трудами и доблестью ее жителей уже "при Юпитере", с развитием цивилизации: это и прекрасные города, порты и молы, это и открытые полезные ископаемые и, наконец, те храбрые "мужи", которыми, как считал еще Эний, поддерживается римское государство (II,155-174). 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 гг. до н.э.) право считаться римскими гражданами. Восстановление разоренного войнами сельского хозяйства всей Италии и консолидация всех италийских сил на почве возрождения нравов предков, мужественных воинов и трудолюбивых земледельцев, - такая идея вполне отвечала политическим [113] целям Октавиана, готовившегося к решающей борьбе с укрепившимся на Востоке последним и самым опасным соперником - Антонием.

Рассмотренная 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 доблестной воинственности римлян и италиков, воспевание оставшихся благ "Сатурнова царства" и еще не совсем утраченных "нравов предков". На пути к актуализации и патриотизации мифа концепция "Георгики" стала как бы переходным звеном от версии IV эклоги к идее второго "золотого века" в "Энеиде" - отсюда и "половинчатость" этой не до конца осуществившейся попытки приблизить италийское "Сатурново царство" к современникам. В историографии можно довольно часто встретить утверждения, что в "Георгиках" Вергилий уверенно высказывал надежду на возвращение "Сатурнова царства"⁴², что он даже будто бы писал о никогда не прекращавшемся "Сатурновом царстве" в Италии⁴³. Пожалуй, точнее было бы все-таки сказать, что, отказавшись от "пророческого" варианта IV эклоги, отказавшись на время от "секулярных" теорий, поэт еще не нашел новых путей и возможностей для перенесения италийского "Сатурнова царства" в будущее, и единственным, что связывало это царство с его современниками, оказались лишь "последние следы" давно ушедшей на небеса Справедливости⁴⁴. Говоря, что род⁴⁵ суровых (т.е. 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 его 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, приспособлению его к выражению тех или иных злободневных политических идей, к пропаганде насыщенных утопизмом лозунгов различных 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 принцепата.

[114] 3. Кто вернет "Сатурново царство"?

Политическая история последнего периода Республики - это история постоянно вспыхивавших и почти не затухавших столкновений между различными группировками, число которых, конечно, было значительно больше, чем полагали Теодор Моммзен и другие сторонники "двухпартийной схемы", говорившие о многолетней борьбе "оптиматов" и "популяртов". Различные коалиции создавались нередко как для решения конкретных неотложных проблем, так и для обеспечения поддержки тем или иным лидерам, обладавшим политическим авторитетом и активно использовавшим свои патронские связи. В любом случае эти группировки (factiones) существенно отличались от современных политических партий: 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 целей¹. 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. Полисный Рим уходил в прошлое, и вместе с ним надлежало уйти и прежней политической системе, обеспечивавшей господство нобилитета: к власти шли новые социальные силы (в частности, профессиональные военные, италийская муниципальная знать и высшие слои провинциального населения), интересам которых больше соответствовала формирующаяся организация римской державы по принципу территориальной монархии. Поэтому процесс постепенной "монархизации" сознания римлян был одним из наиболее важных по своим последствиям явлений в идейной жизни. 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 была уже подготовлена к концу республиканского периода.

Идеальный правитель и благоденствие государства. Уже Полибий, считавший началом всемирной истории время после победы римлян над Ганнибалом, говорил о превосходстве римского государственного устройства, основанного на уравновешивающем сочетании трех "чистых" форм: царской власти (полномочия консулов), аристократии (власть сената) и демократии (полномочия народных трибунов и собраний) (VI,10,13; 11,12)². Такое смешанное правление, [115] по Полибию, делало Рим неизмеримо устойчивее перед угрозой упадка, чем классические греческие полисы, которые в силу этого не смогли противостоять экспансии римлян. Римская держава - нечто такое, чего не было прежде (VI,2,3), и объединение множества городов, племен и народов в ее границах как бы служило подтверждением стоическому отрицанию полисного автаркизма, "иллюстрировало" идею 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, оправдание того "империализма", осуждение которого не смог в свое время скрыть представитель академического скептицизма Карнеад.

После Полибия, пожалуй, наибольшая заслуга в этом принадлежала Панетию и Посидонию. Согласно выводам ряда исследователей,

представители Римской Стои разработали своеобразную теорию "справедливой экспансии", в основе которой лежало утверждение, что худшим надлежит по самой природе подчиняться лучшим ("naturae est enim potioribus deteriora summittere" - Sen., Ep., 90,4; ср.: Polyb., VI,5 sq.). Под "лучшими" при этом, конечно, подразумевались "сильнейшие", господствующее положение которых, однако, должно налагать на них определенные моральные обязательства³. Если римляне не будут злоупотреблять своим господством, если в отношениях между завоевателями и покоренными будет преобладать справедливость и *sympatheia*, 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 ("una cunctarum gentium in toto orbe patria" - Plin., N.H., II,5,39)⁴. "Надполисный" характер такого рода взглядов, как видим, сочетался с традиционными представлениями об "идеальном Риме", которые в какой-то мере были приняты даже греческими авторами, отказывающимися теперь от построения идеальных моделей вымышленных полисных государств.

Лучший пример здесь дает то критическое, типично "римское" отношение к платоновскому проекту идеального государства, которое высказывает грек Полибий: умозрительный проект Платона никогда не осуществлялся, и сравнивать его с реальными государствами - все равно, что сравнивать статую с живыми людьми (VI,47,7-10). Такая позиция позднее была поддержана Цицероном, считавшим, что как бы ни были прекрасны идеальные конструкции греков, они были далеки от реальной жизни людей и их нравов (De re publ., II,11,21). Это суждение встречается в диалоге Цицерона "О государстве" - [116] произведении, которое, как и диалог "О законах", написано как бы в форме "продолжения" знаменитых платоновских произведений⁵ и является одним из немногих дошедших до нас (правда, во фрагментарном виде) образцов римской политической утопии.

В историографии принято давать довольно нелестные оценки Цицерону как теоретику утопической мысли. Суть таких оценок сводится к упрекам в неоригинальности, в излишнем прагматизме, в том, что Цицерон создал "незначительную работу", объединив политические теории Средней Стои с практическим опытом римского консула⁶. Дж.Фергюсон, например, говорит, что цицероновская утопия является лишь "бледной тенью" утопии Платона, поскольку Цицерон "врос с ногами в римскую почву и не мог видеть ничего за пределами установлений Рима"⁷. Как видим, эти оценки вполне соответствуют уже рассмотренным нами более общим заключениям об "антиутопичности" римского сознания, и в них отчетливо прослеживается все тот же знакомый нам методологический 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 ценностей⁸, с позиций защиты "идеального Рима", который благодаря неустанной деятельности многих поколений римлян (II,1,2; 21,37) стал реальным (а не вымышленным) образцом государственного устройства, сочетающего в себе все преимущества "смешанного правления". Характеристика такого устройства (существовавшего, по мнению Цицерона, в Риме до гракханских реформ - I,19,3) и характеристика того "идеального гражданина", который смог бы вернуть Рим к такому устройству, составляли главное содержание диалога, написанного в 54-51 гг. до н.э., незадолго до начала войны между Цезарем и Помпеем.

Пожалуй, наибольший интерес здесь вызывает загадочный образ "защитника и управителя государства" ("tutor et procurator rei publicae", "rector et gubernator civitatis" - II,29,51), которого Цицерон называет также "неким великим гражданином и почти божественным мужем" (".. magni cuiusdam civis et divini paene est viri" - I,29,45). Это указание на близость его 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 [117] вели государственные дела с рассудительностью, справедливостью, мужеством и умеренностью, надлежит направляться или, лучше сказать, возвращаться (reveniendum vel potius revertendum sit) в те расположенные на небесах священные местопребывания бессмертных душ, где они будут наслаждаться вечным блаженством (VI, 6,6 = Macr. in somn. Scip., I,1,8 sqq.). Именно туда, например, переселилась душа основателя Рима Ромула и, кстати, именно с того момента (по легенде - с 716 г. до н.э.) берет свое начало нынешний "великий год", двадцатая часть которого не прошла еще к середине II в. до н.э. (VI,22,24)⁹.

Некоторые ученые (Г.Ферреро, Р.Ю.Виппер, Р.Райтценштейн, Ф.Тегер и др.), опираясь, в частности, на эти данные, а также на приписываемые Сципиону слова о том, что лучшая из "чистых" форм правления - царская (I,35,54), считали возможным говорить о монархических идеалах Цицерона, однако такой вывод противоречит общей картине, которая вырисовывается при анализе всех произведений этого борца против "тиранических" стремлений современных ему политических лидеров - таких, например, как Цезарь и Антоний¹⁰. Rector rei publicae в представлении Цицерона - не столько определенное должностное лицо (или тем более монарх), сколько государственный муж, обладающий высочайшим моральным авторитетом, способный возродить пошатнувшиеся нравы и обычаи предков, обеспечить счастливую жизнь граждан (beata civium vita - V,6,8). "Идеальный Рим" с его уникальным смешанным государственным устройством мог бы существовать вечно, говорит Цицерон устами Лелия, если бы люди жили по установлениям и нравам отцов (".. poterat esse perpetua, si patriis viveretur institutis et moribus" - III,29,41). Но поскольку государству грозит гибель, которая была бы равносильна гибели всего мироздания (III,23,34), необходимы особые меры - в частности, деятельность "ректора" или "принцепса" (V,7,9) государства, которая, на наш взгляд, мыслилась как осуществление своеобразной благотворной миссии, не разрывающейся и не отменяющейся, а лишь укрепляющей традиционные для Рима структуры "смешанного правления". Нужно заметить, однако, что в случае осуществления цицероновского плана неминуемо возросла бы роль монархического элемента, наличие которого в этой структуре отнюдь не являлось вымыслом Полибия: по замечанию А.Б.Егорова, такой элемент после падения царской власти "не был ликвидирован и при определенных условиях мог регенерироваться"¹¹.

Трагедия Цицерона как политического деятеля заключалась в том, что, субъективно действуя в интересах восстановления [118] 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" (concordia ordinum) и "вечного Рима" (Roma aeterna) создал, по сути, теоретические основы идеологии принципата¹², причем его невольная "помощь принципату" распространилась 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, как защитника республики, Цицерон стремился "вскармливать" (Att., 15,12,2) перед лицом угрозы со стороны явного "тирана" - Антония. Впрочем, существуют предположения, что прославленный оратор сам надеялся выступить в роли "принцепса", используя молодого Октавиана лишь как средство достижения цели¹³.

В разное время Цицерон, как известно, "примеривал" образ принцепса к различным видным политическим деятелям - например, к Сципиону Эмилиану¹⁴, Катону Старшему¹⁵, Помпею Великому¹⁶, 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 государства¹⁷. 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 Сицилию¹⁸. Тем более таких попыток и стремлений следовало ожидать от Цицерона, имевшего немалый опыт политической деятельности, занимавшего в 63 г. 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 нового основателя отечества и вскоре первым удостоил его почетного титула "отца отечества" (Сис., 22-24).

Внимательный анализ источников приводит некоторых исследователей к вполне, на наш взгляд, обоснованному выводу, [119] что Цицерон хотел казаться не только "спасителем" отечества, но и как бы вторым его основателем, "новым Ромулом", возродившим Римское государство, спасенное им в год консульства от гибели¹⁹. 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 этого "высочки", "нового человека" из городка Арпина (In Tull., 2,3; 4,7; ср.: Quintil., IX,3,89 etc.)²⁰. Значение подобных выпадов становится более понятным в общем контексте распространенных в политической пропаганде 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 возвращении золотого века, которое должно было последовать за апокалиптическими потрясениями гражданских войн"²¹. И хотя употреблял термин "золотой век" было бы, пожалуй, преждевременно, несомненным является то, что идеи об "отце отечества", о "новом основателе" приобретали в тех условиях сотериологический характер, были тесно связаны с надеждами на установление (или возвращение) эпохи благоденствия.

Политическая теория, как видим, довольно тесно переплеталась с политической практикой и с содержанием тех пропагандистских лозунгов, которые также во многом подготовили "расширенные" интерпретации мифа о "Сатурновом царстве". В историографии давно уже отмечено, что среди этих лозунгов последнего периода Республики уже практически не встречается каких-то явно "узкопартийных" обещаний²². 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 (если считать подлинными два дошедших под его именем письма) недвусмысленно связывает надежды на спасение Рима от гибели (ср.: Ер., II,13,5-6; I,5,2) с личностью Юлия Цезаря²³.

Глубинные различия проявляются лишь при более внимательном взгляде, например, на отношение к собственности: если для Саллюстия она - зло, которое нужно хотя бы ограничить, [120] то Цицерон использует все свое красноречие для того, чтобы доказать, что нет ничего более пагубного, чем любое посягательство на частные владения. Любопытно при этом, что даже лозунг защиты собственности подкрепляется у него ссылкой на близкую к мифу о "Сатурновом царстве" идею "естественного состояния" (поскольку частная собственность каждого образовалась из того, что когда-то от природы было общим, говорит Цицерон, пусть каждый владеет тем, что ему досталось - De off., I,7,21 sqq.; 21,73 sq.).

Использование "надпартийных" и "общепатриотических" лозунгов, прикрывавших узкопартийные интересы, становится обычным явлением накануне установления принципата - системы, явившейся результатом компромисса различных социальных сил. Наряду с традиционно римскими представлениями (например, об "отце отечества") в этом процессе приобретают все более заметную роль харизматические и сотериологические 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, должен вывести Рим из эпохи войн и разрухи, положить начало новой эпохе мира и процветания.

От Марии до Цезаря. Первые ростки таких харизматических идей (например, в виде представлений о *felicitas* - особой "везучести", "счастливости" какого-либо полководца, оберегаемого самой Фортунной) появляются в Риме задолго до начала гражданских войн²⁴, однако как постоянное явление римской жизни "харизматические генералы"²⁵ выступают со времен Марии и Суллы. Именно Марию - первую из римлян - было дано прозвище "Новый Дионис", которое прежде носили многие эллинистические цари (Val. Max., 3,6,6; Plin., N.H., XXXIII, 150). После победы над Кимврами его стали называть третьим (очевидно, после Ромула и Камилла) основателем города (Plut., Mar., 27), связывая с ним образ "нового Ромула"²⁶. Сам Марий, уверенный в покровительстве богов, которые предоставили ему семь консульств, постоянно обращался к оракулам и даже возил с собой "походную прорицательницу" - сириянку, изгнанную сенатом из Рима за предсказания будущего сенаторам (Ibid., 17; 8; 36; 38; 42 etc.). Взяв жену из рода Юлиев, возводивших свое происхождение к Венере, он, по мнению некоторых исследователей, использовал и это обстоятельство (во всяком случае, известно, что его сына называли сыном Венеры - Ibid., 46)²⁷. В целом же судьба Мария убеждала, по словам Саллюстия, и союзников, и врагов, [121] что либо ему дан божественный разум, либо он во всем следует воле богов (Jug., 92,2).

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; когда же предсказатели пояснили, что доблестный муж с прекрасной и необычной внешностью придет к власти и прекратит раздоры в государстве, Сулла без колебаний отнес это знамение на свой счет, полагая, что именно он отличается от всех людей золотистыми волосами и доблестью, именно ему во всех делах сопутствует счастье (Plut., Sulla, 6). Эта уверенность в собственной божественной миссии по спасению республики и в собственной "везучести" дошла до того, что с конца 82 г. до н.э. Сулла официально стал носить в Риме прозвище "Счастливый" (*Felix*), а на греческом Востоке называться "Любимцем Афродиты" (*Eraphroditos*) (Ibid., 34,3; Vell. Pat., II,27; App., B.C., I,97 etc.). По свидетельству Аппиана, дельфийский оракул предсказал ему, что Афродита, давшая великую силу роду Энея, приведет его к власти (B.C., I,97). 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 божества участвовали в обеспечении его "счастья"²⁸. Роль Афродиты интересна тем, что в ее почитании Суллой, судя по всему, преобладали не римские, а переднеазиатские мотивы, связанные, как мы помним, с социально-утопическими мечтаниями о счастливой "солнечной" эпохе²⁹. Очень важное подтверждение этому дают монеты 82 г. до н.э., на аверсе которых изображена голова Венеры, а на реверсе - в подражание египетским образцам - два рога изобилия, символизирующие наступление благоденствия³⁰.

Заслуживает внимания, на наш взгляд, и то, что Сулла, носивший также *cognomen* "Благополучный" (*Faustus*), дал родившимся у него в 86 г. до н.э. близнецам - мальчику и девочке - подобные же *praenomina*, назвав их *Faustus* и *Fausta* (Plut., Sulla, 34). Сами эти имена, безусловно, должны были символизировать перешедшую к детям от отца "благодать"; именно в честь такого "благодатного счастья" - *Fausta Felicitas* - впоследствии собирався построить храм Юлий Цезарь, а во времена ранней Империи этот культ стал отправляться вместе с культом Венеры Победительницы³¹. Однако вполне возможно, что данный факт имеет и более глубокий смысл, который не привлекал внимания исследователей. Дело в том, что римляне, как и многие другие народы, придавали рождению [122] близнецов особое сакральное значение, рассматривая их и их родителей (одним из которых иногда считалось божество - ср.: Plaut., *Amfitr.*, 479-484) как носителей сверхъестественной плодородной силы³². Древнейшие индоевропейские традиции почитания близнецов (ср., например, образы Ашвинов в "Ригведе" и Диоскуров в греческой мифологии) нашли наиболее яркое проявление в Риме через поклонение основателям города, Ромулу и Рему, отцом которых, по

разным версиям, считался Марс, Эней или дух домашнего очага Лар (Plut., Rom., 2; Serv. ad Verg. Aen., VI,774 etc.). Немаловажно для нас и то, что имя пастуха, нашедшего, по легенде, Ромула и Рема на берегу Тибра, было Фаустул: 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 в. до н.э.; аналоги 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"³³.

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 использовался в антисулланской пропаганде. Так, в приводимой Саллюстием речи консула Лепида к римскому народу Сулла обвиняется в том, что провозглашенные им мир и согласие есть ничто иное, как рабство при тирании: он лишил римлян права подчиняться одним только законам и стал как бы "горе-Ромулом" или "Ромулом наизусть" (*scaevos iste Romulus* - Hist. fr., I,55,5; 24-25). Это саркастическое определение вместе с уже известным нам 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" (*Magnus*), не оставил ее без внимания. Уже в 67 г. 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 (Plut., Rom., 25). Спустя пять лет, в год возвращения Помпея из победоносных восточных походов, [123] были выпущены денарии с изображениями Ромула, кадуцея (жезла Меркурия, символизирующего наступление счастливой эпохи), а также Сивиллы, предсказавшей грядущие перемены в своих пророчествах³⁴. Многие источники указывают на то, что, несмотря на свой показной легитимизм, Помпей тоже выступал в роли "харизматического вождя", обладающего *felicitas* в сражениях (Cic., pro leg. Manil., 14,16; pro Balbo, 4,9 etc.), пользующегося благосклонностью многих божеств и почитаемого на греческом Востоке как новый Дионис, Благодетель, Основатель и даже Спаситель (IG, XII,2,140; 142 sq.; 202 etc.)³⁵.

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", опираясь, например, как заметил еще Плутарх, на надежды римлян, что только единоличная власть выдающегося человека спасет государство от гражданских раздоров (Caes., 57). Характерно, что именно в эти годы наблюдается активная "реабилитация" Ромула, образ которого даже в произведении Цицерона (в том числе и в диалоге "О государстве" - II,5,10-10,20) эволюционирует от "тирана" к мудрому руководителю, заложившему основы будущего величия и процветания Рима³⁶. Эти представления, дополняемые восточно-эллинскими влияниями, навевавшими образ царя как гаранта космического порядка и справедливости, получили, по замечанию В.Буркерта, подкрепление тогда, когда Цезарь, подобно Ромулу, пал от рук сенаторов, чтобы затем быть вознесенным на небо³⁷. Целый ряд эпизодов политической биографии Цезаря свидетельствует о том, что он неоднократно пытался испытать, проверить степень готовности римского общественного мнения к восприятию образа "добротного царя". В конечном счете это стало лишь одним из проявлений его слишком резкого отхода от полисных традиций, тем "забеганием вперед" на пути к территориальной монархии, к которому еще не было до конца готово сознание большинства римлян.

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 (Suet., D. Jul., 6; Plut., Caes., 5). Впоследствии Цезарь всеми средствами пропагандировал эту мысль, отдавая особые [124] почести прародителю рода Юлиев Энею³⁸ и сделав Венеру главной своей покровительницей³⁹. В Эфесской надписи 48 г. до н.э. он назван богом, происходящим от Ареса и Афродиты, Эпифаном и Сотером (SIG,2957); другие надписи, появившиеся на греческом Востоке после битвы при Фарсале, повторяют эти эпитеты и добавляют к ним новые: *Евергет*, *Спаситель всех эллинов* и т.д.⁴⁰. Построив в Риме храм Венеры Прародительницы (*Venus Genetrix*), он сидя принимал перед этим храмом весь состав сената (Suet., D. Jul., 78,2; Dio Cass., 44,8,1 sq.); в то же время портреты Цезаря на монетах стали чеканиться вместе с изображениями Венеры⁴¹. Очень важен, на наш взгляд, тот факт, что почитание Венеры Прародительницы приобретало все более синкретический характер, впитывая в себя, по мнению некоторых ученых, социально-утопические представления, связанные не только с Афродитой и Сирийской богиней (Атаргатис), но и с Исидой⁴², культ которой получил уже широкое распространение в греко-римском мире⁴³.

Египетская царица Клеопатра, считавшая себя, как мы увидим, и новой Афродитой, и новой Исидой, в 47 г. до н.э. родила Цезарю сына, объявленного "сыном Исиды", и два последних года жизни Цезаря находилась в Риме - возможно, как предположил А.Кравчук, надеясь на роль "второй жены" Цезаря⁴⁴. Это обстоятельство, по-видимому, тоже косвенно могло повлиять на характер символики, изображавшей на монетах того времени наступление эпохи благоденствия. Помимо уже известных нам изображений рога изобилия в эти годы широко распространяются такие элементы египетского символизма, как изображения божественного младенца, отождествлявшегося с Эоном и ставшего, возможно, одним из прообразов "маленького мальчика" в IV эклоге Вергилия. На денариях 45-44 гг. 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. Все эти символы мирового благодетельного государства, в прежние десятилетия относившиеся, по замечанию А.Альфелди, к общенациональным божествам - например, к Гению или Фортуне римского народа, - теперь переносятся на Цезаря как божественного космократора, "Юпитера Юлия" (Dio Cass. 44,6), господина на суше и на море⁴⁵.

Изображения головы Сивиллы, чеканившиеся на некоторых из этих монет, напоминают нам, что квиндецемвир Луций Аврелий Котта собирался внести в сенате накануне выступления [125] Цезаря против парфян предложение о провозглашении его царем, поскольку Сивиллины книги предсказали, что парфян может победить только царь (Cic., De div., II,54,110-112; Suet., D. Jul., 79,3; Dio Cass., 44,15,3). Два автора - Аппиан (В.С., II,110) и Плутарх (Caes., 64) уточняют, что в случае принятия такого решения Цезарь считался бы царем только за пределами Италии, однако эта "смягчающая" деталь, вероятно, была из предосторожности добавлена теми, кто готовил законопроект: использованные Корнелием Лентулом в 63 г. до н.э. Сивиллины оракулы, как известно, предсказывали царскую власть без каких-либо ее ограничений ("*ad quern regnum huius urbis atque imperium pervenire esset necesse*" - Cic., Cat., III,9; ср.: "*regnum Romae*" . All., Cat., 47,2). Такие ограничения выглядели бы даже странно в оракулах, имевших, по всей видимости, восточное происхождение. Поэтому можно согласиться с С.Вейнстоком в том, что это пророчество не было поддельным и что Цезарь, добиваясь "ранга" Александра Македонского и диадохов, хотел использовать его в интересах завоевательной политики на Востоке⁴⁶.

Именно это намерение Цезаря, все более отрывавшегося от традиций родной гражданской общины (ходили даже слухи, что он собирался перенести столицу в Илион или Александрию - Suet., D. Jul., 79,3), 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 г. до н.э., показали, что диктатура Цезаря сделала фактически необратимым процесс движения к территориальной монархии, и 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 последние вожди "республиканцев" в этот период вынуждены были "в духе времени" использовать такие средства привлечения солдат на свою сторону, которые (не говоря уже о прямом подкупе) отнюдь не способствовали возрождению прежних устоев: Брут, [126] 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 сотериологических символов: жезла Меркурия, атрибутов Юпитера и звезды, сулящей обожествление⁴⁷. Эти свидетельства дополняются рассказом Горация о том, что во время его службы у республиканцев разные льстецы называли Брута "солнцем Азии", привыкшим низвергать царей, а его спутников - спасительными звездами (Serm., I,7,24-35). Не являлся исключением и Секст Помпей, обосновавшийся в эти годы на Сицилии: чеканившиеся им монеты, помимо антицезарианского по своей направленности лозунга "PIETAS", содержали и морские символы, указывающие на то, что Секст считался приемным сыном самого Нептуна⁴⁸. Нелишним будет напомнить, что именно Нептун, согласно теории современника этих событий неопифагорейца Нигидия Фигула, должен был править в веке, следующем за веком Юпитера (Serv. ad Verg. Buc., IV,10). "Нептунов вождь", как его называл Гораций (Erod., IX,7-8), одевался в лазоревую одежду, напоминающую цвет моря, и приносил морской стихии в жертву не только лошадей, но даже людей (App., B.C., V,100; Dio Cass., 48,48 etc.), так что впоследствии Октавиану тоже пришлось совершать жертвоприношения и возлияния "тихим ветрам, покровителю Нептуну, спокойному морю" (App., B.C., V,98; ср.: Suet., D. Aug., 16,2), чтобы они помогли ему в борьбе с флотом Секста Помпея.

Не удивительно в этих условиях, что наиболее откровенный монархический оттенок сотериологическая символика приобрела в пропаганде самого видного и влиятельного из цезарианцев - Марка Антония, который при жизни Цезаря пытался водрузить на его голову царскую корону (Plut., Caes., 61; Cic., 43; Suet., D. Jul., 79,2), 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 можно кратко определить, используя термин, предложенный И.С.Свенцицкой: это была эволюция в сторону "квазиэллинистического монарха"⁴⁹. Прослеживаемая в пропаганде Антония концепция грядущей счастливой эпохи со временем тоже приобретала, как мы убедимся, все более ярко выраженный "ориентализированный" характер.

Возводя свой род к Гераклу и пытаясь подчеркнуть это даже своей одеждой (Plut., Ant., 4), этот далеко не первый в Риме "новый Геракл"⁵⁰ активно ищет дополнительных идеологических [127] средств, которые дали бы ему преимущества по сравнению с Октавианом, считавшимся "сыном божественного" (divi filius) после обожествления Цезаря. На монетах, чеканившихся в 43-41 г. 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 Зона, олицетворяющего собой грядущий мировой период счастья⁵¹. В 41 г. до н.э. вступивший в Эфес Антоний, подобно многим эллинистическим монархам, благосклонно принимал титул Диониса - Подателя радостей, Источника милосердия, и нуждавшаяся в союзе с ним Клеопатра вскоре мастерски использовала эту его слабость: их встреча в Тарсе неожиданно превратилась в своеобразное политико-театральное действо, 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" ("ep' agathō tes Asias" - Plut., Ant., 24-26)⁵². Сумев навязать Антонию (который, впрочем, почти не сопротивлялся) восточно-эллинистические формы почитания и обожествления благодетельных монархов, Клеопатра, по замечанию исследователей, одержала под ним первую дипломатическую победу⁵³. Вторым важным шагом, соединившим вместе любовь и политику, стало то, что рожденные от Антония в 40 г. до н.э. близнецы получили в 37 г. до н.э. сакральные имена: Александр Гелиос и Клеопатра Селена (ibid., 36).

Подобно детям "Счастливого" Суллы Фаусту и Фаусте, близнецы, родившиеся от Антония, подражавшего Александру Великому, стали символами того счастья, которое приносили с собой их родители, причем астральный характер их имен в соответствии с существовавшими в птолемеевском Египте традициями должен был, вероятно, указывать на космический характер и вечность власти⁵⁴. В 40 г. до н.э. не только на монетах, но и на камнях с изображениями Антония помещаются откровенные символы грядущего счастья - кадуцей и рог изобилия⁵⁵, и это заставляет нас 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.

[128] Авторитет и влияние Антония в 40 г. до н.э. еще были намного выше, чем влияние Октавиана⁵⁶, и поэтому связанный 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 Гелиос как бы перекликалось с указанием эклоги на то, что "правит уже Аполлон").

У исследователей имеются достаточные основания полагать, что Антоний и Клеопатра могли использовать оракулы и пророческую литературу в пропагандистских целях. Один из таких приписанных Сивилле оракулов, изображавший месть Азии Риму, уже упоминался нами выше (Or. Sib., III, 350 sqq.). Заключительная его часть показывает, что эта месть должна была совершиться под предводительством госпожи (despoīna), которая накажет некую олицетворяющую Рим деву (parthenos - может быть, "соперницу" Клеопатры Октавию?), после чего повсюду - и в Азии, и в Европе - наступит всеобщее счастье: люди и звери будут наслаждаться благотворным эфиром, потому что со звездного неба спустятся тогда справедливость и благозаконие, а вместе с ними - согласие, любовь, вера и дружба с чужестранцами; далеко от человека убегут тогда бедность, принуждение, беззаконие, порицание, зависть, гнев, безрассудство, убийство, пагубный раздор, жестокая вражда, ночной грабег и вообще всякое зло (III,356-380). Это пророчество, в котором применен классический прием всех утопистов - удаление из реальности многочисленных "минусов" и помещение на их место одних только "плюсов" - было написано, по мнению В.Тарна, около 33 г. до н.э. и отражало надежду, что Клеопатре удастся с помощью "полурелигиозной идеи" поднять и возглавить восстание всей Азии против Рима, чтобы после победы и отмщения установить царство всеобщего мира и согласия⁵⁷. Разумеется, мы не можем 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 (Plut., Ant., 33), а с другой - мы знаем, что маги и астрологи (большая часть которых, вероятно, сочувствовала противникам Октавиана) были изгнаны из Рима в 33 г. до н.э., накануне окончательного разрыва между триумвирами (Dio Cass., 49,43). Многие историки считают, что в это время между Римом и Александрией велась своеобразная "война оракулов", и поэтому среди тех пророческих книг, которые позднее были уничтожены по приказу

[129] Октавиана Августа (Suet., D. Aug., 31,1), 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, некоторые из которых уже были римскими провинциями (Кирена, Кипр и Сирия), а некоторые (например, "Армения и остальное по ту сторону Евфрата вплоть до Инда") никогда не принадлежали ни египтянам, ни римлянам (Dio Cass., 49,41; Plut., Ant., 54). 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 не столько из субъективных побуждений, сколько под давлением обстоятельств, нашел отражение и в сотериологической символике: дело в том, что избранная им роль "нового Диониса", рассчитанная на высокую популярность вакхического культа на Востоке⁵⁹, вызвала отрицательную реакцию у большинства римлян. Даже если не брать во внимание давний процесс против Вакханалий (186 г. до н.э.), идея "нового Диониса", напоминая римлянам об их злейшем враге Митридате и о слабовольном пьянице Птолемею Авлете, должна была скорее вызывать настороженно-ироничное отношение (Антоний, как известно, тоже считался пьяницей), чем благоговение перед триумвиром, оказавшимся в зависимости от Клеопатры⁶⁰.

Гибель Юлия Цезаря, судя по всему, не стала уроком для его ближайшего сподвижника, который сделался преемником таких наиболее неудачных и одиозных черт его политики, как плохо скрываемое пренебрежение традициями и общественным мнением римлян, ускоренная "монархизация" государственного строя и даже связь с одной и 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 не был готов к такой политике, что он "отторгал" все попытки организовать его по принципу эллинистической монархии. Однако в реформаторской деятельности Юлия Цезаря были и такие черты, которые отвечали назревшим потребностям общества, которые обеспечили ему [130] посмертно авторитет величайшего государственного деятеля к даже официальное обожествление, произошедшее не только благодаря указам, но и по убеждению толпы (Suet., D. Jul., 88) 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: этот божественный юноша (*divinus adolescens*)⁶¹, по словам Цицерона, "посвятил себя делу, которое является самым благодарным для сената, для народа, для всей Италии, для богов и людей" (Phil., V,16). Вскоре, однако, вожди цезарианцев заключили второй триумвират, и Октавиан надолго отходит от того идеального образа "защитника республики", который создал для него Цицерон, заплативший смертью за свои "филиппики". В эти годы Октавиан предпринимает шаги к собственному обожествлению, во многом сходные с теми, которые были сделаны Антонием: если последний считал себя воплощением Дионисом, то Октавиан стал усиленно пропагандировать идею о том, что он является не только приемным сыном божественного Цезаря (возводившего, как мы помним, свой род к царям и Венере), но и сыном Аполлона - божества, которому надлежит царствовать в грядущей счастливой эпохе⁶².

По легенде, передаваемой Асклепиадом Мендетским, Октавиан родился через девять месяцев после того, как Атию, уснувшую в храме Аполлона, посетил сам бог в образе змея (ар. Suet., D. Aug., 94,4). Узнав о часе рождения Октавиана, Нигидий Фигул объявил о рождении повелителя всего круга земель, и это предсказание, наряду с многочисленными знаменаниями, получило подтверждение в устах астролога Феогена (Ibid., 94-96). Впоследствии Октавиан, уверовав в свою судьбу, обнаружил гороскоп; на монетах и геммах вместе с изображениями Фортуны и рога изобилия помещался счастливый знак созвездия Козерога, под которым, как считалось, он появился на свет⁶³. Пропаганда Октавиана неустанно напоминала о покровительстве солнечного божества: рассказывали, например, [131] что еще когда он направлялся в Рим из Аполлонии, солнце над его головой засияло радугой, словно бы возложив корону на голову великого мужа (Vell. Pat., II,59,6; ср.: Suet., D. Aug., 95). Аполлон считался божеством, обеспечившим победу Октавиана и при Филиппах, и в битве при Акции, во время которой, как позднее гласила "политическая мифология" принципата, этот бог сам руководил сражением; Дионис же, покровительствовавший прежде Антонию, перешел на сторону Октавиана (Plut., Brut., 24; Ant., 75; Dio Cass., 51,17,4; Prop., IV,6,27 sq. etc.)⁶⁴. Не случайно 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 восклицать, что боги сожрали весь хлеб и что наследник Цезаря - действительно Аполлон, но Аполлон Мучитель (Apollo Tortor - Suet., D. Aug., 70).

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 на Западе не приобретало при нем откровенно официальный характер⁶⁵. Весьма показательным, что с годами изменялось и его отношение к Аполлону. Согласно выводам П.Ламбрехтса, до 27 г. до н.э. на монетах Октавиана прослеживалась оказавшаяся не совсем популярной тенденция к прижизненному обожествлению его через отождествление с Аполлоном ("греческий период"); затем же начинается "латинский период", когда подобная цель достигалась постепенно и более осторожными методами (например, через почитание гения Августа вместе с Ларами)⁶⁶. Сходную эволюцию, видимо, претерпевает и образ той счастливой эпохи, которая должна была наступить в его правление: если, согласно комментарию Сервия, в 40 г. до н.э. под "Аполлоном" IV эклоги Вергилия могли подразумевать Октавиана как божественного архегета этой эпохи ("*significari adfirmant ipsum Augustum*" - Serv. ad Verg. Buc., IV, 10), то впоследствии образ "Сатурнова царства", возвращаемого с окончанием гражданских войн, все более наполнялся содержанием традиционных римско-италийских преданий.

Именно эта тенденция, получившая наиболее полное отражение в "Энеиде", уже прослеживалась, как мы видели, во второй книге "Георгики" Вергилия, писавшихся по заказу Мecenата. В отличие от IV эклоги, пропитанной духом восточной апокалиптики, "Георгики" уже насыщены римско-италийским [132] патриотизмом - тем самым чувством, которое, как верно рассчитал Октавиан, должно было помочь ему объединить силы Рима и Италии в борьбе против царицы Клеопатры, "одурманившей зельями" (Plut., Ant., 60) Антония. Пророчеству восточных сивиллистов о "госпоже", которая накажет Рим и установит затем царство всеобщего счастья, была противопоставлена вергилиевская "похвала Италии" - "Сатурновой земле", которая, избавившись с помощью Октавиана от гражданских раздоров, была бы более благодатным местом, чем даже утопический остров Панхайя. "Ориентализированной" версии счастливой эпохи противопоставлялась версия "римско-италийская", находившаяся (как видно, к примеру, из произведений Варрона, Диодора и Вергилия) в стадии активной разработки именно в эти годы.

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 предпочитали не вспоминать): в своем безумии царица, по его словам, готовила разрушение Капитолия и гибель империи, не имея предела своим надеждам (*quidlibet inpotens sperare* - *Сарм.*, I,37,6-11)⁶⁷. Эта 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 (как гораздо меньшее из зол) даже для тех, кто имел когда-то республиканские симпатии. Октавиан, в свою очередь, демонстративно возвращается к тому самому образу "защитника республики", принцепса или руководителя государства, который был создан утопическим воображением Цицерона: он обещает восстановить республику, он заботится о благочестии и чистоте нравов, стремясь приблизить их к "нравам предков", он укрепляет авторитет сената и, по его собственному утверждению, не превосходит коллег по магистратурам ничем, кроме своего авторитета, своей *auctoritas* (*R.g.d.A.*, 34).

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 [133] Рима для вечной жизни. Распространившись в эпоху острейшего кризиса, утопические мечты, казалось, нашли свое осуществление, когда выход из кризиса был найден. 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. Благодетельное солнечное божество, на защиту и помощь которого надеялись те, кто мечтал о возвращении царства мира и справедливости, избрало своим наместником на земле Октавиана Августа, "основавшего", как гласила "Энеида" (VI,791-794), новый "золотой век" (*augea saecula*) на тех полях Лация, где некогда царствовал Сатурн.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ИДЕИ И МИФ О "ЗОЛОТОМ ВЕКЕ" В ДРЕВНЕМ РИМЕ

[134] ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Окончание многолетних гражданских войн и установление принципата, сочетавшего в себе элементы территориальной монархии и прежнего полисно-республиканского устройства, можно считать важнейшим рубежом в истории Древнего Рима. Этот бесспорно заметный рубеж не является, однако, тем "пограничным знаком", у которого следовало бы закончить научный поиск историкам социально-утопических идей. Скорее даже напротив: 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 эволюции утопических идей и переосмысления мифа о "Сатурновом царстве", которые мы проследили на "республиканском" материале, получили свое логическое завершение только во времена ранней Империи, и поэтому, подойдя к условному "срединному" рубежу, мы не будем пока делать окончательных выводов, а выскажем лишь ряд замечаний по наиболее важным из затронутых вопросов.

Пожалуй, первый из этих вопросов - проблема специфики утопического (или, как утверждают многие авторы, "антиутопического") сознания в Древнем Риме. Действительно ли Рим "не знал утопий"¹, или же правильнее будет сказать, что римская утопия не знала еще серьезного исследования? Некоторые особенности развития римской гражданской общины, как мы убедились, обусловили относительную (если сравнить, конечно, только с Грецией) неразвитость той политической утопии, которая содержала в себе проекты идеального государственного устройства. "Идеальным государством" считался, как правило, сам Рим, убедительно доказавший свое превосходство победами над другими государствами и народами, и 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 то наилучшее государственное устройство, которое создавалось [135] усилиями многих поколений предков. При этом, однако, образ "идеального Рима" закономерно испытывал эволюцию: если прежде это была сплоченная и автаркичная община граждан, ограниченная "полисными" рамками, то к концу Республики "идеальный Рим" был ближе уже к образу "мирового государства", объединившего множество народов для их же собственного блага. Кроме того, из трех элементов, составляющих структуру смешанного устройства "идеального Рима" - демократии, аристократии и монархии - заметно 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 всего 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 вв. до н.э., спустя три-четыре столетия представлялись уже утратившими актуальность не только для римских, но даже и для греческих авторов, касавшихся данной темы. 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, и такая перемена была обусловлена не врожденным "антиутопизмом" римского народа, а объективными процессами развития средиземноморских государств в период II-I вв. до н.э.

Если венец первенства в сфере античной политической утопии следовало бы присудить, без сомнения, Платону, жизнь которого приходится на 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 вв. 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. Используя уже апробированные в ней методы, римские писатели и поэты начинают противопоставлять развращенный [136] Рим "добрым дикарям" - варварам, которые сохранили в своей среде мужество, сплоченность и чистоту нравов. Другим вариантом была идеализация некоей 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 (в частности, эпикуреизма и эвгемеризма) распространялось скептическое отношение к идее о "райской" первобытной жизни, и идеализованным общественным состоянием все чаще становилось то состояние, которое существовало на заре цивилизованной истории, - люди тогда уже обрели навыки культурной жизни, но еще не были развращены роскошью и пороками городской цивилизации.

Сходной "депримитивизации", как мы видели, подверглись и предания о "Сатурновом царстве", которые приобретали одновременно 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 и, может быть, отчасти субъективный характер, тем не менее позволяет акцентировать внимание на том, что в римский период утопия отнюдь не "исчезает за горизонтом"², а лишь как бы перемещается постепенно из одной сферы в другую. Именно в сфере религиозно-мифологических идей можно обнаружить тот наиболее важный и оригинальный вклад, который был внесен на римском этапе развития античной социальной утопии, и именно этот вклад в наименьшей степени изучен пока в современной исторической науке. Не, случайно, например, в недавно опубликованной работе В.А.Гуторова перед исследователями римской утопии был поставлен весьма сложный вопрос: "почему эсхатологические настроения, столь рельефно выраженные древнееврейскими пророками, оказались преобладающими и в римском общественном сознании в эпоху кризисов республики и империи, тогда как в Древней Греции подобные настроения оказались на периферии идеологии и общественной мысли?"³.

Не претендуя на исчерпывающий ответ, мы можем предположить, что глубинные причины этого следует искать все-таки в объективных процессах общественного развития стран Средиземноморья. Уникальность греческой утопии, которую отличает [137] преобладание "светских", рационалистических начал⁴, соответствует уникальности греческого полиса как такой формы раннегосударственного устройства, которая обеспечивала наиболее свободное развитие личности гражданина, члена сообщества граждан. Институт гражданства при демократической форме правления и на фоне стремительного культурного прогресса создавал все необходимые предпосылки для формирования того

"классического" мироощущения, когда человек чувствовал себя полноправным членом микро- и макрокосмоса, когда он не ощущал ежедневно над собою давление каких-то мистических, темных и непонятных сил, направляющих все поступки людей и определяющих судьбы целых народов и государств. В древней Греции, как замечает А.И. Зайцев, боги нередко представлялись далекими от образа сверхъестественных гарантов нравственного порядка в мире, и религия там "никогда не занимала доминирующего положения в жизни, сравнимого с ролью религии в древнейшем Риме, в древнем Египте, в средневековой Европе или в ранних исламских государствах"⁵. Разумеется, как и в других древних обществах, вера в рок и судьбу была неотъемлемым элементом мироощущения граждан греческого полиса, но она все же оставляла значительное место свободе воли (вспомним хотя бы "многоизворотливого" греческого героя Одиссея), не приобретая характер того вселенского провиденциализма, который распространяется в Риме предхристианской эпохи (сравним Одиссея с покорно выполняющим свое историческое предназначение Энеем)⁶.

Некоторые особенности развития римской гражданской общины, о которых шла речь в первой главе книги, определили преобладание в Риме не циклической, а скорее циклично-линейной концепции исторического времени, согласно которой 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. В обстановке рушившихся традиционных укладов, забвения "нравов предков" и кровопролитных гражданских войн, расцениваемых как посланная богами кара, распространяются панические ожидания наступления "последнего поколения", [138] "последнего века", "рокового года" и т.п., за которыми должна последовать гибель Рима как наказание, наложенное на римлян за их бесчестье, за совершенный грех братоубийства. Социально-утопические идеи, 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, как мы знаем, 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".

Эта концепция, буквально перевернувшая традиционные предания о безвозвратно ушедшей жизни "золотого рода", тоже была, по сути, проникнута духом провиденциализма: все предсказанные в ней перемены жестко детерминированы правящими божествами и сменой космических циклов, и роль самих римлян сводится только к тому, что они по рождению чудесного младенца, как по одному из божественных знамений, могут узнать теперь об ожидающем их счастье. В политической пропаганде эта мысль дополняется указанием на то, что вернуть римлянам мир и "Сатурново царство" сможет только избранный, предназначенный самими богами для этого, вожь, удачи и победы которого предопределены 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 требовалась только покорность. Именно эти перемены, по-видимому, во многом способствовали тому, что на смену "рационалистических" утопий все чаще приходили религиозно-утопические надежды 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 зла⁷.

Эволюция от "полисной" системы ценностей к той космополитической системе идей, которая позднее стала питательной почвой для христианства, становится более понятной с [139] учетом эволюции социально-утопических интерпретаций мифов о "жизни при Кроносе" и о "Сатурновом царстве". Прежде чем коснуться этого вопроса, необходимо заметить, что восходящий еще к Ж. Сорелю тезис о взаимной несовместимости, о противоположности "массового", "эмоционального" мифа и "элитарной", "умозрительной" утопии пользуется все меньшим признанием в научной литературе⁸. Более того, многие исследователи обращают внимание, что первые утопии возникают именно в результате рационализации, десакрализации мифов⁹, что между мифом и утопией существуют устойчивые взаимосвязи. "Испытав "разлагающее" воздействие со стороны утопии, - отмечает, например, Э.Я. Баталов, - миф интегрирует в себя некоторые утопические элементы или даже принимает - по крайней мере частично - форму утопии.. Одним словом, утопия и миф не просто сосуществуют, но испытывают потребность друг в друге, обогащают друг друга, выражают себя друг через друга"¹⁰. Поддерживая такое заключение, мы хотели бы сделать лишь одну оговорку: на наш взгляд, употребление многозначного понятия "миф" в подобных рассуждениях требует уточнения: в данном случае, например, речь идет не о первоначальных, "архаических", а о "вторичных" мифах, уже испытавших на себе определенную рационалистическую переработку и уже не игравших, как отмечает сам цитированный автор в другой работе, роль "интегральной, тотальной формы сознания и культуры"¹¹.

Мифы, дошедшие до нас в изложении античных авторов, были большей частью уже именно "вторичными", а не "архаическими" мифами¹², и в особенности это можно сказать об этиологических мифах, объяснявших переход человечества от первобытного благоденствия к более несчастному современному состоянию. Не случайно некоторые исследователи феномена утопического сознания приходят к выводу, что "повествования о "золотом веке" уже не являются мифами в собственном смысле", хотя они в то же время еще не являются и "каноническими утопиями"¹³. Это переходное состояние имело, на наш взгляд, различные параметры в разные периоды античной истории. Ранние греческие и римские предания о счастливых временах правления Сатурна или Кроноса были, безусловно, еще очень близки к "архаическим" мифам, наполнены сакрально-иррациональным смыслом, почти не содержали социальной критики пороков современности. Понадобились многие десятилетия и даже столетия постепенной рационалистической переработки этих преданий, прежде чем под мифологической оболочкой стало преобладать не сакрально-архаическое, а социально-утопическое содержание. Развитие [140] этих процессов в Риме, как мы видели, происходило весьма активно, но еще не было окончательно завершено в республиканский период.

Одним из главных препятствий для утопической актуализации мифа была, как мы помним, 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 "благодетельных демонов": их собственному "худшему" роду, согласно гесиодовской версии, предстояло лишь окончательно погрязнуть в пороках и погибнуть. Постепенная актуализация этой пессимистической версии заключалась в том, что позднейшие античные интерпретаторы мифа как бы приближали "золотых" людей к "железным", снимая существовавшие между ними непроходимые барьеры. Миф все больше рационализируется, наполняется этическим содержанием, причем в некоторых версиях на место каждый раз заново создававшихся богами "родов" людей приходит непрерываемая цепочка морально деградировавших поколений. И все же мысль о реальном возвращении "Сатурнова царства" для живущих ныне людей "железного рода" появляется только в IV эклоге Вергилия - произведении, в значительной степени наполнившем оболочку античного мифа восточно-эллинистическим (эсхатологическим и почти мессианским) содержанием.

Настоящим "прорывом вперед", как уже отмечалось, стало то, что переход к "Сатурнову царству" не связывался 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. Не была еще окончательно преодолена и циклическая концепция исторического времени: приобретаемая черты непрерывности, "линейности", она все же сохраняла в себе мысль о конечном возвращении к тому самому "Сатурнову царству", с которого начиналась история человечества. Реальный переход к линейной концепции развития совершился только во времена принципата, когда в "Энеиде" впервые были введены термин и понятие "золотой век", обозначавшие эпоху счастья и процветания, наступление которой может произойти не только при Сатурне, но и при Августе. Одновременно с подготовкой этой [141] концепции многими авторами, как мы видели, создавались предпосылки и для "патриотизации" мифа (выработка "римско-италийской" версии), и для его "депримитивизации", позволившей изображать новый "золотой век" не как благоденствие дикарей, а как эпоху высшего расцвета культуры и величия римской державы.

В результате такой трансформации прежних воззрений история все чаще стала представляться не как смена "родов", а как смена "веков", и эта заметная перемена в восприятии исторического времени вполне согласовывалась с уже наметившимся переходом от "полисной" идеологии (переносившей идеал в патриархальное прошлое) к различным "надполисным" или "неполисным" концепциям, позволявшим идеализировать настоящее и будущее¹⁴. Глобальные изменения в сфере идей развивались параллельно с изменениями в социальной практике. Впервые в античном мире широко распространившееся перенесение идеала не в прошлое, а 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". Как считает И.В.Печурин, именно в это время "развитие производительных сил, достижения науки и техники, установление устойчивых форм государственности, достижения культуры - словом, весь накопленный человечеством багаж предоставил возможность по-иному сравнивать достигнутый уровень с предшествующим историческим порядком"; кроме того, "собственно говоря, именно с этого времени начинается существование городской цивилизации, где город начинает преобладать над деревней. В социальном плане эти изменения приводят к тому, что появляется слой людей, никак не связанных сельскохозяйственным производством и оторвавшихся от природы, благополучие которых не зависело от природных процессов" и мировоззрение которых, по мысли автора, благодаря этому освобождалось от цикличности и идеализации прошлого, которые были объективно присущи земледельцам-крестьянам¹⁵.

В основном соглашаясь с этими рассуждениями (косвенным подтверждением их можно считать то, что раннехристианское учение распространялось прежде всего в городских слоях), мы не можем принять конечный вывод о том, что с возникновением христианства "идеал окончательно переносится в будущее и представление о "золотом веке", находящемся в прошлом, исчезает бесповоротно, вплоть до Нового [142] времени."¹⁶ Факты убеждают в том, что реальное соотношение "циклических" и "линейных" концепций, идеализации прошлого и будущего было намного сложнее и многообразнее, чем в этой однозначной оценке. Установление Империи 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 тех последних потенциальных возможностей, которые были заложены в этих структурах, и только исчерпание таких возможностей после высшей точки развития привело античное общество к окончательному разложению и упадку. Точно также и перенесение идеала в прошлое никогда не "исчезало бесповоротно", но, напротив, постоянно сосуществовало с идеализацией будущего, причем не только в "полисной" идеологии, сохранявшей, как уже отмечалось, определенное влияние и во времена принципата, но даже и в идеологии христианства, несущего в себе идеи "утраченного рая" и возвращения к подобному же райскому существованию с приходом "тысячелетнего царства".

Освещение этой сложной и почти не изученной истории социально-утопических идей с момента прихода к власти Августа является, несомненно, важной историографической задачей. К решению данной задачи мы надеемся приблизиться, продолжив рассмотрение тех тенденций, которые зародились во времена Республики, во второй части исследования, посвященной временам принципата.

[170-172] СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ - Вестник древней истории
ВИМК - Вестник истории мировой культуры
ВЛУ - Вестник Ленинградского университета
ВМУ - Вестник Московского университета
ВР - Вера и разум. Журнал богословско-философский
ВФ - Вопросы философии
ЖМНП - Журнал Министерства народного просвещения
Изв. АН СССР - Известия Академии наук СССР
ИСУ - История социалистических учений
МНМ - Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1987-1988
НК - Научный коммунизм
НМ - Новый мир
ННИ - Новая и новейшая история
РМ - Русская мысль
СГЭ - Сообщения Государственного Эрмитажа
УЗ ИИ РАНИОН. - Ученые записки института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук
УЗ ИКУ - Ученые записки императорского Казанского университета
УЗМГПИ - Ученые записки Московского государственного педагогического института
УЗ СГУ - Ученые записки Саратовского государственного университета
ФЭ - философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Т. 1-5. М., 1960-1970
ХЧ - Христианское чтение
AAA - Annals of Archaeology and Anthropology
AB - Art Bulletin
AJPh - American Journal of Philology
ANRW - Aufstieg und Niedergang der Roemischen Welt / Hrsg. von H.Temporini und W.Haase. B.; N.Y., 1972
Anth. Pal. - Anthologia Palatina. Epigrammatum Anthologia Palatna / Ed. F.Duebner et E.Cougnny. V. 1-3. P., 1864-1890
AR - Atene e Roma. Rassegna trimestrale dell' Associazione Italiana di Cultura classica
ARW - Archiv fuer Religionswissenschaft

Athenaeum - Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia dell' antichita
AUSB - Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis
CIA - Corpus inscriptionum Atticarum
CIG - Corpus inscriptionum Graecarum
CIL - Corpus inscriptionum Latinarum
CJ - Classical Journal
CPh - Classical Philology
CQ - Classical Quarterly
CSCA - California Studies in Classical Antiquity
CW - The Classical World
GO - Graecolatina et Orientalia
GR - Greece and Rome
Gymnasium - Gymnasium. Zeitschrift fuer Kultur der Antike und humanisliche Bildung
GZ - Geographische Zeitschrift
Hermes - Hermes. Zeitschrift fuer klassische Philologie
Historia - Historia. Zeitschrift fuer alte Geschichte
HSCPh - Harvard Studies in Classical Philology
IG - Inscriptiones Graecae
JHI - Journal of the History of Ideas
JKPh - Jahrbuecher fuer klassische Philologie
JRS - The Journal of Roman Studies
Klio - Klio. Beitrage zur alten Geschichte
Latomus - Latomus. Revue d'etudes latines
LSKPh - Leipziger Studien fuer klassische Philologie
Maia - Maia. Revista di letterature classiche
MDAI (R) - Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts (Roem. Abt.)
MH - Museum Helveticum. Revue Suisse pour l'Etude de l'Antiquite classique
NJKA - Neue Jahrbuecher fuer das klassische Altertum
NJPP - Neue Jahrbuecher fuer Philologie und Paedagogik
NKJ - Nederlands kunsthistorisch Jaarboek
OCD - The Oxford classical dictionary / Ed. by N.G.L. Hammond and H.H. Scullard. Oxford, 1970
Philologus - Philologus. Zeitschrift fuer das klassische Philologie
PP - Past and Present
RA - Revue Archeologique
RE - Pauly's Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart, 1894-
REL - Revue des etudes latines
RH - Revue historique
RhMPh - Rheinisches Museum fuer Philologie
RMM - Revue de metaphysique et de morale
ROL - Remains of old Latin / Newly ed. and transl. by E.H. Warmington. V. 1-3. L., 1935-1938
Roscher - Roscher W.H. Ausfuehrliches Lexicon der griechischen und roemischen Mythologie. Bd. 1-6. Leipzig, 1884-1925
RPh - Revue de Philologie, d'histoire et de litterature anciennes
R.g.d.A. - Res gestae divi Augusti / Ed. J. Gage. P., 1935
TAPA - Transactions of the American Philological Association
WS - Wiener Studien
WZHUB - Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt - Universitaet zu Berlin
WZMLUHW - Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin - Luther - Universitaet. Alle-Wittenberg
ZA - Ziva Antika
ZASA - Zeitschrift fuer Aegyptische Sprache und Altertumskunde

ПРИМЕЧАНИЯ

Текст приводится по изданию: Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о "золотом веке" в древнем Риме: В 2 ч. Ч. 1: До установления принципата. Изд. 2-е, испр. и доп. - Новосибирск, изд-во Новосибирского университета, 1994. 176 с. Ответственный редактор доктор исторических наук Э.Д. Фролов. Рецензенты: доктор исторических наук А.И. Зайцев, доктор исторических наук И.С. Свенцицкая, кандидат исторических наук Н.К. Тимофеева. Рекомендовано к печати ученым советом Алтайского государственного университета.

ВВЕДЕНИЕ

1. Подробнее о распространении данных мифов см.: *Базинер О.* Идея о прошедшем и будущем золотом веке человечества // РМ. 1902. № 11. С. 3-20; *Гинцер П.А.* Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 134 и сл.; *Токарев С.А.* Золотой век // МНМ. Т.1. С. 471-472; *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 7-27; *Armstrong J.* The paradise myth. L., 1969. P.8-36.
2. М. Элиаде относит миф о „золотом веке" к числу архетипических представлений о вечном возвращении: *Eliade M.* A history of religious ideas. V. 1 Chicago, 1978. P. 253-255; *Он же.* Космос и история. М., 1987. С. 107 -121. Ассоциация рая с чревом матери присутствует в выводах некоторых психоаналитиков (эти выводы, впрочем, были предвосхищены еще в древности - см. *Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian thought in the Western world. Cambridge, Mass., 1979. P. 43, 62-63). Представительница школы культурантропологии М. Мид, кроме того, считает, что источником веры в рай является смутная ностальгия взрослого человека по его собственному детству, для которого было характерно "райское", мажорное восприятие мира (*Mead M.* Toward more vivid utopias // Utopia / Ed. by G. Kateb. N.Y., 1971. P. 43-56).
3. *Базинер О.* Идея.. С. 16.
4. См., например: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 45; *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Тр. по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973. С. 113-138; *Frank T.* Life and literature in the Roman republic. Berkeley, 1930. P. 239; *Mumford L.* Utopia, the city and the machine // Utopias and utopian thought / Ed. by F.E. Manuel. Boston, 1967. P.5.
5. *Воронцов Е.* Языческий миф о золотом веке и мессианские чаяния иудеев // ВР. 1905. № 12. С. 664-665; ср.: *Глориантов Н.И.* Происхождение мира и человека и последующая их судьба по изображению древних римских поэтов // ХЧ. 1877. № 1-2. С. 42-78; № 3-4. С. 396-422; № 5-6. С. 601-644; №9-10. С.261-326.
6. *Володин А.И.* Утопия и история. Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма. М., 1976. С. 31. Наряду с этой распространенной оценкой встречаются и ее модификации. Некоторые авторы, например, без каких-либо комментариев утверждают, что мифы о "золотом веке" выросли из экстраполированных в прошлое идеализированных картин "образа жизни зажиточных современников" (*Ляхович Е.С., Пчелинцева Т.А.* Утопическое сознание как отражение картины социального мира // Сознание и личность. Барнаул, 1986. С. 48-49).
7. *Кучинский С.А.* О социально-психологических истоках мифа о рае и грехопадении // Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976. С.51; ср.: *Лурье С.Я.* Предтечи анархизма в Древнем мире. М., 1926. С. 172.
8. *Штаерман Е.М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции). М., 1961. С. 135.
9. *Застенкер Н.Е.* Очерки истории социалистической мысли. М., 1985. С. 64; ср.: Кан С.Б. История социалистических идей (до возникновения марксизма). М., 1967. С. 7.
10. *Чиколини Л.С.* Социальная утопия в Италии. XVI - начало XVII в. М., 1980. С. 249-269 (гл. VIII - "Споры о "золотом веке").
11. *Застенкер Н.Е.* Утопический социализм // ФЭ. Т. 5. С. 292.
12. *Гуторов В.А.* Античная утопия и "элементы социализма" в древнем мире // ИСУ. М., 1988. С. 209.
13. Подробнее см.: *Федоров Г.С.* О народных истоках утопического социализма // НИИ. 1969. № 1. С. 166-167; *Павлова Т.А.* Научная конференция по проблемам истории утопического социализма // НИИ. 1976. № 4. С. 208-215; *Белов П.Т.* О периодизации истории социалистических учений // НК. 1973. № 4. С. 89-98; *Барз М.А.* К вопросу о предмете и методе истории социалистических идей // История общественной мысли. Современные проблемы. М., 1972. С. 431-452; *Кучеренко Г.С.* Исследования по истории общественной мысли Франции и Англии. XVI - первая половина XIX в. М., 1981. С. 13 и сл.; *Барз М.А.* О классовой природе ранней социальной утопии // Социальные движения и борьба идей. Проблемы истории и историографии. М., 1982. С. 171- 185; *Гуторов В.А.* Античная утопия.. С. 195-209; *Чернышов Ю.Г.* Миф о золотом веке и утопический социализм // Город и государство в античном мире. Л., 1987. С. 120-137.
14. См., например: *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX в. М., 1967; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; *Ушков А.М.* Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982; *Китайские* социальные утопии. М., 1987; *Гутова Е.В.* Характерные черты крестьянских утопий западноевропейского средневековья // ИСУ. М., 1988. С. 176-194; *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л., 1989; *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М., 1989.
15. Во вступительной статье к первому тому фундаментального издания "Взлет и падение римского мира" Честер Старр совершенно справедливо отмечает, что при частых попытках переоценить в неблагоприятную сторону роль Рима за основу берутся только "моральные рассуждения", а из всех многочисленных достижений Рима обычно признаются только достижения в "реальной политике". (*Starr Ch.G.* The Roman place in history // ANRW. Bd. I,1. 1972. P.3-11.)
16. См.: *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 341-342; ср.: *Дуров В.С.* Жанр сатиры в римской литературе. Л., 1987. С. 6.
17. *Knight W.F.J.* Roman Vergil. L., 1946. P. 2.
18. *Rose H.J.* Religion in Greece and Rome. N. Y., 1952. P. 157.
19. Более подробный критический анализ этого тезиса см.: *Чернышев Ю.Г.* Была ли у римлян утопия? // ВДИ. 1992. №1.
20. *Кирхенгейм А.* Вечная утопия. СПб. 1902. С. 34.

21. *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному // Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 47.
22. См., например: *Адлер Г.* История социализма и коммунизма. СПб., 1907. С. 12; *Форлендер К.* История социалистических идей. Л. 1925. С. 35.; *Flashar H.* Formen utopischen Denkens bei den Griechen // Innsbrucker Beitrage zur Kulturwissenschaft. Н. 3. Innsbruck, 1974. S. 14; *Polak F.L.* The image of the future. V. 1. Leiden, 1961. P. 85; *Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian thought.. P. 21.
23. См.: *Щеглов Д.* История социальных систем от древности до наших дней. Т. I. СПб., 1870; *Свентоховский А.* История утопий. М., 1910; *Каутский К.* Из истории общественных течений (История социализма). Т. I. СПб., 1908; *Горев Б.И.* История социализма. Т. 1. Социализм на Западе. М., 1924; *Волгин В.П.* Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII века. М., 1975; *Woolsey T.D.* Communism and socialism in history and theory. N. Y., 1888; *Mumford L.* Utopia.. P. 3-24.
24. Именно так ("pacere subjectis et debellare superbos" - оберегать покорившихся и покорять непокорных) определял великую миссию римлян Вергилий, готовый согласиться, что другие народы превзошли их в изобразительных искусствах, юриспруденции, астрономии (Aen., VI.853,847-849).
25. В начале царского периода Рим был, по определению И.Л.Маяк, "латино-сабинским поселением с известной долей автохтонного лигуро-сикульского населения", впитавшим в себя пришлые этнические компоненты - пеласгов, ахейских греков, фрако-иллирийцев, а позднее - этрусков и т.д. Ср.: *Маяк И.Л.* Рим первых царей (Генезис римского полиса). М., 1983. С. 255-256.
26. Ср.: *Кнабе Г.С.* Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // Культура древнего Рима. Т. 2. М., 1985. С. 121; *Смирин В.М.* Римская республика в III-I вв. // История Европы. Т. I. М., 1988. С. 481-482.
27. Подробнее см., например: *Шестаков В.П.* Понятие утопии и современные концепции утопического // ВФ. 1972. № 8. С. 151-158; *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С. 11-33; *Проблемы современных утопий и утопического мышления в зарубежной литературе.* М., 1975; *Ушков А.М., Дайнеко М.М.* Методологические аспекты типологии социальных утопий // ВМУ. Сер.7. Философия. 1984. № 1. С. 49- 58; *Сизов С.С.* Утопия и общественное сознание: философско-социологический анализ. Л., 1988; *Bliesener E.* Zum Begriff der Utopie. Frankfurt am Main, 1950.
28. Подробнее см.: *Чаликова В.А.* Настоящее и будущее сквозь призму утопии // Современные буржуазные теории общественного развития. М., 1984. С. 74-121; *Бочкарев Н.И.* Реальное и утопическое: ленинская методология анализа. М., 1987. С. 6 и сл.; *Кирвель Ч.С.* Утопическое сознание: Сущность, социально-политические функции. Минск, 1989. С. 12-100; *Баталов Э.Я.* В мире утопии. М., 1989. С.23 и сл.; *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 18 и сл.
29. См.: *Кирвель Ч.С.* Утопическое сознание.. С. 15 и сл. Впрочем, мы не совсем согласны с утверждением, что утопия обязательно должна быть выражена в специальном, целиком посвященном ей, романе или трактате: сам автор неоднократно был вынужден выходить за рамки своего определения, говоря о "народных" утопиях древности и средневековья (Там же. С. 70, 77). Более важным критерием, чем избранный утопистом жанр или "объем" утопии в печатных листах, является, видимо, степень целостности идеального образа, полнота его характеристики по различным аспектам социальной жизни.
30. *Poehlmann R. von.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Aufl. von F.Oertel. Bd. 1-2. Muenchen, 1925. S. 327-508. Имеется русский перевод, выполненный с первого немецкого издания книги 1893-1901 гг.: *Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма // Общая история европейской культуры. Т. 2. СПб., 1910. С. 501-582 (Кн. II. "Рим").
31. *Poehlmann R. von.* Geschichte.. S. 458 ff.
32. См.: *Гуторов В.А.* Некоторые проблемы изучения античных социальных утопий в буржуазной науке // История домарксистских социалистических учений и антикоммунизм. Л., 1982. С. 31 и сл.
33. *Poehlmann R. von.* Geschichte.. S. 393-396.
34. *Walter G.* Histoire du communisme. Т. 1. Les origines (Judaiques, chretiennes, grecques, latines). P., 1931. P. 453-465.
35. Ibid. P. 465.
36. О различных современных социально-утопических моделях общества как "мегамашины" и оценке их реальной исторической роли см.: *Шафаревич И.* Две дороги - к одному обрыву // ИМ. 1989. № 7. С. 147-165; *Баталов Э.Я.* В мире утопии.. С. 293 и сл.
37. *Finley M.I.* Utopianism ancient and modern // Finley M.I. The use and abuse of history. L., 1975. P. 191.
38. Подробнее об этой проблеме см.: *Чернышов Ю.Г.* Утопизм античный и современный: историография проблемы // Историография актуальных проблем античности и раннего средневековья. Барнаул, 1990. С. 3 и сл.
39. Помимо уже названных выше следует отметить еще некоторые исследования: *Veit W.* Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert: Diss. Koeln, 1960; *Braunert H.* Utopia. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhaeltnisse. Kiel, 1969; *Elliott R.C.* The shape of Utopia. Studies in a literary genre. Chicago; L., 1970; *Kytzler B.* Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike // Der utopische Roman / Ed. R. Villgratder und F. Krey. Darmstadt, 1973. S. 45-68; *Vogt J.* Ancient slavery and the ideal of man. Cambridge, Mass., 1975; *Equality and inequality of man in ancient thought / Ed. I. Kajanto.* Helsinki, 1984.
40. *Baldry H.C.* Ancient utopias. An inaugural lecture delivered at the University on 28 November 1955. University of Southampton, 1956; *Ferguson J.* Utopias of the classical world. L., 1975.
41. *Baldry H.C.* Who invented the golden age? // C Q.V.46.1952.N1. P.83-92; *Gatz B.* Weltalter..S. 65; 93 ff., 128 ff., 204 ff.
42. *Baldry H.C.* Who invented.. P. 92.
43. *Gatz B.* Weltalter.. S. 65, 135.
44. Более подробный анализ особенностей первоначальных греческих версий мифа см. в 1 главе первой части книги.

45. Polak F.L. The Image.. P. 85.

46. См.: Guenther R. Der Klassencharakter der sozialen Utopie in Rom in den letzten zwei Jahrhunderten v.u. Z. // Sozialoekonomische Verhaeltnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum. B., 1961. S. 94-105; *Idem*. Der politisch-ideologische Kampf in der roemischen Religion in dem letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z. // Klio. Bd. 42. 1964. S. 209-297.; *Idem*. Der Einfluss der sozialen Utopie auf das fruehe Christentum // Das Altertum. Bd. 15.1969. S. 91 -95; *Idem*. Spuren der sozialen Utopie im Urchristentum. Bemerkungen zur christlichen Funktion der Aionenlehre // Melanges P.Leveque. T. 1. P., 1988. S. 155-164; *Idem*. Friedensideen in der roemischen Kaiserzeit // Das Altertum. Bd. 34.1988. H. 3. S 149- 156.

47. Разумеется, в книге имеются и недостатки, один из которых заключается, на наш взгляд, в неоправданном объединении разнородных явлений под общим понятием "социальная утопия свободной бедноты и рабов". Подробнее см.: Чернышов Ю.Г. [Рецензия] // ИСУ. М., 1990. С. 214-221. - Рец.на кн.: Guenther R., Mueller R. Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987; Он же. Античные социальные утопии в трудах историков ГДР // Германской Демократической Республике - 40 лет. Уфа, 1989. С. 131-134.

48. См.: Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956; Он же. Мифология. М., 1959; *Idem*. Von Homer bis Vergil. Gestalten und Gedanken der Antike. Budapest, 1969; *Idem*. Untersuchungen zur Religionsgeschichte. Budapest, 1966; Hahn I. Die soziale Utopie der Spaetantike // WZMLUHW. Jg. 11. 1962. H. 10. S. 1357-1361; *Idem*. Das "goldene Jahrhundert" des Aurelius Probus // Klio. Bd. 59. 1977. H. 2. S. 323-336.

49. Vavřinek V. On the structure of slave revolts. The revolt of Aristonicus // Soziale Probleme im Hellenismus und im Roemischen Reich. Akten der Konferenz in Lublice.10-13 Oktober 1972 / Hrgb. P.Oliva und J.Burian. Praha, 1973. S. 203- 212.

50. Базинер О. Ludi saeculares. Древнеримские секулярные игры. Варшава, 1901; Он же. Идея.. С. 1-34.

51. Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб., 1905. Т. 1. С. 172.; 1907. Т. 3. С. 3. Наиболее важными для нашей темы являются сочинения "Первое светопреставление", "Золотой век", "Рим и его религия".

52. Волгин В.П. Предшественники современного социализма в отрывках из их произведений. Ч. I. М.; Л., 1928. С. 12.

53. Ельницкий Л.А. Из истории революционной идеологии эллинизма. Эвн как царь Сатурналий // ВИМК. 1957. ё 6. С. 58. Более взвешенные оценки см. в других работах этого автора: О социальных идеях Сатурналий // ВДИ. 1946. ё 4. С. 54-65; Он же. Византийский праздник Брумалий и римские Сатурналии // Античность и Византия. М., 1975. С. 340-350.

54. Машкин Н.А. Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики // Изв. Ан. СССР. Сер. истории и философии. 1946. Т. III. ё 5. С. 441 -460; Он же. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л., 1949.

55. Гуторов В.А. Античная социальная утопия.. С. 40.

56. Подробнее см.: Курвель Ч.С. Утопическое сознание. .С. 15. Mumford L. The story of Utopias. N. Y., 1922. P. 15 ff.; Finley M.I. The use.. P. 185; Kytzler B. Utopisches Denken.. S. 66.

57. Manuel F.E Introduction // Utopias and Utopian thought.. P. VIII.

58. Данный метод использовался отнюдь не только теми историками, которые вслед за В.И.Лениным пытались "за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фазами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или классов" (Ленин В.И. Три источника и три составных части марксизма // Полн. собр. соч. Т. 23. С. 47).

59. Примером может служить попытка классификации утопий "по принципу формационного (базисного) подхода" (См.: Суханская Р.А. Диалектика становления и развития понятия социального равенства в истории общественной мысли: Автореф. дис.. канд. филос. наук. М., 1976. С. 9). Утверждая, что каждый утопист непременно должен был идеализировать одну из пяти конкретных общественно-экономических формаций, автор закономерно приходит к противоречию с фактами, зачисляя, например, Эвгемера (описавшего несколько цветущих городов, жители которых разделены на классы, имеют в частном владении дома и сады, занимаются земледелием, скотоводством военным делом и торговлей) в сторонники первобытнообщинного строя. Отсутствие упоминаний о рабах не позволяет считать эту утопию "рабовладельческой", однако нет никаких реальных оснований называть ее и "первобытно-коммунистической".

60. См.: Чернышов Ю.Г. К проблеме классификации античных социальных утопий // Десятая авторско-читательская конф. "ВДИ" АН СССР. М., 1987. С. 86; Он же. Характерные черты греческой социальной утопии // Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья. Барнаул, 1989. С. 6 и сл.

61. О зарождении ранних социально-утопических идей на религиозно-мифологической почве см., например: Elliott R.C. The shape.. P. 7; Edelstein L. The idea of progress in classical antiquity. Baltimore. 1967. P. 9; Baldry H.C. Ancient utopias.. P. 4; Kateb G. Utopia and its enemies. N.Y., 1972. P. 6 (последний автор считает, что в легендах о "золотом веке" обнаруживается "сердце утопизма").

62. Изучение русских социально-утопических легенд позволило К.В. Чистову сделать вывод о возможности их разделения на легенды о "золотом веке", легенды о "далеких землях" и легенды об "избавителях" (Русские народные социально-утопические легенды. С. 15). С небольшими коррективами такая классификация вполне может быть применена при рассмотрении античных религиозно-мифологических утопий.

63. О существенном влиянии этих законов на форму изложения и даже на содержание утопий см.: Чернышова Т.А. О художественной форме утопии // Поэтика русской советской прозы. Иркутск, 1975. С. 22-40.

64. В вопросе о датировке данного явления мы вполне согласны с мнением Г.С. Кнабе: "..Система общественных ценностей и норм, ориентированная на общинное прошлое Рима-города, приходила во все более явное противоречие с общесредиземноморским, космополитическим, римско-греческо-восточным характером развивающегося Рима-империи. Во второй половине I и в начале II в. до н.э. в правовой структуре государства, в общественной атмосфере, в религиозных представлениях происходит ряд глубоких изменений, знаменовавших окончательное крушение аксиологии римской гражданской общины" (Кнабе Г.С. Древний Рим - история и повседневность. М., 1986. С. 6).

65. Если не считать уже названных нами статей И. Хана и некоторых других исследований по частным сюжетам (См., например: Илюшечкин В.Н. Идейная борьба в римском обществе I-III вв.: Автореф. дис.. канд. ист. наук. М., 1981. С. 11 и сл.; Straub J. Das Herrscherideal der

Spaetanlike. Stuttgart, 1964; *Aalders G.J.D.* Ideas about human equality and inequality in the Roman Empire: Plutarch and some of its contemporaries // *Equality..* P. 55-71; *Gruszka P.* Kommodian und seine sozialen Ansichten // *Klio*. Bd. 66.1984. Н. 1. S. 230-256), в настоящее время не существует специальных детальных исследований по социально-утопическим идеям этого не столько "римского", сколько "общесредиземноморского" периода, что, конечно, также является серьезным пробелом в истории античных утопий.

Глава I.

1. О ранних проявлениях утопизма.

1. Ливий (II,52,1-2) в соответствии со своими убеждениями пытается объяснить это извечной склонностью толпы к смутам, проявляющейся особенно в условиях "праздности" и отсутствия внешней опасности. О "благодетельном" воздействии такой опасности писал и Саллюстий: "...Страх перед врагом удерживал государство в хорошем состоянии" ("metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat" - Jug., 41,2).
2. *Drexler H.* Aufstieg und Niedergang Roms in Wechselwirkung mit dem roemischen Staatsdenken // *ANRW*. Bd. 1,2. 1972. S. 798.
3. *Ibid.* S. 825.
4. *Нечай Ф.М.* Образование римского государства. Минск, 1972. С. 9; ср.: *Немировский А.И.* История раннего Рима и Италии. Возникновение классового общества и государства. Воронеж, 1962; *Маяк И.Л.* Рим первых царей (Генезис римского полиса). М., 1983.
5. К числу этих причин следует отнести, например, возможность непосредственного заимствования греками достижений погибшей крито-микенской и соседних древневосточных цивилизаций, широкое распространение железа и одновременный (в отличие от условий Италии) острый недостаток пахотных земель, вынуждавший ускоренными темпами развивать ремесло, торговлю и мореплавание.
6. Детальный анализ всех этих взаимосвязанных процессов дается в кн.: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. Л., 1988.
7. Ср.: *Утченко С.Л.* Кризис полиса и политические воззрения римских стоиков. М., 1955. С.13.
8. *Штаерман Е.М.* К проблеме возникновения государства в Риме // *ВДИ*. 1989. №2. С. 76-94.
9. Выступления О.Г.Большакова. В.И.Кузицина, И.Л.Маяк, К.Николе, А.Л.Смышляева. Ю.В.Андреева, Н.Н.Трухиной, В.А.Якобсона, Г.А.Кошеленко, Л.Капогресси Колоньези, Р.Гюнтера, А.А.Вигасина, А.Я.Гуревича, А.О.Большакова, А.Б.Егорова, С.Р.Кима, Л.Л.Кофанова, Ю.Г.Чернышова см.: *ВДИ*. 1989. № 3. С. 90-101; № 4. С. 71-78; 1990. № 1. С. 93-106; № 2. С. 120-134. Попытку (на наш взгляд, не совсем удачную) ответить на замечания см.: *ВДИ*. 1990. №3. С.68-75.
10. *Кирвель Ч.С.* Утопическое сознание: Сущность, социально-политические функции. Минск, 1989. С. 78.
11. См., например: *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987; *Wissowa G.* Religion und Kultus der Roemer. Muenchen, 1912; *Rose H.J.* Religion in Greece and Rome. N.Y., 1952; *Altheim F.* Roemische Religions-geschichte. Baden-Baden, 1951-1953. Bd. 1-3; *Latte K.* Roemische Religions-geschichte. Muenchen, 1960; *Bayef J.* Histoire politique et psychologique de la religion romaine. P., 1969; *Boyance P.* Etudes sur la religion romaine. P., 1972; *Schilling R.* La situation des etudes relatives a la religion romaine de la Republique (1950-1970) // *ANRW*. Bd. 1,2. 1972. P. 317-347.
12. *Печурин И.В.* Некоторые особенности социального идеала античности. М., 1985. С. 31. Деп. в ИНИОН АН СССР 14.08.85, № 22095.
13. *Маркс К.* Формы, предшествующие капиталистическому производству // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 475.
14. *CIL*, I,38; VI, 1293: "Virtutes generis miei moribus accumulavi, /progeniem genui, facta patris petiei. / Maiorum optenui laudem, ut sibi me esse creatum / laentur: stirpem nobilitavit honor".
15. *Штаерман Е.М.* Эволюция идеи свободы в древнем Риме // *ВДИ*. 1972. № 2. С. 44; *Она же.* Социальные основы.. С. 112, 118.
16. *Полонская К.П.* К вопросу о степени субъективности авторского "я" в римской поэзии эпохи Республики // *Разыскания (Dzetemata)*. М., 1984. С. 196; ср.: *Майоров Г.Г.* Образ Катона Старшего в диалогах Цицерона (К вопросу об особенностях римской мифологии истории) // *Античная культура и современная наука*. М., 1985. С. 56.
17. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 116.
18. *Штаерман Е.М.* Античное общество. Модернизация истории и исторические аналогии // *Проблемы докапиталистических обществ*. Кн. I. М., 1968. С. 653.
19. *Кнабе Г.С.* Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // *Культура Древнего Рима*. М., 1985. Т. 2. С. 165.
20. *Она же.* Древний Рим - история и повседневность. М., 1986. С. 21; ср.: "... иллюзии римлян представляли собой не только иллюзии, но и определенный общественный идеал, который, как всякий идеал, был отличным от реальности, но не посторонним ей, противоречил жизненной эмпирии, но и коренился в ней, опровергался ходом истории - и находил в нем свое постоянное подтверждение" (Там же. С. 24).
21. Наиболее подробно эта тема исследована в работе: *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf in der roemischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z. // *Klio*. Bd. 42. 1964. S. 209-297.
22. Мы имеем в виду первые твердо датированные, но считающиеся третьими секулярные игры, проведенные в разгар I Пунической войны; о более ранних празднованиях сведения источников расходятся: одни, по сообщению того же Цензорина, называют 245 и 408, другие - 299 и 410 гг. от основания Рима. В любом случае, впрочем, речь идет о раннереспубликанском, а не о царском периоде.
23. *Базинер О.* Ludi saeculares. Древнеримские секулярные игры. Варшава, 1901.С. 91.
24. Об отражении в этих праздниках специфики римского восприятия времени см.: *Кнабе Г.С.* Историческое пространство.. С. 135.

25. Из числа греческих праздников со сходным содержанием, помимо Кроний, называют критские Гермии, аттические Дионисии, фессалийские Пелории, трезенские Посейдоии и т.д. (*Ельницкий Л.А.* О социальных идеях Сатурналий // ВДИ. 1946. № 4. С. 56; *Versnel H.S.* Greek myth and ritual: the case of Kronos // Interpretations of Greek mythology / Ed. by J.Bremmer. L.; Sydney.1987. P.128-130).

26. См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 255 и др.; *Фрэнгер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.С.648-652.; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.С.65-70 и др.; *Kenner H.* Das Phaenomen der verkehrten Welt in der griechisch-roemischen Antike. Klagenfurt, 1970. S. 87- 95; *Elliott R.C.* The shape of Utopia. Studies in a literary genre. Chicago; L., 1970. P. 10-24; *Versnel H.S.* Greek myth.. P, 135- 142.

27. Этот факт признается обычно даже в тех работах, где роль подобных концепций выглядит несколько преувеличенной. См.: *Edelstein L* The idea of progress in classical antiquity. Baltimore, 1967. Автор, впрочем, ставит целью (Р. XXIII) лишь опровергнуть мнение тех ученых (*Bury J.B.* The idea of progress. L. 1920; *Baillie J.* The belief in progress. N.Y., 1950. P. 57), которые вообще не признают существования античных теорий прогресса и находят первые элементы таких теорий в иудео-христианской идеологии. См. также: *Dodds E.R.* The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief. Oxford, 1973. P. 1-25; *Mueller R.* Die Konzeption des Fortschritts im antiken Geschichtsdenken. В., 1983.

28. Подробнее см.: *Чернышов Ю.Г.* Мореплавание в античных утопиях // Быт и история в античности. М., 1988. С. 88-113. О проявлении сходного отношения ко многим элементам быта, принесенным развитием цивилизации, см.: *Кнабе Г.С.* Древний Рим.. С. 30 и сл.

29. См.: *Hes.*, Op., 236; *Arat.*, Phaen., 110; *Plato*, Legg., 705 a: "Море наполняет страну стремлением нажиться с помощью крупной и мелкой торговли, вселяет в души лицемерные и лживые привычки, и граждане становятся недоверчивыми и враждебными как по отношению друг к другу, так и к остальным людям" (Пер. А.Н.Егунова). Наряду с таким осуждением в греческой литературе относительно часто выражалось положительное отношение к мореплаванью и приносимым им благам (см., например: *Hom.*, Od., IX, 125 sqq.; *Thuc.*1,7; 142sq.; VI,31; *Aristot.*, Pol., 1327 a).

30. *Casson L.* The ancient mariners. Seafarers and sea fighters of the Mediterranean in ancient times. N.Y., 1959. P. 157.

31. Этот момент был отмечен у Маркса: "влияние военного дела и завоеваний (что в Риме, например, по существу, относилось к экономическим условиям самой общины) подрывает реальную связь, на которой она покоится" (*Маркс К.* Формы.. С. 475).

32. *Кнабе Г.С.* Древний Рим.. С. 121.

2. Этапы развития мифа

1. *Rose H.J.* Religion in Greece and Rome. N.Y., 1959. P. 224.

2. См., например, *Herbig G.* Satre - Saturnus // *Philologus*. Bd. 74. 1917. S. 446 ff.

3. См.: *Grenier A.* Les religions etrusque et romaine. P., 1948. P. 88.

4. *Wissowa G.* Saturnus // *Roscher*. Bd. 4.1909-1915. Sp. 440 ff.; *Versnel H.S.* Greek myth and ritual: the case of Kronos // Interpretations of Greek mythology / Ed. by J.Bremmer. L.; Sydney, 1987. P. 128 f.

5. См., например: *Герни О.Р.* Хетты. М., 1987. С. 167-170 (русский перевод эпоса о Кумарби см.: *Луна.* упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии // Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977. С. 103-170); *Kirk G.S.* Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures. Berkeley; Los Angeles, 1970. P.214-219; *Juergs F.*Vom Mythos der alten Griechen. Deutungen und Erzaehlungen. Leipzig, 1988. S. 58 f.

6. См.: *Ельницкий Л.А.* О социальных идеях Сатурналий // ВДИ, 1946. № 4. С. 60.

7. *Rose H.J.* Saturnus, Saturnalia // *OCD*. P. 955.

8. См., например: *Базинер О.* Ludi saeculares. Древнеримские секулярные игры. Варшава, 1901. С. 4-21 (со ссылкой на мнение Бюхелера). Важность этой связи станет очевидной при рассмотрении вопроса о возникновении понятия "золотой век".

9. Подробнее см.: *Чернышов Ю.Г.* Становление патриотической версии легенды о "Сатурновом царстве" // Социально-политические, идеологические проблемы истории античной гражданской общины. М., 1989.

10. Ср.: *Manni E.* La leggenda dell' eta dell' oro nella politica del Cesari // *AR*. 1938. P. 108-120; *Idem.* A proposito del culto di Saturno // *Athenaeum*. 1938. P. 223-232; *Johnston P.A.* Vergil's conception of Saturnus // *CSCA*. V. 10.1977. P.57-70.

11. *ROL*. V.I. P. 418-423.

12. *Johnston P.A.* Vergil's conception.. P. 57 ff.

13. *Wifstrand Schiebe M.* Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils. Uppsala, 1981. S. 35 f., 135 f.

14. *Walter G.* Histoire du communisme. T. 1. P., 1931. P. 445.

15. *Altheim F.* A history of Roman religion. L., 1938. P. 34.

16. *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология. М., 1959. С. 369; *Он же.* Гомер и Геосид. М., 1956. С. 45 и сл.; *Trencsenyi-Waldapfel I.* Untersuchungen zur Religionsgeschichte. Budapest, 1966. S. 133-154; *Guenther R.*, *Mueller R.* Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 95.

17. В существующих переводах текста, как правило, неверно употребляется не только понятие "век", но и понятие "поколение": последнее было бы уместно лишь при наличии между "геносами" преемственности, прямой генетической связи.

18. *Ирибаджак Н.* Социологическата мисъл на древния свят. Т. 2. София, 1981.С. 139 и сл.; *Trencsenyi-Waldapfel I.* Untersuchungen.. S. 137;

Eliade M. A history of religious ideas. V. 1. Chicago, 1978. P. 254-255, 449; *Guenther R., Mueller R.* Sozialutopien.-S. 20.

19. См.: *Kuehn J.* Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods EH // *Wuerzb. Jahrb.* Bd. 2. 1947. S. 284 (ссылка дана по работе: *Rosenmeyer Th.G.* Hesiod and historiography // *Hermes.* Bd. 85. 1957. H. 3. P. 272).

20. *Vernant J.-P.* Mythe et pensee chez les Grecs. P., 1965. P. 19-47; *Kirk G.S.* Myth.. P. 233-235.

21. *Rosenmeyer Th.G.* Hesiod.. P. 257-285; *Rohde E.* Psyche. The cult of souls and belief in immortality among the Greeks. N.Y., 1925. P.67-78.

22. *Griffiths J.G.* Archaeology and Hesiod's five ages // *JHI.* V. 17. 1956. P. 109-119; критическую оценку гипотезы см.: *Baldry H.C.* Hesiod's five ages // *JHI.* V. 17. 1956. P.553-554.

23. В описании смены родов видели, например, намек на сменявшие друг друга на Балканах волны переселений народов неиндоевропейского и индоевропейского происхождения (см.: *Властов Г.* Теогония Гесиода и Прометей. СПб., 1897. С. IV-V, 357-370).

24. См.: *Rosenmeyer Th.G.* Hesiod.. P. 277: "..Это - первое откровение греческого исторического гения". Нам представляется более осторожным и верным суждение А.Ф. Лосева: "..Гесиод пока еще не философ и пока еще не историк. Он есть та едва уловимая грань между мифологией и наукой, когда первая уже умирала, а вторая еще не вполне народилась" (Лосев А.Ф. Гесиод и мифология // *УЗ МГПИ.* Т. 83. 1954. С. 301).

25. *Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian thought in the Western world. Cambridge, Mass., 1979. P. 69. См. также материалы дискуссии, продемонстрировавшей отсутствие единства мнений даже по важнейшим направлениям интерпретации текста: *Жизнь мифа в античности: Материалы науч. конф. "Випперовские чтения - 1985".* Вып. 18. М., 1988. С. 16 и сл., 306, 309, 311 и сл., 315.

26. Исключением, никак не отрицающим этого правила, является "элитарная" версия мифа, переносившая героев на "острова блаженных", где царствовал Кронос (Ор., 166-173). Немного ранее Гесиод указывает на "полубожественную" природу героев (159-160), что, конечно, отличало их от обычных людей "железного рода". Впрочем, в "Одиссее" (IV,561-569) даже принадлежавшему к роду героев Менелая была обещана жизнь на этих островах только потому, что он являлся родственником самого Зевса.

27. См.: *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1942. S. 50; *Veit W.* Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zur 18. Jahrhundert: Diss. Koeln, 1960. S.32.

28. Сходного мнения придерживались также Цец и Прокл (*Rosenmeyer Th.G.* Hesiod.. P. 275). Против "циклической" теории см. также: *Guenther R., Mueller R.* Sozialutopien.. S. 19; *Kirk G.S.* Myth.. P. 233 -235.

29. Ср.: *Семушкин А.В.* Эмпедокл. М., 1985. С. 121 -122; *Eichhoff.* Uber die Sagen von einem goldenen Zeitalter // *NJPP.* Bd. 120. 1879. S. 359; *Levin H.* The myth of the golden age in the Renaissance. Bloomington; L., 1969. P.14; *Kirk G.S.* Myth.. P. 229.

30. См., например: *Токарев С.А.* Двуполые существа // *МНМ.* Т. 1. С. 358-359; *Хлобыстина М.Д.* Говорящие камни. Сибирские мифы и археология. Новосибирск, 1987. С. 41-47. Вероятно, в этом ключе могут получить объяснение и такие встречающиеся в римской мифологии "двойные" божества, как Либер - Либера, Луперк - Луперка, Янус - Яна и др. Кроме того, имелось предание о происхождении первых жителей Италии из дуба (Verg., Aen., VIII,315), однако нигде не встречается указаний на то, что живший при Сатурне род перестал существовать и на его месте в Италии был сотворен какой-либо иной, отличный по своим антропологическим качествам, род людей.

31. *Gatz B.* Wellalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 65.

32. См.: *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. М.; Л., 1929. С. 316; *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore 1935. P. 77-79.

33. *Aristot., Ath.pol., 16,7; Ps.- Plato, Hipparch., 229B* ("..hosper epi Kronou basileuontos"); *Plut.,Aristid., 24,2; Cimon, 10,6.* Многие современные переводы, кстати, часто не учитывают эту деталь, причем словосочетания типа "epi Kronou bios" (жизнь при Кроносе) без каких-либо оснований подменяются в них на еще не существовавшее понятие "золотой век". Ср. перевод Аристотеля ".. that his tyranny had been the Golden Age" (*Edelstein L.* The idea of progress in classical antiquity. Baltimore, 1967. P. 43).

34. См. наиболее доступное исследование данных сюжетов: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия (Вопросы истории и теории). Л., 1989.

35. О влиянии на формирование этой концепции не только Гесиода, но и Эмпедокла, Платона, некоторых стоиков подробнее см.: *Gatz B.* Weltalter.. S. 58-63; *Veit W.* Studien.. S. 33-35; *Kaibel G.* Aratea // *Hermes.* Bd. 29.1894. S. 83; *Poehlmann E.* Charakteristika der roemischen Lehrgedichts // *ANRW.* Bd. I,3. 1973. S. 883 f.

36. Некоторые из этих предсказаний, относящиеся, видимо, ко II-I вв. до н.э., сохранились в III книге корпуса "Сивиллиных оракулов" (см., например: *Or. Sib* III,367-380, 743-794 etc. - *Die Oracula Sibyllina / Bearb von J.Geffcken.* Leipzig, 1902; *Collins J.J.* The development of the Sibylline tradition // *ANRW.* Bd. II,20,1. 1987. S. 430-434; *Nikiprowetzky V.* La Sibylle juive et le "Troisieme Livre" des "Pseudo-Oracles Sibyllins" depuis Charles Alexandre // *Ibid.* S. 460-542.

37. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 124 -127. Почти общепризнанным является положение о том, что в этом произведении "золотой век" впервые был перенесен в будущее (см.: *Утченко С.Л.* Политические учения Древнего Рима. III-I вв. до н.э. М., 1977. С. 119), однако такая формулировка нуждается в коррективах, поскольку в IV эклоге, как мы увидим, еще не было четкой концепции грядущего "золотого века", не было еще выработано и само понятие "золотой век".

38. В этом выступлении иногда видят открытое проявление антиримских настроений (*Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum.* В., 1982. S. 505), хотя для высылки посольства было вполне достаточно и предъявленного обвинения в "развращении юношества".

39. См.: *Трухина Н.Н.* Политика и политики "золотого века" Римской республики (II в. до н.э.). М., 1986. С. 149-152, 163-165; *Strasburger H.* Der "Scipionenkreis" // *Hermes.* Bd. 94. 1966. H. 1. S. 60 -72.; *Labuske H.* Zur geschichtphilosophischen Konzeption des Polybios // *Klio.* Bd. 59. 1977. H. 2. S. 406-413.

40. *Утченко С.Л.* Кризис полиса и политические воззрения римских стоиков. М., 1955. С. 23. Возможно, правильнее было бы говорить о распространении "надполисной" и "неполисной" идеологии: авторитет полисных традиций оставался высоким даже в тех случаях, когда на практике осуществлялось разрушение устаревших полисных институтов.

41. См.: *Bruhl A.* Liber pater. P., 1953. P. 49; *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf in der roemischen Religion in der letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z. // *Klio.* Bd. 42. 1964. S. 245-247.
42. *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 126.
43. Подробнее см.: *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf.. S. 247- 249.
44. *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984. С. 57.

Глава II.

1. От "золотого рода" к "золотому веку".

1. *Oertel F.* Klassenkampf, Sozialismus und organischer Staat im alten Griechenland. Bonn, 1942. S. 52.
2. *Walter G.* Histoire du communisme. Т. 1. P., 1931. P. 551.
3. *Бюхер К.* Восстания рабов 143-129 гг. до Р.Х. Л., 1924. С. 123. Подробный обзор такого рода оценок см.: *Vogt J.* Ancient slavery and the ideal of man. Cambridge; Mass., 1975. P. 83-92.
4. *Ferguson J.* Utopias of the classical world. L., 1975. P. 155.
5. Из наиболее важных и доступных работ, содержащих подробный анализ этих причин, см.: *Машкин Н.А.* Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л., 1949; *Свенцицкая И.С.* Социально-экономические особенности эллинистических государств. М., 1963; *Утченко С.Л.* Кризис и падение Римской республики. М., 1965; *Он же.* Древний Рим: События, люди, идеи. М., 1969; *Античная Греция.* Т. 2. Кризис полиса. М., 1983; *Егоров А.Б.* Рим на грани эпох: Проблемы рождения и формирования принципата. Л. 1985.
6. Ср.: *Халдеев В.В.* Кризис античного мира во II-I вв. до н.э. и проблемы типологии народных движений древности // Десятая авторско-читательская конф. "ВДИ" АН СССР. М., 1987. С. 151-152. Трудно согласиться, однако, с тезисом о "едином сплоченном фронте" угнетенных масс в этих условиях: как известно, развивавшееся еще сторонниками теории "революции рабов" положение о союзе рабов с беднейшим крестьянством не выдерживает критики в современной историографии.
7. *Машкин Н.А.* Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики // Изв. АН СССР. 1946. Т. III. № 5. С. 447.
8. См.: *Пельман Р.* История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910. С. 569. Заслуживает внимания, на наш взгляд, мнение о том, что "утопический" ореол вокруг реформаторов во многом создан не только благодаря их античному биографу Плутарху, но и благодаря автору нового времени - Гракху Бабефу (*Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian thought in the Western world. Cambridge; Mass., 1979. P. 65-66).
9. По-видимому, впервые обратил внимание на сходство этих фраз С.Я.Лурье (*Лурье С.Я.* Предтечи анархизма в Древнем мире. М., 1926. С. 217 и сл.)
10. См., например: *Протасова С.* Борьба общественных идеалов в Риме в эпоху Гракхов // Из далекого и близкого прошлого. Пгр.; М., 1923. С. 40. "Элевтерия" определяется как "свобода и инициатива личности, действующей в непосредственном контакте со свободным гражданством", а римская "либертас" - как "добровольное и беспрекословное подчинение авторитету коллективной мудрости народных избранных".
11. *Toynbee A.J.* A study of history. V. 4. L., 1939. P. 180.
12. *Ferguson J.* Utopias.. P. 144.
13. *Bidez J.* La Cite du Monde et la Cite du Soleil ches les Stoiciens // Bulletin de la classe des Lettres de l' Academic royale de Belgique. Т. 5. 1932. P. 244 -294; *Cohn N.* The pursuit of the millenium. L., 1978.P. 188-189.
14. *Simon M.* Hellenistische Maerchenutopien // WZHUB. Jg. XII. 1963. H.3. S. 241 ff.; *Mueller R.* Zur sozialen Utopie im Hellenismus // Die Rolle der Volkmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen. В., 1975. S. 281 ff.
15. См., например: *Бергер А.* Социальные движения в древней Спарте. М., 1936. С. 80,83,93; *Becker J.B.* The influence of Roman Stoicism upon the Gracchan economic land reforms // PP. V. 19.1964. P. 125. Признавая влияние философов на реформаторов, многие авторы, однако, не склонны преувеличивать степень этого влияния, справедливо критикуя научный миф о "стоическом социализме": *Africa Th.W.* Phylarchus and the Spartan revolution. Berkeley; Los Angeles, 196, P. 16-25; *Badian E.* Tiberius Gracchus and the beginning of the Roman revolution // ANRW. Bd. I,1. 1972. P. 679-680.
16. *Dudley D.R.* Blossius of Cumae // JRS. V. 31.1941. P. 94-99.
17. В историографии нет единства мнений по поводу датировки данного произведения. Наиболее распространенным является мнение, что упоминаемый там индийский царь, расположенный к грекам (Diod., II,60) - это царь Ашока (262-226 гг. до н.э.) (*Rohde E.* Der griechische Roman und seine Vorlaeufer. В., 1960. S. 241-242). Гораздо более поздним временем (от середины II в. до н.э. до середины I в. до н.э.) предложил датировать рассказ Ямбула А.И.Зайцев, обративший внимание на то, что автору пришлось "спасаться" из Персиды, видимо, уже захваченной тогда парфянами (см.: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л., 1989. С. 234- 235). Обе предложенные датировки, как видим, допускают, что роман мог появиться еще до восстания Аристоника (132 г. до н.э.), хотя последняя из них не исключает возможность его более позднего появления.
18. *Трофимова М.К.* К пониманию "утопии Ямбула" у Диодора Сицилийского // ИСУ. М., 1982. С. 250.

19. См., например: *Малеванный А.М., Циглинцев Е.А., Шофман А.С.* Классовая борьба в Древнем мире. Казань, 1987. С. 60; *Tarn W.W.* Alexander Helios and the golden age // JRS. V. 22. 1932. P. 147.
20. *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 3. М., 1962. С. 217.
21. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия.. С. 283.
22. Ср.: *Иванов В.В.* Солярные мифы // МНМ. Т. 2. С. 461-462.
23. См.: *Mosse Cl.* Les utopies egalitaires a l' époque hellénistique // RH. Т. 241. 1969. F. 2. P. 300. Подробнее о восточной астральной символике царей-"космократоров" см.: *Kampers F.* Vom Werdegange der Abendlandischen Kaiser-mystik. Leipzig, B., 1924. S. 6 ff.
24. *Vogt J.* Ancient slavery.. P. 71.
25. *Rosfovtzeff M.* Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt. Bd. 3. Darmstadt, 1956. S. 1226.
26. *Guenther R., Mueller R.* Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 169.
27. *Свенцицкая И.С.* Социально-экономические особенности.. С. 45; *Голубцова Е.С.* Идеология и культура сельского населения Малой Азии. I-III вв. М., 1977. С. 208-210; *Vavfinek V.* On the structure of slave revolts. The revolt of Aristonicus // Soziale Probleme im Hellenismus und im roemischen Reich. Akten der Konferenz (Lublice, 10-13 Oktober 1972). Praha, 1973. P. 209-212; *Kim K.-H.* On the nature of Aristonicus' s movement // Forms of control and subordination in antiquity. Tokyo, 1988. P. 162-163.
28. См.: *Doelger F.J.* Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Muenster, 1919; *Idem.* Sol salutis. Muenster, 1920; *Boll F.* Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums. Leipzig, 1950. S. 81-98; *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf in der romischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z. // Klio. Bd.42. 1964. S. 209-297; *Kees H.* Der Gotterglaube im alten Aegypten. 5. Aufl. B., 1983. S. 230 ff.
29. О возможных влияниях халдейской астрологии на философию Зенона см.: *Bidez J.* La Cite.. P. 249-254.
30. *Шифман И.Ш.* Набатейское государство и его культура. М., 1976. С. 85; *Altheim F.* Der unbesiegte Gott. Heidentum und Christentum. Hamburg, 1957. S. 32; *Rohde E.* Der griechische Roman.. S. 242-243. Г.И. Кацаров, помимо этого наблюдения, высказывает также предположение, что идея общности жен и детей, присутствующая у Ямбула, была навеяна не чтением Платона, а знакомством автора с теми порядками "гостеприимной проституции", которые царили, по свидетельству церковного историка Сократа (Hist. eccl., I,18) в упоминавшемся нами Гелиополе. См.: *Кацаров Г.И.* К роману Ямбула // ЖМНП. 1909. Ч. 20. Март. С. 182, 184.
31. Ср.: *Mosse Cl.* La tyrannie dans la Grece antique. P., 1969. P. 200 f.
32. *Ельницкий Л.А.* Из истории революционной идеологии эллинизма. Эвн как царь Сатурналий // ВИМК. 1957. № 6. С. 68.
33. *Finley M.I.* The use and abuse of history. L., 1975. P. 185.
34. Ср.: *Taegeer F.* Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. I. Stuttgart, 1957. S. 439-440.
35. Афродита Урания - "Небесная" (в надписях - сирийская Афродита, небесная Венера - CIA, II,168; CIL, 1554, 1596 etc.) выступала в греческой мифологии как единокровная сестра Кроноса, правившего в счастливые времена "золотого рода" (ср. учение Эмпедокла о временах господства Любви-Афродиты). Она приходилась теткой Зевсу и, следовательно, бабушкой Афродите Пандемос (Всенародной). Попытку объяснить причины существования этих богинь см.: *Рабинович Е.Г.* Афродита Урания и Афродита Пандемос // Античность и Византия. М., 1975. С. 306-318.
36. Ср.: *Vogt J.* Ancient slavery.. P. 62-73; *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf.. S. 250-253.
37. *Roussel P.* Delos colonie athenienne. P., 1916. P. 252 ff.; *Ferguson J.* Utopias.. P. 109-110.
38. См.: *Ильинская Л.С.* Культ Паликов и его место в идеологическом обосновании народных движений и рабских восстаний Сицилии // Десятая авторско-читательская конф.. С. 121-122; о содержании культа см.: *Bloch R.* Palikoi // Roscher. Bd. III,1. S. 1281-1295.
39. Ср., например: *Кузищин В.И.* Государство рабов в Сицилии // История. Научно-популярные очерки. М., 1985. С. 14-19.
40. *Vogt J.* Ancient slavery.. P. 52, 57-58.
41. Ср.: *Cic., Verr., IV, 49, 108; Val. Max., I,1.* Возможно, именно из-за отождествления этой богини с Атаргатис впоследствии из Рима было направлено посольство для возвращения благосклонности Цереры и "очищения" ее святилищ (*Бюхер К.* Восстания рабов.. С.93). В пользу этого предположения свидетельствует и изображение Деметры на монетах, чеканившихся "царем Антиохом" (*Vogt J.* Ancient slavery.. P. 53).
42. В этом вопросе мы можем согласиться со сходным наблюдением Л.А.Ельницкого (см.: *Ельницкий Л.А.* Из истории.. С. 60, 67).
43. *Мишулин А.С.* Спартаковское восстание. М., 1936. С. 72.
44. *Vogt J.* Ancient slavery.. P. 59.
45. *Мишулин А.В.* Спартаковское восстание.. С. 89; *Он же.* Спартак. Научно-популярный очерк. М., 1950. С. 83.
46. *Vogt J.* Ancient slavery.. P. 61.
47. См.: *Попова-Милева С.* Относительно трудов профессора Масаоки Дои о восстании Спартака // Spartacus. Symposium rebus Spartaci gestis dedicatum 2050 A. Blagoevgrad, 20-24. IX. 1977. Sofia, 1981. С.28.
48. *Лесков В.* Спартак. М., 1983. С. 161-163.
49. *Ferguson J.* Utopias.. P. 157.

50. *Vogt J. Ancient slavery..* P. 60.
51. См., например: *Bodor A. The ethnic and social composition of the participants in the slave uprising led by Spartacus // Spartacus..* P. 85-94.
52. *Metzler D. Widerstand von Nomaden gegen zentralistische Staaten im Altertum // Forms of control and subordination in antiquity.* Tokyo, 1988. S. 90.
53. *Yuge T. Die Ideologie der Befreiung in der Antike // Forms..* S. 19.
54. *Донини А. Люди, идолы и боги. Очерки истории религий.* М., 1966. С.189.
55. Против предположения о "новом государстве" заставляет выступить, например, то, что галлы и германцы не имели у себя на родине такого опыта государственной жизни, который был у мечтавших о собственном государстве сирийцев и последователей Аристоника.
56. Сходные выводы встречаются в недавно опубликованной работе В.И.Кузицина: выступая против тезиса Д.Лукача об отсутствии у рабов какой бы то ни было самостоятельной идеологии, автор справедливо критикует тенденцию к "абсолютизации стихийности", так как "внимательный анализ рабских восстаний на Сицилии и движения Спартака показывает, что определенные идеологические элементы, хотя и очень не ясно, проявились в религиозной форме.." (*Кузицин В.И. Античное классическое рабство как экономическая система.* М., 1990. С. 21).
57. Подробнее об этом см.: *Maroti E. Das Verbot ueber die Weissager bei Cato // AUSB. Bd. 1. 1957. S. 91-102.* Во времена Империи такие поступки уже могли караться смертью (*Paul., Sent., 5,21,3*).
58. Об антигреческой направленности этого оракула см.: *Пригорюевский Г. Из истории эллинистической религиозной литературы // УЗ ИИ РАНИОН. Т. 2. М., 1927. С. 50-63; Wilcken U. Zur aegyptischen Prophetie // Hermes. Bd. 40. 1905. S.544 ff.*
59. См.: *Немировский А.И. Рождение Клио: у истоков исторической мысли.* Воронеж, 1986. С. 16; *Kampers F. Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage // Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Bd. I. 1901.S. 13-16; Schwabl H. Weltalter // RE.Suppl. XV. 1978. Sp.813.*
60. См.: *Рижский М.И. Библиейские пророки и библиейские пророчества.* М., 1987. С. 306; *Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир.* М., 1987. С. 68.
61. Подробнее см.: *Hertzler J.O. The history of Utopian thought.* N.Y., 1926. P. 7-50; *Veil W. Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert.* Diss. Koeln, 1960. S. 73-86; *Ferguson J. Utopias..* P.146-153.
62. См.: *Амусин И.Д. Кумранская община.* М., 1983. С. 44-59; *Шифман И.Ш. Ветхий завет..* С. 203-211; *Hertzler J.O. The history..* P. 50-65.
63. Цит. по: *Шифман И.Ш. Ветхий завет..* С. 206-207; ср. книгу пророка Малахии (IV,2): "А для вас, благоговейщие перед именем Моим, взойдет Солнце правды и исцеление в лучах его..". Подробнее по этой теме см.: *Maier J. Die Sonne im religioesen Denken des antiken Judentums // ANRW. Bd. II.19,1. 1979. S.346-412.*
64. См.: *Амусин И.Д. Кумранская община..* С. 67-69; 78-80; *Тексты Курмана.* Вып. 1. М., 1971. С. 287-303, 321.
65. *Windisch H. Die Orakel des Hystaspes.* Amsterdam, 1929. S. 28 ff.; *Bidez J., Cumont F. Les mages hellenises.* P., 1938. Т. 2. P. 368 ff.; *Guenther R. Der politisch-ideologische Kampf..* S. 257.
66. См.: *Неверов О. Митридат-Дионис // СГЭ. Вып. 37. 1973. С. 44.* Ассоциацию с иранским солнечным богом Митрой вызывало и само имя царя. Ср.: *Guenther R. Spuren der sozialen Utopie im Urchristentum. Bemerkungen zur christlichen Funktion der Aionenlehre // Melanges P.Leveque. Т. 1. P., 1988. S.157.*
67. Ср.: *Кнабе Г.С. Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // Культура древнего Рима. Т. 2. М., 1985. С. 160:* "В пределах античной литературы вообще, и римской в особенности, циклизм всегда оставался некоторой цитатой". О попытках актуализации таких философских учений в I в. до н.э. - I в. н.э. нам придется еще неоднократно говорить ниже.
68. См.: *Die Oracula Sibyllina / Bearb. von J.Geffcken. Leipzig, 1902.*
69. *Geffcken J. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig, 1902. S. 1-17; Nikiprowetzky V. La Sibylle juive et le "Troisieme Livre" des "Pseudo-Oracles Sibyllins" depuis Charles Alexandra // ANRW. Bd. II,20,1.1987. P. 460-542; Momigliano A. From the pagan to the Christian Sibyl: prophecy as history of religion // The uses of Greek and Latin. Historical essays / Ed. by A.C.Dionisotti. A.Grafton, J.Kraye. L., 1988. P. 6-11.*
70. Многие "отцы церкви" считали, что предсказавшая суд божий Сивилла не лжива ("Sibylla non mendax" - Tert., D. Allio, 2; ср.: Lact., Inst. div., I,6; Aug., Adv. Faust., XV, 15 etc.), однако собранные римлянами после капитолийского пожара оракулы, как противоречащие христианским канонам, были в конце IV в. уничтожены Стилихоном по приказу императора Феодосия (Aug., De civ. Dei, XVIII,47).
71. *Schriften der Roemischen Feldmesser. Bd. I. B., 1848. S. 350.*
72. *Heurgon J. The date of Vegoia's prophecy // JRS. V. 49.1959. Pt. 1/2. P. 44; Sordi M. L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca delta storia // ANRW. Bd: I,2. 1972. S. 783.*
73. *Dornseiff F. Die sibyllinischen Orakel in der Augusteischen Dichtung // Roemische Literatur der Augusteischen Zeit. B., 1960. S. 44.*
74. Спустя двадцать лет, в 63 г. до н.э., это пророчество использовалось заговорщиками-катилинариями, намеревавшимися, если верить источникам, уничтожить сенат и многих граждан, а также сжечь город (".. eundemque dixisse fatalem hunc annum ad interitum huius urbis atque imperii" - Cic., In Cat., III,4,9; ср. All., Cat., 47, I; Plut.,Cic., 18 etc.); гибель всего города ("totius urbis .. occasum" - Cic., In Cat., III,19) предсказали тогда при истолковании знамений и гаруспики. См. также: *Зелинский Ф. Из жизни идей.* СПб. Т. 1.1905. С. 153-154; т. 3.1907. С. 69.
75. *Зелинский Ф. Из жизни..* Т. 3. С.69-70.
76. Подробнее об этом см.: *Wagenvoort H. De misdaad van den broedermoord (Hor., Epod., VII,18). Amsterdam, 1848; Trencsenyi-Waldapfel I. Untersuchungen zur Religionsgeschichte. Budapest, 1966. S. 382 f.*
77. Ср.: *Syme R. Allust.* Berkeley; Los Angeles, 1964. P. 178, 285.

78. Africa T. W. The one-eyed man against Rome: An exercise in Euhemerism // *Historia*. Bd. 19. 1970. H. 5. S. 534; Gabba E. True history and false history in classical antiquity // *JRS*. V. 71. 1981. P. 59.
79. Зелинский Ф. Из жизни.. Т. 1. С. 181.
80. Базинер О. *Ludi saeculares*. Древнеримские секулярные игры. Варшава, 1901. С. 230.
81. Fraenkel E. Horace. Oxford, 1957. P. 49.
82. К такому выводу склоняют, например, некоторые данные о его гуманной, просветительской политике в Испании, во многом превосхитившей провинциальную политику времен Империи, а также то, что для поднятия собственного авторитета среди местного населения он использовал прирученную белую лань, выдававшуюся им за вестницу богов, подаренную ему самой Артемидой (Plut., *Sert.*, 11, 20; App., *B.C.*, I.110).
83. Ср.: Чернышов Ю.Г. Легенды об "островах блаженных" в античной литературе I в. до н.э. // ВЛУ. 1984. №20. С. 104-107; Он же. Мореплавание в античных утопиях // Быт и история в античности. М., 1988. С. 96 и сл.
84. См.: Лурье С.Я. Древнегреческие паспорта для входа в рай // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1967. С. 23-28; Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956. С. 45 и сл.; Андреев Ю.В. Поэзия мифа и проза истории. Л., 1990. С. 165 и др.; Rohde E. Psyche. The cult of souls and belief in immortality among the Greeks. L.; N.Y., 1925. P. 55-87; Capelle P. Elysium und Inseln der Seligen // *ARW*. Bd. 25. 1927. H. 3/4. S. 245-264; Bd. 26. 1928. H. 1/2. S. 17-40. Представление об "островах блаженных" как обиталищах душ праведников встречается и в ранней римской литературе: Plaut., *Trinum.*, 606.
85. Rohde E. *Der griechische Roman und seine Vorlaufer*. В., 1960. S. 220. Anm. 1 (по мнению автора, прообразом Меропии можно считать платоновскую Атлантиду).
86. Подробнее см., например: Трофимова М.К. Утопия Евгемера // ИСУ. М., 1986. С. 266-281; Он же. К пониманию.. С. 236-251; Гуторов В.А. Античная социальная утопия.. С. 220-240.
87. См.: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910. С. 27.
88. Ср.: Строецкий В.М. Введение к "Исторической библиотеке" Диодора Сицилийского и его историко-философское содержание // ВДИ. 1986. № 2. С.65-87.
89. Ср.: Томсон Дж.О. История древней географии. М., 1953. С.122 и сл.; Хенниг Р. Неведомые земли. М., 1961. Т. 1. С. 62 и сл.; Большаков А.А. За столпами Геракла. Канарские острова. М., 1988. С. 7 и сл.; Schulten A. *Die Inseln der Seligen* // *GZ*. 1926. H. 5. S. 238-240.
90. Запоминающийся рассказ Геродота (I, 163-167) о бегстве свободолюбивых жителей малоазийской Фокеи от персидского нашествия, несомненно, оказал сильное влияние на концепцию XVI эпода Горация.
91. Ср.: Sudhaus S. Jahrhundertfeier in Rom und messianische Weissagungen // *RhMPh*. Bd. 56. 1901. S. 50-51; Skutsch F. Sechzehnte Epode und vierte Ekloge // *NJKA*. Bd. 25. 1909. S. 23-32; Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden. Erklärt von A.Kiessling. В., 1958. S. 547; Rieks R. Vergils Dichtung als Zeugnis und Deutung der roemischen Geschichte // *ANRW*. Bd.II,31,2. 1981. S. 771.
92. Fraenkel E. Horace.. P. 46-47.
93. Ср.: Hor. *Carm.*, 1,2 etc.; Verg., *Georg.*, I,466 sqq.; Tib., II,5,71 sqq.; Ovid., *Met.*, XV, 782 sqq.; Lucan., *Phars.*, I,522 sqq.; App. *B.C.*, IV,4 etc. Ф.Ф.Зелинский (Из жизни..Т. 1.С. 163 и сл.) не без оснований полагал, что в те годы гибель Рима ожидалась и как наказание богов еще за один, новый грех - убийство Цезаря, возводившего свой род к Ромулу и Рему и предназначавшегося судьбой для спасения Рима от парфян.
94. Подробнее о том, как конфискации земель коснулись Вергилия, см.: Wilkinson L.P. Virgil and the evictions // *Hermes*. Bd. 94. 1966. H. 3. P. 320-324.
95. Текст данного произведения, появившегося, по мнению Э.Фрэнкеля, вскоре после публикации вергилиевских эклог, см.: Fraenkel E. *The Dirae* // *JRS*. V. 56. 1966. P. 142-143.
96. Kukula R.C. *Roemische Saekularpoesie*. Neue Studien zu Horaz' XVI. Epodus und Vergils IV. Ekloge. Leipzig; В., 1911. S. 33.
97. Ср. более позднюю горациевскую оду IV,8, где *virtus* названа как одно из качеств Эака, обеспечившее ему бессмертие на "богатых островах" ("*divitibus insulis*" - V.26-27; аналогичное выражение было употреблено и в XVI эподе).
98. О спорных толкованиях данного места, содержащего *participium praesentis activi* ("*nascenti puero*"), см., например: Hommel H. Vergils "messianisches" Gedicht // *Wege zu Vergil*. Darmstadt, 1963. S. 379, 409. На то, что мальчик уже родился, указывают, казалось бы, последние стихи эклоги, однако этому противоречат и обращение к Луцине, и следующие за ним глаголы, стоящие в будущем времени.
99. См.: Kukula R.C. *Roemische Saekularpoesie*.. S. 91 ff.; Carcopino J. *Virgile et le mystere de la IV^e Eglogue*. P., 1943. P. 71, 108, 230; Drexler H. Zur 16. Epode und 4. Ekloge // *Maia*. T. 16. 1964. S. 176-203; Buechner K.P. *Vergilius Maro* // *RE*. 2.R. Bd.8. H. 1/2.1955-1958. Sp. 1204 ff.; Kampers F. *Vom Werdegange*.. S. 82-83; Snell B. Die 16. Epode von Horaz und Vergils 4. Ekloge // *Hermes*. Bd. 73. 1938. H. 2. S. 237-242; Syme R. *Allust.* P. 258 f.; Williams G. *Change and decline*. Roman literature in the early Empire. Berkeley, 1978. P. 276.
100. Dornseiff F. *Verschmaehes zu Vergil, Horaz und Properz*. В., 1951. S. 63.
101. Gotoff H.C. *On the fourth eclogue of Virgil* // *Philologus*. Bd. 111. 1967. H. 1/2. P. 79; ср.: Corssen P. Die vierte Ekloge Vergils // *Philologus*. Bd. 81. 1925. S.67-88.
102. Такую датировку предлагали, например, ученые, ставившие в связь появление кометы 44 г. до н.э. и распространение пророчеств о рождении через 3,5 года младенца-спасителя (см.: Wagenvoort H. *Vergils vierte Ekloge und das Sidus Julium*. Amsterdam, 1929. S. 30 f.).

103. Ср.: Vell. Pat., II,76; App., B.C., V,30 sqq.; DioCass., 48,12 sqq.; *Knight W.F.J.* Roman Vergil. L., 1946. P. 53; *Hommel H.* Vergils.. S. 371; *Berkowitz L.* Pollio and the date of the fourth eclogue // CSCA. V. 5. 1972. P. 25.
104. Ср. образ "божественного" юноши, защитившего пастуха Титира, в I эклоге Вергилия 6-10, 42- 45; *Oppermann H.* Vergil und Oktavian // Hermes. Bd. 67. 1932. H.2. S.214 ff.
105. См., например: *Ростовцев М.И.* Рождение Римской империи. Пгр., 1918. С. 111 и сл.; *Борухович В.Г.* Гражданские эподы (VII, XVI) Горация и IV эклога Вергилия (к проблеме относительной хронологии) // Город и государство в античном мире. Л., 1987. С. 115-120. *Sudhaus S.* Jahrhundertfeier.. S. 50-51; *Skutsch F.* Sechzehnte Epode und vierte Ekloge // NJKA. Bd. 25. 1909. S. 31; *Kukula R.C.* Roemische Saekularpoesie.. S. 92; *Corssen P.* Die vierte.. S. 67 f.; *Carcopino J.* Virgile.. P. 71; *Gotoff H.C.* On the fourth eclogue.. P. 79; *Rieks R.* Vergils Dichtung.. S. 771 ff.
106. *Tarn W.W.* Alexander Helios.. P. 152.
107. Обзоры мнений и библиографию по этому вопросу см.: *Мелихов В.А.* Вергилий и его эклоги. Харьков, 1912. С. 22 и сл.; *Машкин Н.А.* Эсхатология.. С. 451 и сл.; *Schanz M.-Hosius C.* Geschichte der roemischen Literatur. Tl. 2. Muenchen, 1935. S. 42 ff.; *Duckworth G.E.* Recent work on Vergil (1940-1956,1957-1963) // CW.V. 51. 1958. P. 124-126; V. 57.1964. P. 200-202; *Mc Kay A.G.* Recent work on Vergil (1964-1973) // CW.V. 68. 1974. P. 15 f.; ANRW. Bd. II,31,1. 1980. S. 641-644, 682 ff.; Bd. II,31,2. 1981. S. 771 f.
108. В пользу Азиния Галла см.: *Мелихов В.А.* Вергилий.. С. 24; *Georgii H.* Die antike Vergilkritik in den Bukolika und Georgica // Philologus. Supplbd. 9. 1901. S. 232; *Corssen P.* Die vierte.. S. 69 ff.; *Hommel H.* Virgils.. S. 377; в пользу Азиния Салонина - *Carcopino J.* Virgile.. P. 231.
109. *Холодняк И.И.* История римской литературы. Ч. 6. СПб., 1913. С. 144; *Забулис Г.К.* Saturnia tellus Вергилия (К вопросу о формировании идеологии эпохи Августа) // ВДИ. 1960. № 2. С. 112; *Skutsch P.* Sechzehnte Epode.. S. 29; *Dornseiff F.* Die sibyllinischen Orakel.. S. 45; *Duff J.W.* A literary history of Rome. N.Y., 1960. P.324.
110. *Herrmann L.* Les masques et les visages dans les Bucoliques de Virgile. P., 1930. P. 92 ff.
111. *Зелинский Ф.* Из жизни.. Т. 1. С. 188.
112. *Урушадзе А.В.* IV эклога Вергилия // А.Ф.Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 68-73 (имеется также немецкий перевод статьи: *Klio.* Bd. 67. 1985. H. 1. S. 205-209). Гораздо более осторожно и не столь прямолинейно сходная мысль проводилась в работе, допускавшей, что "младенец" - некое божество, вселившееся в Октавиана *Wagenvoort H.* Vergils..S. 36).
113. *Syme R.* The Roman revolution. Oxford, 1939. P. 218 ff.; *Mette H.J.* Vergil, Bucol.4 // RhMPh. Bd.116.1973.S.71-78.
114. *Эншлен Ш.* Происхождение религии. М., 1954. С. 149; *Jeanmaire H.* Le messianisme de Virgile. P., 1930. P. 29; *Tarn W.W.* Alexander Helios.. P. 144 ff.
115. См.: *Сахаров В.* Поллион, IV эклога Вергилия // УЗИКУ. 1868. Т. IV. С. 478; *Полонская К.П.* Римские поэты эпохи принципата Августа. М., 1963. С. 17 и сл.; *Buechner K.P.* Vergilius Maro.. Sp. 1211; *Fantazzi Ch.* Golden age in Arcadia // Latomus. T. 33. 1974. F. 2. P. 298; *Tumova J.* Antike Bearbeitung des Mythos von den vier Zeitaltern // GO. R. VI. 1974. S. 20.
116. *Hardie W.R.* Lectures on classical subjects. L., 1903. P. 126; *Ryberg I.S.* Virgil's golden age // TAPA. V. 89. 1958. P. 119.
117. *Wifstrand Schiebe M.* Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils. Uppsala, 1981. S.20.
118. *Ogilvie R.M.* Roman literature and society. L., 1980. P. 119.
119. *Sudliaus S.* Jahrhundertfeier.. S. 40 ff.
120. *Reinach S.* Orpheus. Histoire generale des religions. P., 1909. P. 122.
121. 'Точка зрения Ф.Плюсса, см.: *Rose H.J.* The eclogues of Vergil. Berkeley; Los Angeles, 1942. P. 196.
122. *Norden E.* Die Geburt des Kindes. Leipzig; B., 1924. S. 44 ff.
123. *Kampers F.* Vom Werdegange.. S. 69 ff.
124. *Weber W.* Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils. Leipzig, 1925.
125. Подробнейшее исследование по этому вопросу см.: *Benko S.* Virgil's fourth eclogue in Christian interpretation // ANRW. Bd. II,31,1.1980. P. 646-705.
126. *Глориантов Н.И.* Вергилиевы буколики и предсказание Вергилия о возвращении "золотого века" // ХЧ. 1877. № 9-10. С. 311.
127. *Syme R.* The Roman revolution.. P. 219.
128. См., например: *Машкин Н.А.* Эсхатология.. С. 450.
129. Ср.: *AlpersP.* The signer.. P. 179.
130. *Забулис Г.* "Георгики" Вергилия. Место поэмы в творческом пути поэта: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Вильнюс, 1962. С. 7.
131. *Williams G.* Tradition and originality in Roman poetry. Oxford, 1968. P. 283.
132. О преднамеренной неясности пророчества Вергилия см., например: *Rose H.J.* A handbook of Latin literature. L. 1936. P. 242; *Fantazzi Ch.* Golden age in Arcadia // Latomus. T. 33. 1974. F. 2. P. 282; *Ogilvie R.M.* Roman literature.. P.119.
133. Мы не касаемся здесь вопроса о возможности более позднего редактирования текста эклоги, так как его рассмотрение строилось бы лишь на догадках и предположениях. О связи данной эклоги с политической пропагандой того времени еще будет идти речь ниже.

134. Напомним, однако, что у Гесиода нигде определенно не говорилось о возвращении "золотого рода" в будущем.
135. Аргументы в защиту ее см.: *Radke G. Vergils Cumaem carmen // Gymnasium. Bd. 66. 1959. S. 217 ff.*; критический разбор вопроса см.: *Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 87 ff.* Следует отметить, что сам Гесиод жил не в Кумах, а в беотийской деревне Аскра и, насколько нам известно, ничего не писал ни о "младенце", ни о будущем правлении Аполлона, ни о возвращении "золотого рода". Отвергнуть данное толкование нас заставляет и тот факт, что сам Вергилий, ссылаясь в более позднем произведении на Гесиода, говорил не о кумской, а именно об "аскрейской" песне (*Ascraeum carmen - Georg., II, 176*).
136. Попытку проследить связь этих оракулов с поэзией августовского периода см.: *Dornseiff F. Die sibyllinischen Orakel.. S. 43-51.*
137. См.: *Rzach A. Sibyllinische Weltalter // WS. Bd. 34. 1912. S. 114-122*; *Schwabl H. Weltalter // RE. Suppl. XV. 1978. Sp. 814-817.*
138. Ср. приведенные нами ранее выдержки из книги Исаяи, а также: *Sabatier P. Etudes de critique et d'histoire. P., 1896. P. 149- 168*; *Royds T.F. Virgil and Isaiah. Oxford, 1918*; *Benko S. Virgil's fourth eclogue.. P. 662 ff.*
139. *Hadas M. A history of Latin literature. N.Y.; L., 1952. P. 144.*
140. В историографии встречаются различные мнения: одни считают поэта этрусском, другие - венетом, третьи - кельтом, а некоторые - даже иудеем (см.: *Knight W.F.J. Roman Vergil.. P.36*).
141. Ср.: *Macr., Sat., III,7,2*; *Wagenvoort H. Indo-European paradise motifs in Vergil's 4-th eclogue // Mnemosyne. V. 15. 1962. F.2. P. 140*; *Alpers P. The signer.. P. 185.*
142. *Cic., De nat. deor., II,14*; *Verg., Georg., I,488*; *Aen., X, 272-275*; *Tibull., II,5,71* ; *Tac., Ann., XIV, 22*; *XV, 47 etc.*; *Guenther R., Mueller R. Sozialutopien.. S.146.*
143. Согласно некоторым предположениям, после этого знаменья среди Сивиллиных книг был обнаружен иудейско-египетский оракул, который предсказывал вслед за появлением звезды наступление краткого периода несчастий в 3,5 года (это составляет половину священного числа 7, на которое указывают и число дней сияния кометы, и "семичастная" структура IV эклоги), а затем - рождение Спасителя и наступление счастливой эпохи (*Wagenvoort H. Vergils.. S. 30 ff.*).
144. Это свидетельство тем более важно, что по одной из версий очередное празднование секулярных игр ожидалось в 40/39 гг. до н.э., т.е. именно через 110 лет после предыдущих празднеств. Ср.: *Taylor L.R. New light on the history of secular games // AJPh. V. 55. 1934. №2. P. 118-119.*
145. Ср.: *Georgij H. Die antike Vergilkritik.. S. 234.*
146. См.: *Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 124-126*; *Carcopino J. Virgile.. P. 37 ff., 52 ff.*; *Taylor L.R. Varro's De gente populi Romani // CPh. V. 29. 1934. №3. P. 221-227.*
147. *Weber W. Der Prophet..; Kerényi K. Das persische Millenium im Mahabharata, bei der Sibylle und Vergil // Klio. Bd. 29. 1936. S. 1-35.*
148. *Strobel A. Weltenjahr, grosse Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Ueberblick // ANRW. Bd. II,20,2. 1987. S. 1016 ff.*
149. *Norden E. Die Geburt.. S. 153 ff.*
150. *Wagenvoort H. Indo-European paradise motifs.. P. 133-145.*
151. Г.Вильямс, например, называет имена Гесиода, Платона, Арата, Феокрита и Катуллы (*Williams G. Tradition.. P. 274 ff.*).
152. *Rose H.J. The eclogues.. P. 186.*

2. Бегство в Аркадию.

1. Ср.: *Scheffold K. The origins of Roman landscape painting // AB. V. 42.1960. P. 92*; *Miles G.B. Virgils Georgics. A new interpretation. Berkeley; Los Angeles; L., 1980. P. 21-23.*
2. Ср.: *Kettemann R. Bukolik und Georgik. Heidelberg, 1977. S. 70 ff.*
3. См.: *Куклина И.В. Абиот в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. № 3. С. 120-130*; *Широкова Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Л., 1979. С. 124-137*; *Тахтаджян С.А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. М.; Л., 1986. С. 53-68*; *Lovejoy A.O., Boas G. Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore, 1935. P. 287 ff.*
4. *Strasburger H. Poseidonios on problems of the Roman empire // JRS. V. 55. 1965. P. 47.*
5. Ср.: *Широкова Н.С. Идеализация.. С. 130 и сл.*; *Nock A.D. Posidonius // JRS. V. 49. 1959. P. 5-8.*
6. Ср.: *Соболевский С.И. Введение // Гай Юлий Цезарь. Записки о войне с галлами. Кн.1. М., 1946. С. 13*; *Дуров В.С. Цель "Записок о Галльской войне" Юлия Цезаря // ВЛУ. Сер. 2. История, языкознание, литературоведение. 1988. Вып. 4. С. 24-29*; *Hering W. Zur Tendenz im Bellu. Allicum // Античное общество. М., 1967. С. 371-378. Библиографию см.: ANRW. Bd. I,3. 1973. S. 417-487.*
7. *Collins J.H. Caesar as political propagandist // ANRW. Bd. I,1.1972. P. 963.*
8. *Lovejoy A.O., Boas G. Primitivism.. P.362.*

9. *Утченко С.Л.* Юлий Цезарь. М., 1976. С.313.

10. О сходстве данной горацевской оды (ср. также оду II, 2) с некоторыми идеями Саллюстия см.: *Gandeva R.* De Horatio iudice civitatis Romanae et barbarorum vitae laudatore // ZA. G. XXV. 1975. Sv. 1-2. P. 88-93.

11. Подробнее об "антипримитивизме" этих авторов см., например: *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism.. P. 216 ff., 368 f.

12. См., например: *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979. С.36 и сл., 53 и сл., 69 и сл., 98 и сл., 145 и сл. Ассоциацию не только с "Государством", но и с другими сочинениями Платона вызывают также слова о том, что первые люди были только что пришедшими от богов ("a dis recentes" - *Sen., Ep., 90,44*; ср. платоновское описание жизни философствовавших "питомцев Кроноса" - *Politic., 272 c.*).

13. Ср.: *Луканин Р.К.* Ранний древнегреческий перипатетизм // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). М., 1986. С. 29-30; *Solmsen F.* Aratus on the Maiden and the golden age // *Hermes.* Bd. 94.1966. Н. 1. P. 124-128; *Mueller R.* Die Konzeption des Fortschritts im antiken Geschichtsdenken. В., 1983. S. 20.

14. *Dodds E.R.* The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief. Oxford, 1973. P. 18-19; ср.: *Edelstein L.* The idea of progress in classical antiquity. Baltimore, 1967. P. 158 ff.

15. *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 363; ср.: *Петровский Ф.А.* Поэма Лукреция "О природе вещей" // Лукреций. О природе вещей. М., 1958. С. 16; *Немировский А.И.* Рождение Клио: у истоков исторической мысли. Воронеж, 1986. С. 187-188.

16. *Norden E.* Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie // JKPh. Suppl. 19. 1893. S. 420 ff.; *Frank T.* Life and literature in the Roman republic. Berkeley, 1930. P. 238; *Sikes E.E.* Lucretius. Poet and philosopher. Cambridge, 1936. P.151.

17. *Сергеев В.* Мировые кризисы. Вып. II. Гражданская война в древнем Риме в II-I в. до Р.Х. М., 1924. С. 192 и сл.; *Green W.M.* The dying world of Lucretius // *AJPh.* V. 63. 1942. Pt. I. P. 51-60.

18. *Robin L.* Sur la conception epicurienne du progres // *RMM.* T. 23. 1916. P.697-719.

19. В описании первой породы "землерожденных" людей Лукреций во многом следует характеристикам, уже встречавшимся у Эмпедокла и Платона.

20. Ср.: II,1158; V,973; о данном мотиве как традиционном элементе описаний "золотого века" см.: *Graf E.* Ad aureae aetatis fabulam symbola // *LSKPh.* Bd.8.1885. Н. 1/2. S. 59.

21. Такую догадку высказал Н.А. Машкин, отметивший, что Лукрецию во время проскрипций было уже около 16-17 лет (*Машкин Н.А.* Время Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т. 2. М., 1947. С. 241).

22. *Dodds E.R.* The ancient concept.. P. 20; *Tumova J.* Antike Bearbeitung des Mythos von den vier Zeitaltern // *GO. R.* VI. 1974. S. 38-41.

23. Многие ученые не без оснований считают, что пафос величественной картины прогресса у Лукреция все-таки преобладает над элементами пессимизма: *Боровский Я.М.* Вопросы общественного развития по поэме Лукреция // Древний мир. М., 1962. С. 483; *Taylor L.R.* Progress and primitivism in Lucretius // *AJPh.* V. 68. 1947. Pt. 2. P. 130-194.

24. Подробнее см.: *Чернышов Ю.Г.* Мореплавание в античных утопиях // Быт и история в античности. М., 1988. С. 89 и сл.

25. Ср.: *Покровская З.А.* Эстетические взгляды Лукреция // ВДИ. 1987. ÷ 3. С. 100-101; *Wagenvoort H.* Indo-European paradise motifs in Virgils 4-th eclogue // *Mnemosyne.* V. 15.1962. F. 2. P. 144.

26. Лукреций, однако, вполне сознавал, что такие условия жизни преходящи и потому не могли сохраняться вечно. Ср.: *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism.. P. 239-240.

27. См.: *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 256 и сл. Подробнее об эпиграмме Антипатра см.: *Зелинский Ф.* Из жизни идей. Т.1. СПб., 1905. С. 280-295 (в переводе автора употреблен отсутствующий в оригинале термин "золотой век"); *Guenther R., Mueller R.* Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 94-95.

28. Ср.: *Шталь И.В.* Поэзия Гая Валерия Катулла. М., 1977. С. 30 и сл., 38, 107 и сл.

29. *Herrmann L.* Le poeme 64 de Catulle et Virgile // *REL.* T. 8.1930. P. 211-221; *Putnam M.C.J.* Virgil's pastoral art. Studies in the eclogues. Princeton, 1970. P. 139-164.

30. *Klinger F.* Ueber das Lob des Landlebens in Vergil's Georgica // *Hermes.* Bd. 66. 1931. Н. 2. S. 86; *Catto B.A.* Lucretian labor and Vergil's labor improbus // *CJ.* V. 81. 1986. ÷ 4. P. 305-318.

31. Характерно, что в 92 г. до н.э. именно этот лозунг был использован против распространения очередной "новой гнусности" - латинской риторики ("haec nova, quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt, neque placent neque recta videntur" - *Suet., De rhet., 1; Gell., N.A., XV, 11,2*). Подробнее о развитии данной тенденции см.: *Утченко С.Л.* Политические учения Древнего Рима. III-I вв. до н.э. М., 1977. С. 159 и сл.; *Volkman H.* Mos maiorum als Grundzug des augusteischen Prinzipats // *Das neue Bild der Antike / Hrsg. von H.Berve.* Bd. 2. Leipzig, 1942. S. 246 ff.; *Gruen E.S.* The last generation of the Roman republic. Berkeley, 1974. P. 498 ff.

32. См., например: *Утченко С.Л.* Теория упадка нравов в древнем Риме как орудие политической борьбы // Изв. АН СССР. Сер. истории и философии. Т. 5. 1948. ÷ 2. С. 167-173; *Он же.* Политические учения.. С. 158-181; *Кнабе Г.С.* Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // Культура древнего Рима. Т. 2. М., 1985. С. 141 и сл., 160 и сл.

33. См.: *Утченко С.Л.* Идеино-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.

34. Позднее этот мотив найдет отражение в описании "золотого .века" в "Энеиде" (VII, 203-204).
35. Подробнее см.: *Dahlmann H. Varroniana* // ANRW. Bd. I,3.1973. S. 3-25; *Taylor L.R. Varro's De gente populi Romani* // CPh. V. 29.1934. ÷ 3. P. 221-229.
36. *Gatz B. Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen.* (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 124.
37. О влиянии этой части "древностей" на более поздних авторов см.: *Cardauns B. Varro und die roemische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der "Antiquitates rerum divinarum"* // ANRW. Bd. II, 16,1.1978. S. 80-103.
38. *Taylor L.R. Varro's De gente..* P. 229.
39. Мы будем рассматривать здесь первые две книги "Георгик", содержащие сведения о "Сатурновом царстве"; обе эти книги были в основном закончены еще до битвы при Акции (31 г. до н.э.).
40. Ср.: *Wifstrand Schiebe M. Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils.* Uppsala, 1981. S. 36, 40. Следует, конечно, признать, что в "Георгиках" преобладает еще традиционная версия мифа, и окончательный переход к "римско-италийскому" варианту произошел только в "Энеиде".
41. Ср.: *Johnston P.A. Vergil's conception of Saturnus* // CSCA. V. 10. 1977. P. 61.
42. *Забулус Г.К. Saturnia tellus* Вергилия. (К вопросу о формировании идеологии эпохи Августа) // ВДИ. 1960. ÷ 2. С. 120; *Knight W.F.J. Roman Vergil.* L., 1946. P.123.
43. *Ketteman R. Bukolik..* S. 97; *Deratani N. Virgile et l'age d'or* // RPh. T. 5 (57). 1931. P.128-131.
44. Сходную оценку см.: *Miles G.B. Virgil's Georgics..* P. 160-165.
45. При изложении мифа Вергилий еще не отказался в "Георгиках" от употребления слова *progenies* (II,341), - того самого слова, которым обозначался в IV эклоге "новый род", приходящий на смену роду "железному" (Вус., IV,7).

3. Кто вернет "Сатурново царство"?

1. Подробнее по проблеме римских "партий" см., например: *Машкин Н.А. Римские политические партии в конце II и в начале I в. до н.э.* // ВДИ. 1947. ÷ 3. С. 126-129; *Утченко С.Л. Кризис и падение Римской республики.* М., 1965. С. 156 и сл.; *Егоров А.Б. Политические партии в Риме в период гражданских войн.* (Обзор историографии) // ВЛУ. Сер. "История, язык, литература". 1977. ÷ 8. Вып. 2. С. 65-70; *Он же. Вопросы гражданских войн в Риме в современной буржуазной историографии* // Критика концепций современной буржуазной историографии: отечественная и зарубежная история. Л., 1987. С. 198-207.
2. Подробнее см., например: *Утченко С.Л. Политические учения древнего Рима.* III-I вв. до н.э. М., 1977. С. 92 и сл.; *Мирзаев С.Б. Полибий.* М., 1986. С. 24 и сл.; *Fritz K. von. The theory of the mixed constitution in antiquity. A critical analysis of Polybius's political ideas.* N.Y., 1954; *Labuske H. Zur geschichtsphilosophischen Konzeption des Polybios* // Klio. Bd. 59.1977. H. 2. S. 406 ff.
3. *Walbank F.W. Political morality and the friends of Scipio* // JRS. V. 55.1965. P. 14 ff.; ср.: *Capelle W. Griechische Ethik und roemischer Imperialismus* // Klio. Bd. 25. 1932. S. 86-113; *Mueller R. Cicero und die Rezeption griechischer Gesellschaftstheorie in Rom* // Klio. Bd. 71. 1989. S. 462 f.
4. Ср.: *Saddington D.B. Race relations in the early Roman empire* // ANRW. Bd. II,3. 1975. P. 114-115; *Harmatta J. Poseidonios' Geschichtsphilosophie und die Krise der roemischen Sklavenhaltergesellschaft* // Античное общество. М., 1967. С. 367-371.
5. Ср.: *Salin E. Platon und die griechische Utopie.* Muenchen; Leipzig, 1921. S. 248 ff.
6. *Mumford L. The story of Utopias.* N.Y., 1922. P. 59; *Schur W. Allust als Historiker.* Stuttgart, 1934. S. 42 ff.; ср.: *Flashar H. Formen utopischen Denkens bei den Griechen* // Innsbrucker Beitrage zur Kulturwissenschaft. H. 3. Innsbruck, 1974. S.14.
7. *Ferguson J. Utopias of the classical world.* L., 1975. P. 161 f.
8. Ср.: *Нахов И.М. Цицерон и греческая культура* // Цицерон. 2000 лет со времени смерти. М., 1959. С. 96 и сл.; *Утченко С.Л. Политические учения..* С. 154-157; *Hamza G. Ciceros Verhaeltnis zu seinen Quellen, mit besonderer Beruecksichtigung der Darstelllung der Staatslehre in De re publica* // Klio. Bd. 67. 1985. H. 2. S. 471-497.
9. Из этого следует, что продолжительность "великого года" мыслилась не менее чем в 11340 лет. По свидетельству Тацита, в не дошедшем до нас цицероновском диалоге "Гортензий" речь шла о продолжительности в 12954 года (*Dial. de or.*, 16). Отодвигая на столь длительный срок очередное "испламенение" и возрождение мира, Цицерон как бы пытался отвлечься от распространенных в то время тревожных ожиданий "конца мира".
10. Ср.: *Протасова С. Трактат Цицерона "О государстве". Его политическая тенденция* // УЗ СГУ. Т. 6. Вып. 3. 1926. С. 275 и сл.; *Марченко Г.М. Princesps civitatis в политических взглядах Цицерона: Автореф. дис. .. канд. ист. наук.* Л., 1980. С. 4 и сл.; *Утченко С.Л. Цицерон и его время.* М., 1986. С. 219; *Камалутдинов К.Я. Цицерон и римская диктатура I в. до н.э.* // Античная гражданская община. М., 1986. С. 63-77; *Wheeler M. Cicero's political ideal* // GR. V. 21. 1952. ÷ 62. P. 49-56.
11. *Егоров А.Б. Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципата.* Л., 1985. С. 25.
12. См.: *Утченко С.Л. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики.* М. 1952. С. 212-234; *Knoche U. Die geistige Vorbereitung der Augusteischen Epoche durch Cicero* // Das neue Bild der Antike. Bd. 2. Leipzig, 1942. S. 200-218; *Schmidt P.L. Cicero "De republica". Die Forschung der letzten fuef Dezennien* // ANRW. Bd. I,4. 1973. S. 323 ff.

13. См.: *Марченко Г.М.* *Princeps*. С. 20.
14. *Wheeler M.* Cicero's political ideal. P. 55.
15. Ср.: *Майоров Г.Г.* Образ Катона Старшего в диалогах Цицерона (К вопросу об особенностях римской мифологии истории) // *Античная культура и современная наука*. М., 1985. С. 55-62.
16. Ср.: *Meyer E.* *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius*. Stuttgart; B., 1922. S. 177 ff., 409 f.; *Classen C.J.* Romulus in der roemischen Republik // *Philologus*, Bd. 116. 1962. S. 185 ff.
17. Об универсальном характере подобных побуждений см.: *Панченко Д.В.* Ямбул и Кампанелла (О некоторых механизмах утопического творчества) // *Античное наследие в культуре Возрождения*. М., 1984. С. 105 и сл.
18. Подробнее см.: *Гуторов В.А.* Политическая теория и политическая практика эпохи кризиса греческого полиса (О платоновском государственном деятеле) // *Политические деятели античности, средневековья и нового времени*. Л., 1983. С. 28-37.
19. См.: *Classen C.J.* Romulus. S. 189 ff.
20. О специфике жанра инвективы и принадлежности данного произведения Саллюстия см.: *Шталь И.В.* Инвектива как источник истории общественно-политической мысли // *ВДИ*. 1963. № 2. С. 141 и сл.
21. *Alfoeldi A.* Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik // *MN*. Bd. 8. 1951. F. 2/3. S. 211.
22. Ср.: *Утченко С.Л.* Политические учения. С. 220 и сл.
23. Ср.: *Егоров А.Б.* Политические взгляды Саллюстия // *Античный полис*. Л., 1979. С. 123.
24. Ср.: *Taeger F.* Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. 2. Stuttgart, 1960. S. 20 ff.; *Kajanto I.* Fortuna // *ANRW*. Bd. II,17,1. 1981. P. 502 ff.; *Fishwick D.* The imperial cult in the Latin West. V. I, 1. Leiden, 1987. P. 46 ff.
25. *Fears J.R.* The theology of victory at Rome: approaches and problems // *ANRW*. Bd. II,17,2. 1981. P. 787 ff.
26. Ср.: *Classen C.J.* Romulus. S. 181.
27. *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf in der roemischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z. // *Klio*. Bd. 42. 1964. S. 266.
28. *Balsdon J.P.V.D.* Sulla Felix // *JRS*. V. 41. 1951. P. 6-7.
29. *Schilling R.* La religion romaine de Venus. Depuis les origines jusqu' au temps d'Auguste. P., 1954. P. 280 ff.; *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf. S. 267.
30. *Balsdon J.P.V.D.* Sulla. P. 6.; *Alfoeldi A.* Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils // *Hermes*. Bd. 65. 1930. S. 371.
31. См.: *Balsdon J.P.V.D.* Sulla. P.4. Отметим также, что Гораций, восхваляя счастливые времена, наступившие при Августе, говорит об "alma Faustitas" - *Carm.*, IV,5,18.
32. См.: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 73-108; *Абрамян Л.А.* Человек и его двойник (к вопросу об истоках близнецного культа) // *Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры*. М., 1977. С. 60-77; *Иванов Вяч.Вс.* Близнецные мифы // *МНМ*. Т. 1. С. 174-176 (там же - библиография).
33. *Scott K.* Drusus, nicknamed "Castor" // *CPh*. V. 25. 1930. P. 155-161; *Hesberg H.* von. Archaeologische Denkmäler zum roemischen Kaiserkult // *ANRW*. Bd. II,16,2. 1978. S. 984-985.
34. *Alfoeldi A.* Die Geburt. S. 206-207.
35. *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf. S. 269-270; *Taeger F.* Charisma. S. 45-48.
36. Подробнее см.: *Classen C.J.* Romulus. S. 191 ff.
37. *Burkert W.* Caesar und Romulus-Quirinus // *Historia*. Bd. 11. 1962. H. 3. S. 356-376.
38. Ср.: *Fuchs W.* Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas // *ANRW*. Bd. I,4. 1973. S.624.
39. *Schilling R.* La religion. P. 301 ff.
40. См.: *Свенцицкая И.С.* Полис и империя: эволюция императорского культа и роль "возрастных союзов" в городах малоазийских провинций I-II вв. // *ВДИ*. 1981. № 4. С. 36; *Raubitschek A.E.* Epigraphical notes on Julius Caesar // *JRS*. V. 44. 1954. P. 65-75.
41. *Schilling R.* La religion. P. 319 ff.
42. *Guenther R.* Der politisch-ideologische Kampf. S. 271.
43. Ср.: *Witt R-E.* Isis in the Graeco-Roman world. L., 1971. Passim; *Becher I.* Der Isiskult in Rom - ein Kult der Halbwelt? // *ZASA*. Bd. 96. 1970. S. 81-90.
44. Ср.: *Кравчук А.* Закат Птолемеев. М., 1973. С. 142 и сл. (Автор связывает свое смелое предположение с сообщением Светония о готовившемся законопроекте, по которому Цезарю дозволялось брать жен сколько угодно и каких угодно, для рождения наследников - *D. Jul.*, 52).
45. *Alfoeldi A.* Der neue Weltherrscher. S. 370 ff.; ср.: *Машкин Н.А.* Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л., 1949. С. 65-73.

46. *Weinstock S. Divus Julius. Oxford, 1971. P. 340 f.*
47. См.: *Неверов О.Я.* Римские портретные геммы времени гражданской войны I в. до н.э. в собрании Эрмитажа // СГЭ. 1971. Т. 32. С. 61 и сл.; *Он же.* Портретные геммы республиканского Рима в собрании Эрмитажа // История и культура античного мира. М., 1977. С. 148; *Парфенов В.Н.* Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории. Саратов, 1987. С. 45-46; *Alfoeldi A. Portraetkunst und Politik in 43 v. Chr. // NKJ. 1954. ÷ 5. S. 151. ff., 163.*
48. *Парфенов В.Н.* Рим.. С. 82-84.
49. *Свенцицкая И.С.* Марк Антоний и малоазийские полисы (Некоторые аспекты политической характеристики) // Социальная структура и политическая организация античного общества. Л., 1982. С. 124.
50. В роли Геракла как подателя мира уже до Антония пытались выступать, например, Лукулл, Помпей и Цезарь: *Anderson A.R. Heracles and his successors // HSCPh. V. 39. 1928. P. 37 ff.*
51. См.: *Машкин Н.А.* Принципат.. С. 214 и сл., 246; *Alfoeldi A. Der neue Weltherrscher.. S. 374 ff.*
52. Впоследствии, во время краткого перемирия с Октавианом, Антоний в 39 г. до н.э. повторил церемонию "священного брака" нового Диониса со своей римской женой - Афиной-Октавией (Dio Cass., 48,39,2 etc.), которая однако не смогла заменить ему царицу Клеопатру - новую Исиду и Афродиту.
53. *Buchheim H. Die Orientpolitik des Triumvirn M. Antonius. Heidelberg, 1960. S.25.*
54. Ср.: *Краевич А.* Закат.. С. 173; о значении этих имен см.: *Tarn W.W. Alexander Helios and the golden age // JRS. V. 22. 1932. P. 145 ff.; Bengston H. Marcus Anionius. Triumvir und Herrscher des Orients. Muenchen, 1977. S. 294- 296.*
55. *Sydenham E.A. The coinage of the Roman republic. L., 1952. P. 192 ff.; Vollenweider M.-L. Les portraits, les masques de theatre, les symboles politiques. Mainz am Rhein, 1976. ÷ 432,419 ff.*
56. Ср.: *Парфенов В.Н.* Рим.. С. 60; *Tarn W.W. Alexander Helios.. P. 154.*
57. *Tarn W.W. Alexander Helios.. P. 141.*
58. Ср.: *Scott K. Octavian's propaganda and Antony's De sua ebrietate // CPh. V. 24.1929. ÷ 2. P. 135; Windisch H. Die Orakel des Hystaspes. Amsterdam, 1929. S. 70; Ferguson J. Utopias of the classical world. L., 1975. P. 165-166; Guenther R., Mueller R. Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 141 ff., 149.*
59. Ср.: *Jeanmaire H. La politique religieuse d' Antoine et de Cleopatre // RA. T. 19. 1924. P. 243 ff.; Taeger F. Charisma.. S. 90 ff.*
60. Ср.: *Свенцицкая И.С.* Марк Антоний.. С. 127; *Scott K. Octavian's propaganda..P. 138.*
61. Светоний в биографии Августа (94,9) передает, что Цицерону приснился сон, в котором отрок с благородным лицом спустился на золотой цепи с небес, встал на пороге Капитолийского храма и принял бич из рук Юпитера; впоследствии, впервые увидев Октавиана, он узнал в нем этого отрока, которому отведена божественная миссия (сходный образ "божественного юноши" - Октавиана был дан и в I эклоге Вергилия).
62. Подробнее см.: *Lambrechts P. La politique "apollinienne" d' Auguste et le culte imperial // La nouvelle Clío. T. 5. 1953. P. 65 ff.; Gage J. Apollon Romain. Essais sur le culte d'Apollon et le developpement du "ritus Graecus" a Rome des origines a Auguste. P., 1955. P. 479 ff.*
63. *Gundel W. Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Manilius // Philologus. Bd. 81. 1925. S. 313 т.; Dwyer E.J. Augustus and the Capricorn // MDAI (R).Bd. 80.1973. P.59-67.*
64. Ср.: *Rose H.J. The departure of Dionysos // AAA. V. 11. 1924. P. 25-30.*
65. Ср.: *Taylor L.R. The worship of Augustus in Italy during his lifetime // TPAPA.V.51. 1920 P. 116 ff.; Fis/iwick D. The imperial cult. .P. 83 ff.*
66. *Lambrechts P. La politique.. P. 65 ff.*
67. Смена утопических концепций, наблюдаемая в творчестве Горация (от "утопии бегства" к "утопии реконструкции", проявившейся в идеализации благ наступающего "Августовского Мира"), в обратном противоположном варианте наблюдается в умонастроениях Клеопатры. После сокрушительного поражения при Акции на место прежних мечтаний о мировом благодетельном господстве приходит идея бегства и спасения в далеких краях - идея, близкая по своему изгнаническому настроению к тем грезам об "островах блаженных", которые в свое время волновали римлян - Сертория и Горация. Попытка перетащить волоком корабли, чтобы с сокровищами и войсками выйти на них в Аравийский залив и искать за морями нового отечества, в самом начале потерпела неудачу (Plut., Ant., 69). Обещавшаяся эсхатологическими пророчествами победа Востока над Западом не состоялась, и эскапистская утопия как бы перемещается при Октавиане с Запада на Восток.

Вместо заключения

1. *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному // Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 36. Подробнее о подобных оценках см. "Введение".
2. *Laidler H.W. History of socialism. N.Y., 1968. P. 16.*
3. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л., 1989. С.20.
4. Ср.: *Чернышов Ю.Г.* Характерные черты греческой социальной утопии // Социальная структура и идеология античности и раннего

средневековья. Барнаул, 1989. С. 12 и сл.

5. *Зайцев А.И.* Миф: религия и поэтический вымысел // Жизнь мифа в античности: Материалы науч. конф. "Випперовские чтения - 1985". Вып. 18. Ч. I. М., 1988. С. 281-282; ср.: *Горан В.П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 200 и сл., 277 и сл., 330.

6. Ср.: *Кареев В.М.* Судьба // МНМ. Т. 2. С. 472,474; *Ошеров С.А.* История, судьба и человек в "Энеиде" Вергилия // Античность и современность. М., 1972. С. 317 и сл. Весьма характерно, что даже грек Полибий в это время отказывается от греческого представления о том, что можно добиться успеха "вопреки судьбе", и берет на вооружение римские фаталистические представления (см.: *Тыжов А.Я.* Элементы теории в историописании Полибия (понятия причины и судьбы) // ВЛУ. Сер. 2. История, языкознание, литературоведение. 1988. Вып. 4. С. 21).

7. В этой связи можно отметить недостаточную точность следующей оценки: "Послехристианский утопизм существенно отличается от дохристианского. Пройдя через "горнило" христианства, утопизм приобрел некоторые новые черты. Под влиянием религиозной апокалиптики, хилиазма и эсхатологии значительно изменилось историческое видение мира, в котором преобладающим стал провиденциализм с присущим ему иллюзорным перевернутым мировосприятием" (*Сизов С.С.* Утопия и общественное сознание: Философско-социологический анализ. Л., 1988. С. 72). Практически все эти "новые" черты "послехристианского утопизма" уже присутствовали, как мы убедились, в утопизме римского периода.

8. См.: *Шестаков В.П.* Понятие утопии и современные концепции утопического // ВФ. 1972. № 8. С. 152; *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С. 54 и сл. Следы влияния концепции Ж. Сореля нетрудно обнаружить, например, у Ф. Полака (см. *Polak F.L.* The image of the future. Enlightening the past, orientating the present, forecasting the future. V. I. Leiden, 1961. P. 424: "Where the social myth reigns supreme, the pure utopia will not be found".).

9. См., например: *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972. С. 59-60; *Baldry H.C.* Ancient utopias. An inaugural lecture delivered at the University on 28 November 1955. University of Southampton, 1956. P. 4; *Frye N.* Varieties of literary utopias // Utopias and utopian thought / Ed. by F.E. Manuel. Boston, 1967. P. 25; *Elliott R.C.* The shape of utopia. Studies in a literary genre. Chicago; L., 1970. P. 6 ff.

10. *Баталов Э.Я.* Социальная утопия.. С. 59.

11. *Он же.* В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М., 1989. С. 78. Некоторые ученые предлагают также по-разному оценивать соотношение утопии с древними мифами и с современными социальными мифами (*Plattel M.G.* Utopian and critical thinking. Pittsburgh, 1972. P. 53-60).

12. Ср.: *Жизнь мифа..* Ч. 2. С. 425.

13. *Пчелинцева Т.А.* Социальная утопия - одна из ранних форм становления знаний об обществе // Специфика социального познания. М., 1984. С. 64; ср.: *Чернышов Ю.Г.* Миф о "золотом веке" и утопический социализм // Город и государство в античном мире. Л., 1987. С. 120-137.

14. Добавим к этому, что именно в данное время под влиянием условий, созданных римской державой, окончательно формируется, доводится до логического завершения стоическая идея о единстве всего человечества. Ср.: *Baldry H.C.* The unity of mankind in Greek thought. Cambridge, 1965. P. 167 ff.

15. *Печурин И.В.* Некоторые особенности социального идеала античности. М., 1985. С. 30-31. Деп. в ИНИОН АН СССР 14.08.85. №22095.

16. Там же. С. 37.