



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 2

Ранний принципат (167 с.)

Chernyshov, Ju. G. The social-utopian ideas and the myth of the "golden age" in ancient Rome. Part II. EARLY PRINCIPATE.		
ОГЛАВЛЕНИЕ	CONTENTS	
ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ	INSTEAD OF INTRODUCTION	3
Глава I. "РИМСКИЙ МИР" И "ЗОЛОТОЙ ВЕК"	Chapter I. THE "ROMAN PEACE" AND THE "GOLDEN AGE"	6
1 "Res publica restituta"	1. "Res publica restituta"	6
2. Официозная литература	2. Semi-official literature	20
3. Почитание императоров- "спасителей"	3. The worship of the emperors- saviours	31
Глава II. "ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК" ИМПЕРИИ	Chapter II. THE "IRON AGE" OF THE EMPIRE	47
1. Эволюция политической утопии	1. The evolution of the political utopia	48
2. Старые формы и новое содержание	2. Old forms and new contents	62
3. На пути к "тысячелетнему царству"	3. On the way to the "millenial reign"	81
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	CONCLUSION	99
ПРИЛОЖЕНИЕ	SUPPLEMENT	131
I. Указатель терминов	I. Index of terms	131
II. Общие места в восхвалениях "золотого века"	II. Common places of the "golden age" praises	132
III. Достоинства иноземных народов	III. Virtues of the foreign nations	134
IV. Варианты легенды о Сатурне	IV. Versions of the Saturn legend	135
V. Императорские "золотые века"	V. The "golden ages" of the emperors	135
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	LIST OF ABBREVIATIONS	136
SUMMARY	SUMMARY	150
ПОСЛЕСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	EPILOGUE FOR SECOND EDITION	155



В квадратных скобках указано начало страницы книги в печатном варианте.

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

[3] ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Вторая часть книги, являющаяся органическим продолжением первой ее части¹, посвящена исследованию эволюции социально-утопических идей и мифологических представлений о "золотом веке" в период становления принципата. Если в первой части, коснувшись проявлений утопизма и мифологических преданий о Сатурне, мы подробно остановились на периоде бурной активизации утопического творчества в эпоху кризиса Республики, то теперь нам предстоит проследить развитие отмеченных тенденций в новых социально-политических условиях, условиях начала Империи.

Та волна утопических идей и настроений, которая стремительно нарастала по мере приближения краха республиканских порядков, отнюдь не исчезла бесследно с приходом к власти Октавиана Августа. Напротив, она лишь как бы разделилась на несколько разных потоков, отражающих в себе неоднозначное отношение представителей различных социальных слоев к произошедшим переменам. Игнорировать, не замечать эти перемены, по сути, не мог ни один утопист, ни один человек, участвующий в общественной жизни: слишком значительны были эти перемены, чтобы можно было всерьез и надолго поверить в распространенный политический миф о том, что произошло лишь восстановление "первоначальной и старинной формы государства" (Vell. Pat., II, 89). Система раннего принципата являла собой сложное, динамическое взаимопереплетение новаций и традиций, монархических и республиканских элементов, первые из которых со временем все более явно выходили на передний план, подготавливая почву для установления действительно единовластной, монархическо-бюрократической системы домината. В сфере общественно-политических идей это находит проявление, в частности, в том, что официальная, "государственная" идеология предпринимает [4] попытки подчинить своему влиянию (например, через императорский культ) всех без исключения граждан и неграждан государства, которые становятся постепенно подданными. При этом наряду с политикой меценатства все чаще начинает применяться и политика репрессий в отношении идеологов оппозиции. И хотя такие претензии на идеологическую монополию никогда не были столь последовательно и жестко реализованы, как скажем, в тоталитарных государствах новейшего времени, эта сравнительно "мягкая" тоталитарная тенденция все же налагала определенный отпечаток на процессы утопического творчества, вызывая более или менее ясно выраженную ответную реакцию - притягивание или неприятие официальной системы ценностей и представлений об уже осуществленной императорами утопии "золотого века".

Данное обстоятельство заставляет нас, сохранив прежнее деление утопий на политические, литературные и религиозно-мифологические, ввести дополнительный критерий, позволяющий отделить идеи, развивавшиеся в официальном и близком к нему официозном руслах, от тех идей, которые по разным причинам не согласовывались или шли вразрез с этими направлениями. Таким образом, структура данной части книги позволит нам не только проследить дальнейшую эволюцию социально-утопических идей на политическом, литературном и религиозно-мифологическом уровнях (см. соответствующие разделы в главах книги), но и учесть специфические тенденции развития этих идей в условиях принципата. Разумеется, в этом случае остается в силе замечание об условном характере подобных классификаций: у одного и того же автора на разных этапах его творчества можно обнаружить, как мы убедимся, совершенно различное отношение к официальной идеологии, а политические идеи в одном и том же произведении могут быть тесно связаны с религиозными и т.д. Многообразие реальной действительности никогда целиком не укладывается в "прокрустово ложе" схемы, и такие схемы используются исследователями лишь как инструмент, позволяющий более четко выявить интересующие их тенденции.

Хронологические рамки данной части книги также определяются спецификой самого предмета исследования. Начав с 30 г. до н.э., когда

Октавиан, устранив Антония, стал фактическим правителем всей Римской державы, мы закончим рассмотрение основных тенденций развития социально-утопических идей концом I в.², приходом к власти династии Антонинов (96 - 192 гг.), знаменовавшим начало [5] нового этапа истории принципата³. Именно до конца I в. менталитет римского общества еще в значительной мере определялся исконно римской "полисной" системой ценностей⁴, именно в это время получили свое логическое завершение те важнейшие тенденции развития социально-утопических идей, которые уже были выявлены в первой части книги. Последующие периоды истории Империи, характеризующиеся широким распространением не только космополитических "надполисных" концепций, но и совершенно "неполисной" идеологии христианства, требуют особых приемов исследования и потому должны явиться предметом специального подробного изучения.

[6] ГЛАВА I. "РИМСКИЙ МИР" И "ЗОЛОТОЙ ВЕК"

Некоторые исследователи феномена утопического сознания обращают внимание на то, что помимо "народных" утопий и утопий, создаваемых мыслителями-одиночками, в истории существовали и так называемые "официальные утопии", использовавшие популярные социально-утопические идеалы в интересах правящей элиты и возводившие эти интересы в ранг национальных чаяний и целей. Согласно определению Э.Я. Баталова, "официальная утопия" - это "совокупность социально-утопических идей, лозунгов, проектов программ, провозглашаемых официальной инстанцией (в лице государства, партии или какого-либо института) в качестве национальных идеалов и целей и обычно фиксируемых в соответствующих документах, включая конституционные акты"¹. Данные наблюдения, сделанные на основе фактов новой и новейшей истории, закономерно вызывают вопрос: приложимы ли они к более ранним периодам и нельзя ли обнаружить важнейшие элементы "официальной утопии", например, в идеологии и пропаганде раннего принципата? Ответ на этот вопрос мы попытаемся найти, проанализировав данные тех источников, которые отражают не только официальную "самооценку" принципата², но и те общественные идеалы, на вторых она основывалась.

1. "Res publica restituta"

Поскольку одной из вечных дискуссионных проблем в исследованиях по эпохе Августа была и остается проблема соотношения традиций и новаций, республиканских и монархических институтов, элементов "полиса" и империи, было бы полезно прежде всего обратиться к тем документам эпохи, которые непосредственно отражали имеющиеся отношение к этой теме взгляды самого основателя системы [7] принципата. Незадолго перед своей смертью (14 г.) Август написал перечень деяний, своеобразный "краткий курс" истории его прихода к власти и благодетельного правления, завещав вырезать этот текст на бронзовых досках у входа в Мавзолей (Suet., D. Aug., 101,4). В последующих поколениях, как отметил А.Гордон, нашлись люди, которые предпочли материальную ценность бронзы исторической ценности самого документа¹, и о содержании "Деяний божественного Августа" мы можем судить теперь по фрагментам латинских и греческих копий, выполненных на камне и найденных на территории городов Анкиры, Антиохии и Аполлонии². Эту политическую автобиографию Августа дополняют данные других эпиграфических, нумизматических источников и памятников искусства, а также сведения о проведенных Августом государственно-пропагандистских мероприятиях.

В первой же главе (R.g.d.A., 1,1) Август утверждает, что он вернул свободу государству, угнетенному господством клики (имеются в виду сторонники Антония, которым было нанесено поражение в апреле 43 г. до н.э.). Ни словом не упоминая ни о проскрипциях, ни о конфискации земель, ни о других своих малопопулярных деяниях, Август настойчиво проводит мысль о том, что он всегда отказывался от чрезмерной власти и чрезмерных почестей: напротив, погасив гражданские войны, он в соответствии с обычаями предков передал государство в распоряжение сената и народа и, имея власти не больше своих коллег по магистратуре, превзошел всех лишь своим авторитетом, своей auctoritas (4,1; 5,1-3; 6,1-2; 20,1; 21,3; 24,2; 34,1,3). Таким образом, сам Август на исходе жизни стремился подчеркнуть в своих "Деяниях" верность традициям и обычаям предков, а также то, что он фактически восстановил строй отцов, пошатнувшийся в эпоху гражданских распрей. Напомним, что именно эта идея возвращения к канонам оставшегося в прошлом "идеального Рима", к справедливым установлениям предков являлась характернейшим элементом не только знаменитой теории "упадка нравов", но и всего римского "полисного" менталитета времен Республики. Август в известной мере только продолжает здесь то направление, которое прослеживалось в сочинениях Катона Старшего и Цицерона, Варрона и Саллюстия. Нельзя забывать, что в древние эпохи оправданием почти всех реформаторских начинаний было отнюдь не "построение нового общества", а скорее "восстановление утраченной справедливости", и уже поэтому суждения некоторых современных исследователей о "политическом [8] лицемерии" Августа и его сторонников³ нуждаются в определенных коррективах.

На исходе гражданских войн и Октавиан, и многие его противники - "республиканцы" вполне искренне могли стремиться к одной и той же конечной цели, которая всегда стояла перед римскими "добропорядочными гражданами" - служением доблести, возвышения и процветания Рима. Некоторая разница заключалась лишь в самом понимании "общественной пользы" (что, собственно, и обозначало выражение "res publica"), а также средств, с помощью которых она могла быть достигнута. "Деяния" Августа, как нам кажется, вполне можно поставить в один ряд с той эпитафией из гробницы Сципионов (CIL, I,38; VI.1293), которая цитировалась в первой части книги: надпись у Мавзолея Августа была проникнута все тем же чувством гордости и удовлетворения общественной карьерой, принесшей пользу римскому народу и прославившей государственного мужа вместе с его предками. Август выступает здесь как чуждый властолюбию "vir bonus", о котором мечтал Цицерон, причем сам список его необыкновенных заслуг перед государством исподволь подводит читателя к мысли о том, что ни один из предшествующих римских государственных деятелей не сделал столь много для общественной пользы, как этот. Не случайно и сенат, и всадническое сословие, и весь римский народ называли его Августом⁴ и отцом отечества, а в Юлиевой курии был поставлен золотой щит с надписью, поясняющей, что он дан за мужество, милосердие, справедливость и благочестие ("...virtutis clementiae iustitiae et pietatis causa" - R.g.d.A., 34,2; 35,1), - т.е. за исконно римские гражданские добродетели. Август, таким образом, далеко превзошел в своих признанных добродетелях и заслугах всех граждан, интересы которых он выразил не только как "vir bonus", но и как уполномоченный народом (не случайно он обладал трибунской властью) наилучший управитель, как "optimus princeps"⁵. Ради восстановления и сохранения гражданского мира этот авторитетнейший гражданин стал как бы наделенным чрезвычайными полномочиями республиканским магистратом, персонифицирующим власть римского народа, выступающим за интересы этого народа, по его воле и от его имени⁶.

Следует заметить, что лозунг "восстановленной республики", встречающийся в некоторых источниках времен Августа⁷, вряд ли во всех случаях подразумевал простое механическое воспроизведение, копирование тех порядков,^[9] которые были в Риме, скажем, до Гракхов. И хотя официозный Веллей Патеркул утверждал, что после окончания гражданских войн была возвращена первоначальная и старинная форма государства ("...prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata" - II,89), сам Август, по свидетельству Светония, после некоторых колебаний не рискнул снова доверить государство своеволию многих правителей и в одном из эдиктов даже отметил, что он стал творцом лучшего, более прочного государственного устройства (D. Aug., 28,1-2). Здесь также можно видеть своеобразное воплощение программы Цицерона: сохранение (а отчасти даже и реставрировав) традиционные элементы "смешанной" римской конституции, т.е. элементы демократии, аристократии и монархии, Август еще более "усовершенствовал" эту конституцию, в соответствии с требованиями времени придав большее значение последнему элементу, но сделав это не вопреки обычаю предков, а лишь благодаря своим заслугам и авторитету, благодаря auctoritas. В этом смысле лозунг "res publica restituta" не содержал в себе ничего лицемерного⁸ и встречал полное понимание тех римлян, которые были искренне рады окончанию братоубийственных гражданских войн, установлению стабильности и возрождению Августом многих патриархальных традиций и "нравов предков", пришедших в забвение по вине самих же римских граждан.

Вводимые Августом новации представлялись, таким образом, лишь логическим продолжением староримских традиций, их возрождением и одновременно некоторым улучшением или развитием, но никак не ломкой и не отменой. Живая память об апокалиптических бедствиях и

анархии предшествующих десятилетий заставляла, говоря словами Тацита, предпочесть безопасное настоящее исполненному опасностями прошлему, и Август легко привлек всех сладостью покоя ("...cunctos dulcedine otii pellexit" - Ann., I,2). Возвращение римским гражданам мира внутри и вне государства Август считал одним из главных достижений своей жизни: не случайно он с гордостью подчеркивал, что ворота храма Януса Квирина, закрывавшиеся при установлении во всем государстве рожденного победами мира, при нем по постановлению сената запирались трижды, в то время как от основания города до его появления на свет такое случалось только дважды (R.g.d.A., 13)⁹. Весьма характерно промелькнувшее здесь разделение всей римской истории как бы на две неравные части: до рождения принцепса ("pr [iusquam] pasceger") и после, когда Август "умиротворил"[10] даже те далекие и непокорные народы, до которых прежде никогда не доходило римское войско (Ibid., 3,2; 26,1-33). Этот второй период, который предлагали называть "августовским веком" ("saeculum Augustum" - Suet., D. Aug., 100,3)¹⁰, считался, таким образом, продолжением предшествующего периода внешней политики, но давшим - и именно в этом опять проявлялся элемент новизны - несравненно более существенные результаты, чем прежний.

Римские представления о мире и персонифицировавшей его богине Pax (не являвшейся полным эквивалентом греческой богини Eirene) были, по мнению ряда исследователей, изначально связаны с римским "империализмом": если по отношению к гражданам "pax" ассоциировался в основном с согласием, то по отношению к иноземцам глагол "pacare" означал "завоевывать", "подчинять", гарантируя после этого "умиротворение", т.е. мирную жизнь под эгидой господства Рима¹¹. Не случайно один из вождей британцев Калгак в своей речи против римлян говорил, что они называют приносимое ими опустошение миром (Tac., Agr., 30). Разумеется, такое понимание "мира" определялось не патологической агрессивностью римлян, на которую указывали их противники, а объективными законами рабовладельческой экономики, еще не исчерпавшей возможностей экстенсивного пути развития за счет захвата все новых и новых земель, материальных ценностей и рабов¹². Отсюда - тот непоследовательный, с современной точки зрения, "имперский" пацифизм, который был прямым продолжением теории римских стоиков о "справедливой экспансии" и который нашел отражение не только в "Деяниях" Августа, но и в тех официозных произведениях римской литературы, в тех религиозных культах, о которых еще будет идти речь в следующих разделах главы. Идея "Августовского Мира" была, таким образом, тесно связана с идеей восстановленной и усовершенствованной республики, поскольку само это возрожденное державное величие Рима стало возможным после добровольного принесения Августу клятвы верности Италией и западными провинциями (R.g.d.A., 25,2), после наделения Августа "империем", высшей военной властью, направившей мощь римских легионов не на внутренние раздоры и самоистребление, а на "умиротворение" непокорных соседних народов¹³.

Благотельное римское господство, которое в "августовский век" должно распространиться на весь круг земель, стало темой и многих памятников искусства, использованных[11] официальной пропагандой. Внешний, "имперский" аспект идеи "Августовского Мира" хорошо иллюстрирует, например, хранящаяся в Ватикане статуя Августа из Prima Porta, представляющая императора в виде харизматического вождя, полководца, обращающегося с речью к войску. У ног Августа - маленький амур, вероятно, символизирующий причастность наследника Цезаря к божественному роду Юлиев, а изображения на панцире несут в себе характеристику заслуг принцепса и наступившей при нем счастливой эпохи. Фигуры в верхней части панциря ясно символизируют наступление солнечного утра для всего мира: божество неба убирает завесу, и Солнце выезжает на своей колеснице, следуя за утренней звездой Венерой и утренней зарей Авророй. Центральная сцена - возвращение парфянином римскому воину тех военных значков, которые были утрачены в предыдущих войнах (ср.: R.g.d.A., 29,2); женские фигуры по обеим сторонам олицетворяют заморенные Августом провинции. Наконец, в нижней части панциря между Аполлоном и его сестрой Дианой изображена Мать Земля с двумя младенцами и наполненным плодами рогом изобилия - символом наступающей эпохи благоденствия и процветания¹⁴. Эта идея имперского "Августовского Мира" и "золотого века" пропагандировалась не только в скульптуре (ср. хранящуюся в Эрмитаже статуя Августа из Кум), но и в изображениях на монетах, в искусстве малых форм¹⁵. Достаточно, например, указать на так называемую "Гемму Августа", созданную резчиками придворной мастерской Диоскурида и хранящуюся сейчас в Венском художественно-историческом музее. Верхний уровень геммы представляет Августа сидящим на троне вместе с богиней Ромой; на его голову (рядом с которой помещен "счастливый" для Августа знак Козерога) опускает венок женщина, символизирующая, вероятно, ойкумену; у ног Августа - орел Юпитера и все та же Мать Земля с двумя младенцами и рогом изобилия; впереди - триумфальная колесница, управляемая самой Викторией, и сходящий с нее триумфатор Тибериус рядом с Германиком. Нижний уровень той же геммы представляет реальные итоги победоносных войн: римляне воздвигают трофей, а разгромленные и поверженные "варвары" готовы униженно просить у них пощады¹⁶.

Наряду с "внешним", имперским аспектом, "Августовский Мир", как отмечалось, имел и "внутреннее", гражданское звучание, нашедшее яркое отображение, в частности, на рельефах знаменитого "Алтаря Мира", выстроенного [12] на Марсовом поле в 13-9 гг. до н.э. На западной стороне стены, окружающей жертвенник, был изображен Эней - прародитель рода Юлиев и Августа, приносящий жертвы Пенатам, а также сцены из жизни основателей Рима Ромула и Рема; на продольных стенах представлена направляющаяся к алтарю торжественная процессия, в которой за Августом следуют члены его семьи, жрецы и сенаторы. Все это, как и многие другие памятники искусства¹⁷, а также изображения на монетах¹⁸, призваны были иллюстрировать неразрывность связи Августа и его современников с великими основателями государства, их верность "нравам предков" и древнеримской pietas. Особый интерес для нас имеют изображения левого рельефа на восточной стороне стены: в центре этого рельефа мы снова видим Землю - Tellus - представленную как молодая женщина (похожая, кстати, на жену Августа Ливию¹⁹) с двумя младенцами на руках. У ее ног - вол и ягненок, на коленях - плоды, рядом растут цветы и злаки, что подчеркивает общую идею плодородия, мира и изобилия. По обе стороны расположены две аллегорические женские фигуры - вероятно, Ауры, которые символизируют сухой и влажный (морской) ветры, способствующие процветанию Италии. Изображение богини Ромы на правом рельефе этой же стены почти не сохранилось, но его можно реконструировать по сходному изображению на карфагенском алтаре, где эта богиня представлена сидящей на снятых доспехах, с изображением крылатой Победы в руках; рядом с ней располагались рог изобилия, жезл Меркурия и земной круг²⁰.

Даже при беглом знакомстве с этими знаменитыми памятниками искусства, отражавшими в себе официальную идеологию принципата, бросается в глаза то, что наряду с идеей Римского (Августовского) Мира все они пропагандировали идею наступления новой счастливой эпохи, эпохи благоденствия, природного изобилия, процветания Италии и всего подвластного Риму круга земель. Весьма характерна такая деталь: изящный растительный орнамент, украшающий стены "Алтаря Мира", состоит из переплетающихся побегов аканфа - того самого "веселого" аканфа, которым, согласно пророчеству IV эклоги Вергилия, должна была чудесно расцвести земля при возвращении "Сатурнова царства" ("...ridenti ..acantho" - Buc., IV, 20)²¹. Связь этих памятников с идеей наступающего "золотого века" становится еще более очевидной при сравнении образа Матери Земли с тем восхвалением Италии - "земли Сатурна"[13] (Saturnia tellus), которое было одним из ключевых мест в "Георгиках" (II, 136-175) Вергилия. По мнению некоторых исследователей, этот образ на "Алтаре Мира" впитал в себя не только представления об Италии как благословенной земле, на которой царствовал Сатурн²², но одновременно и представления о богине любви Венере - покровительнице мирной жизни, от которой через Энея возводили свой род Юлии²³.

Говоря о новациях в официальной идеологии принципата, нельзя не отметить появления в ней совершенно нетрадиционного для предшествующей римской истории лозунга о том, что утопические мечтания времен гражданских войн теперь благодаря Августу исполнены, что Рим возродился для новой, счастливой жизни, - одним словом, что в Италию уже возвратились блага "Сатурнова царства". В том, что этому лозунгу придавалось отнюдь не второстепенное значение, убеждают Секулярные игры 17 г. до н.э., превращенные Августом из чисто

религиозного праздника в грандиозное общегосударственное политико-пропагандистское действие. Если рассматривать эти игры в интересующем нас здесь аспекте, следует отметить, что главное их предназначение Август видел в том, чтобы еще раз подчеркнуть новое качество наступившей при нем счастливой эпохи, отличающейся, как день от ночи, от мрачной эпохи гражданских войн. Предшествующее поколение римлян своей кровью смыло наложенное на него проклятие за грех братоубийства, и новым поколениям возрожденного Рима предстоит насладиться теперь благоденствием "Сатурнова царства". В литературе остается открытым вопрос о том, почему в качестве "рубежа" двух эпох был избран именно 17 г. до н.э. Предшествующие игры отмечались в 249 и в 149 (146) гг. до н.э.²⁴, следующее столетие истекло в 49 г. до н.э., но из-за войны между Цезарем и Помпеем этот срок был пропущен, также как и другой срок - 39 г. до н.э., который был "вычислен", видимо, благодаря использованию встречающейся у Варрона версии о продолжительности секулюма не в 100, а в 110 лет²⁵. С этого времени, как показывают IV эклога Вергилия и целый ряд других рассмотренных нами в первой части книги источников, идея смены поколений (веков) не переставала волновать умы римлян, приобретая своеобразный эсхатологический и политико-мессианский оттенок. Не удивительно, что Август, придя к власти, решил преодолеть любые затруднения с хронологией во имя того, чтобы *saeculum Augustum* и *saeculum augeum* впредь были бы синонимами в сознании [14] римлян. Неожиданная смерть Марцелла помешала осуществить это намерение в 23 г. до н.э., и тогда коллегия квиндецемвиров вынуждена была предложить новый срок празднования (16 г. до н.э.), основывающийся на представлениях о 110-летней продолжительности секулюмов²⁶.

Не дождавшись даже и этой весьма спорной даты, принцепс провел игры в июне 17 г. до н.э., вероятно, решив "приурочить" их к появлению в начале этого года кометы, которую в народе отождествили со "Звездой Юлия", сулящей благоденствие и Риму, и самому наследнику Цезаря Августу (Dio Cass., 54,19,7; Jul. Obsequens, 131). Ссылки на указания Сивиллиных книг, на предшествовавшую традицию празднований создавали видимость преемственности с обрядами республиканских времен, однако в действительности это была очередная "полускрытая инновация"²⁷ августовской идеологии: в старые формы облекалось новое пропагандистское содержание. Суть его прекрасно отражает "Секулярный гимн", написанный по специальному заказу Горацием и исполненный хором избранных представителей нового поколения - 27 юношей и 27 девушек, чьи родители еще были живы (Hor., Carm. saec., 6; ILS, 5050; Zosim., Hist. nov., II, 1-7). Помимо молитвенных обращений к Аполлону, Диане, Юпитеру и другим божествам с просьбами о даровании римскому народу изобилия и процветания "Секулярный гимн" дает достаточно ясное описание благ той счастливой эпохи, которая уже наступила при славном потомке Анхиза и Венеры (Carm. saec., 50) - Августе. Некоторые из этих благ снова напоминают нам об "имперском пацифизме": мидянин (т.е. парфянин. - Ю.Ч.) теперь страшится римского оружия на суше и на море, а заносчивые скифы и индийцы исполняют теперь повеления победоносного Августа, милостливого к поверженному врагу (51-56). Главным же содержанием этих благ становится возвращение всех тех божеств, которые обеспечивали счастливую жизнь "Сатурнова царства" и далеких предков: вот уже возвращаются и Верность (Fides), и Мир (Pax), и Честь (Honos), и древнее Целомудрие (Pudor), дерзает забытая Доблесть (Virtus), и блаженная богиня Изобилие (Copia) приближается с наполненным рогом (57-60). Феб - Аполлон, поется в гимне, продлит это счастье Рима и Лация, делая его все лучше и лучше от люстра до люстра (т.е. от одного пятилетнего ценза до другого. - Ю.Ч.) на вечные времена (66-68).

Перечень благодетельных для Рима божеств, приводимый здесь Горацием, свидетельствует о том, что тенденция [15] к сближению образов "идеального Рима" и "Сатурнова царства", наметившаяся в позднереспубликанскую эпоху, получает теперь, при Августе, свое логическое завершение. "Августовский Мир" впервые органично соединяет в себе суровые и чистые "нравы предков" с теми сказочными благами - всеобщим миром и изобилием, которые были традиционными атрибутами мифического "Сатурнова царства". При этом идея национального величия является доминантной: мощь римского государства, возрожденная наилучшим гражданином и принцепсом Августом, должна быть направлена на "умиротворение" всех народов для их же собственного блага, пока этот "Римский Мир" не будет распространен до самых крайних пределов земель. Знаменитая карта мира Агриппы²⁸, составлявшаяся около 20 лет и охватывавшая пространства от Испании до Индии, от эфиопов до скифов, как бы подтверждала, что Риму уже подвластна большая часть этих пространств и что на Земле нет больше ни одного народа, ни одной державы, способных сравниться по своей мощи с Римом. *Orbis Romanus* становится почти синонимом понятия *orbis terrarum*, а Римская империя выступает как реальное воплощение "мирового государства", космополиса, существование которого не ограничено не только в пространстве, но и во времени²⁹. Наступившее при Августе счастье возрожденного Рима и Италии, согласно этой концепции, не только не придет никогда в упадок, но и будет умножаться с появлением новых поколений римского народа; самому же Риму, как избранному богами городу, предстоит жить вечно.

Этот "римский миф", окончательно сформировавшийся именно во времена Августа, изображал принципат как закономерный итог всей предшествующей истории потомков Энея, давая Августу идеологическую санкцию, оправдывая и возвеличивая в глазах римлян конкретный и прозаичный результат гражданских войн, т.е. приход к власти наследника Цезаря, осуществленный с помощью военной силы. Распространившись в общественном сознании, идеальный образ принципата на какое-то время действительно позволил оттенить негативные и, напротив, абсолютизировать позитивные стороны сложившейся реальности, поскольку сам этот образ был тесно связан с надеждами римлян на осуществление их утопических мечтаний эпохи гражданских войн. "Официальная утопия" принципата как бы снимала теперь с повестки дня все эти мечтания, делала их уже достигнутыми или достижимыми в ближайшем будущем. Ответом на всеобщее стремление к миру стало трехкратное закрытие [16] храма Януса, символизирующее небывалую "умиротворенность" во всей державе; ответом на сожаления об упадке нравов стали законы о семье и браке, курс на восстановление древних обычаев и храмов; ответом на теории об идеальном управителе - "ректоре" или "принцепсе", который должен спасти республику, стала популярная версия о том, что эту функцию уже выполнил Август; наконец, ответом на эсхатологические и мессианские ожидания смены эпох стали "Секулярные игры", подведшие черту под ушедшей эпохой бедствий и символизирующие наступление эпохи счастья, возвращения всех тех благ, которые были и у предков, и в "Сатурновом царстве". Из невозвратного прошлого "идеальный Рим" и "Сатурново царство" впервые переносятся теперь в настоящее и ближайшее будущее.

Нельзя не признать, что такой "идеальный ореол" оказал весьма существенное влияние на общественное сознание не только современников Августа, но и на многие последующие поколения римлян, воспринимавшие принципат Августа как классическое выражение нового режима, как ту основу и тот образ, на которые все последующие императоры должны были опираться, которым они должны были подражать. Преемники Августа - при всем различии их политических "программ" и методов правления - сумели добавить лишь весьма небольшое новое к этой "осуществленной утопии" принципата, зачастую беря на вооружение уже использованные Августом идеи и формулы. Именно так, например, обстояло дело с Вековыми играми: вопреки здравому смыслу их отпраздновали в интересующий нас период еще дважды: при Клавдии (в 47 г., т.е. через 64 года после августовских игр) и при Домициане (в 88 г., через 41 год после Клавдиевых игр). В обоих случаях, как и при Августе, дата определялась не столько хронологическими вычислениями, сколько стремлением использовать в своих интересах "пропагандистский заряд" игр: при Клавдии, например, они были приурочены к 800-летию основания Рима и провозглашали очередное наступление "благоденствия грядущего века" ("*felicitas saeculi instantis*" - CIL, X,1401). В обоих случаях нашлись люди, которым уже довелось присутствовать на предыдущих играх, и поэтому сакраментальная фраза о том, что эти игры "никто не видел и не увидит" (поскольку они должны праздноваться один раз в жизни человеческого поколения), вызвала в народе насмешки (Suet., D.Claud., 21,2; ср.: Mart., X,63,3). Впрочем, это не помешало придворным льстецам пожелать и тому, и другому императору еще не раз справить эти игры (Suet., Vitell., [17] 2; Mart., IV, 1,7; Stat., Silv., IV,1,37). Именно акцент на личность императора, воздаваемые ему непомерные (зачастую почти божеские) почести (Mart., IV,1, IV,3; VI,83; IX,91; Stat., Silv., I,6,25

sqg, etc) и отличают данные празднования от игр, проводившихся при Августе.

Среди других пропагандистских мероприятий, заимствованных из августовского "арсенала", назовем следующие. Тиберий, подобно Августу, заявлял о своем намерении сложить с себя власть, что, впрочем, встретило теперь лишь скептическую реакцию (Suet., Tib., 24,2; Tac., Ann., IV,9). Калигула попытался восстановить народные собрания; ему, как и Августу, сенат посвятил золотой щит, который теперь не просто был поставлен в курии Юлия, а ежегодно в сопровождении жреческих коллегий и сената вносился на Капитолий, причем хор из знатнейших юношей и девушек воспевал в это время добродетели правителя (Suet., Cal, 16,2-4). На монетах Веспасиана обнаруживаются лозунги не только "августовской свободы", но и "восстановленной свободы" (LIBERTAS RESTITUTA SC)³⁰. Не была забыта и идея "Августовского Мира": при Клавдии, например, чеканились монеты с легендой "PAX AUGUSTA"³¹, а Нерон, провозгласивший вскоре после своего прихода к власти, что он будет править "по предначертаниям Августа" ("ex Augusti praescripto imperaturum" - Suet., Nero, 10,1; ср.: Tac., Ann., XIII, 4 sqq.), даже в последний период правления (66 г.) не пренебрег закрытием храма Януса (Ibid., 13,2)³². То же самое сделал в 70 г. Веспасиан; Домициан построил новый алтарь Мира и т.д. Легенды на монетах императоров второй половины I в. продолжают пропагандировать становящиеся уже традиционными лозунги, несмотря на все более явное расхождение их с реальностью (LIBERTAS RESTITUTA, PAX ORBIS TERRARUM, CONCORDIA POPULI ROMANI, ROMA RENASCENS etc.)³³. Создается впечатление, что на уровне политической теории и официальной фразеологии идеальный образ принципата со времен Августа и до Антонинов так и не претерпел существенных изменений, оставаясь той нормой, с которой вынуждены были считаться не только "хорошие", но даже и все "дурные" принцепсы.

Основанный на традиционных римских ценностях явления "общественной пользы" (республики), разумеется, все больше вступал в противоречие с реально усиливавшейся монархической тенденцией, и потому он использовался оппозиционными силами против тех императоров, которые, в отличие от Августа, шли на открытую [18] конфронтацию с "полисной" моралью, с римским сенатом. И хотя уже в силу этого образ умеренного, справедливого и милосердного принцепса мог отражать в себе оппозиционные настроения, он, по замечанию А.Б. Егорова, "оказывал определенное воздействие на поведение императоров потому, что сколько-нибудь оформленной и выраженной в литературе "контридеологии", четкого выражения абсолютизма принципат так и не выработал"³⁴. В основном соглашаясь с этим суждением и констатируя, что "традиции" в официальной идеологии раннего принципата как правило доминировали над "новациями", мы не склонны вместе с тем преуменьшать и значение последних. Помимо уже отмеченных моментов следует обратить внимание, например, на активное развитие династической идеи принципата, несущей в себе некоторые элементы "официального утопизма".

Если особое положение Августа в государстве легко объяснялось его особыми заслугами и авторитетом, то главным оправданием для его преемников, не обладавших как правило ни тем, ни другим, все чаще служила их родственная связь с домом императора, достигавшаяся нередко посредством придворных интриг и усыновления претендента. Наличие наследников, надежная перспектива преемственности императорской власти, уже при Августе начинает рассматриваться как важнейшее условие дальнейшего процветания Рима (именно такой смысл, кстати, несут в себе изображения Тиберия и Германика на "Гемме Августа"). Заслуживает особого внимания следующий эпизод: когда родились близнецы Тиберий Гемелл и Германик, приходившиеся внуками императору Тиберию, последний был охвачен таким ликованием, что даже похвально в сенате, отмечая, что ни у одного из римлян такого сана не рождались прежде близнецы (Tac., Ann., II,84). Данный эпизод, на наш взгляд, следует рассматривать в контексте римских представлений о сакральном значении рождения близнецов, олицетворяющих грядущее благоденствие. Поэтому здесь можно говорить о продолжении той тенденции "политизации" этих представлений, которая уже отмечалась нами в первой части книги при упоминании близнецов Суллы - Фауста и Фаусты, а также близнецов Антония и Клеопатры - Александра Гелиоса и Клеопатры Селены. Прекрасной иллюстрацией этому служит сестерций, чеканенный вскоре после рождения близнецов, около 22/23 гг.: бюсты внуков Тиберия на нем изображены выступающими из двух перекрещивающихся рогов изобилия, между которыми помещен [19] еще один, "дополнительный" символ счастья - кадуцей Меркурия³⁵. Таким образом, официальная пропаганда пыталась прочно связать в сознании римлян надежды на наступление благ "золотого века" с династическими планами Тиберия³⁶. Подобные цели преследовали и многие другие изображения членов императорской семьи, помещавшиеся на камнях и монетах вместе с символами наступающего благоденствия³⁷.

Династическая идея все чаще ассоциировалась теперь и с другой, уже упоминавшейся выше, - идеей вечности Рима, для пропаганды которой использовались не только учения о смене секулюмов, "великом годе" и Эоне³⁸, но и, к примеру, предание о солнечной птице Феникс, символизирующей периодическое возрождение и наступающее блаженство. В 34 г., по сообщению Тацита, эта птица появилась в Египте "после долгого круговорота веков" ("post longum saeculorum ambitum" - Ann., VI,28), и с этого момента в пропаганде императоров предпринимаются все более настойчивые попытки использовать данное "знамение" для провозглашения нового, возрожденного "золотого века". Такие попытки, по наблюдениям исследователей, были предприняты уже в начале правления Калигулы и при Клавдии³⁹, а на монетах многих последующих императоров, начиная с Адриана, изображение Феникса стало чеканиться вместе с легендами, прямо указывающими на возрождение "золотого века" ("SAEC. AUR.", "FEL. TEMP. REPARATIO" и др.)⁴⁰. При Веспасиане, а затем - при Тите, Домициане и других императорах на монетах появляется и легенда "AETERNITAS P.R.", связывающая вместе идеи наступающего "золотого века", благодетельного правления императоров и вечности римского народа⁴¹.

Таким образом, несмотря на преобладание разработанных еще при Августе "традиционалистских", "квазиполисных" идеологических установок, официальная пропаганда принципата претерпевала эволюцию по направлению к более открытому провозглашению новых, "имперских" лозунгов. По-видимому, более быстрыми темпами такая эволюция происходила в официальной литературе и в религиозном культе: если во времена Августа, например, идея наступающего "золотого века" еще не была совершенно открыто провозглашена на официальном уровне, то это было уже сделано многочисленными почитателями Августа, шедшими впереди и как бы прокладываявшими дорогу для официальной пропаганды. Изучение такой подготовки общественного [20] мнения, несомненно, позволит лучше понять и весь феномен "официального утопизма" эпохи раннего принципата.

2. Официозная литература

В данном разделе основным предметом исследования станут литературные произведения, содержание которых не было непосредственно "продиктовано" правительством, но которые в конечном счете все же развивались в одном и том же с правительственной пропагандой русле. Необходимо сразу отметить, что степень искренности различных авторов можно оценивать по-разному; не одинаковым было и их отношение к существующим порядкам. Иногда, как мы убедимся, у одних и тех же авторов на смену официозным настроениям приходили настроения оппозиционные, иногда - наоборот. Для нас здесь, как и в других разделах, важна не детальная "каталогизация" всех имеющихся материалов, а выявление наиболее характерных тенденций, знание которых позволит лучше представить ситуацию в целом. Учитывая это, мы и попытаемся проследить теперь основные тенденции развития социально-утопических идей и мифа о "золотом веке" в официальной литературе раннего принципата.

В "Институциях" Юстиниана (II,3) встречается довольно распространенное суждение о том, что когда говорят "поэт" без указания имени, то у

греков подразумевается Гомер, у римлян же - Вергилий. Действительно, подобно тому как Цицерон создал "римские эквиваленты" платоновским диалогам о государстве и законах, так Вергилий, приравняв себя к Гомеру, создал похожий, но творчески переработанный римский вариант национального эпоса, связавший воедино Троянскую войну, основание и всю последующую историю Рима. Изложив "каноническую" версию "римского мифа", отразив в ней важнейшие черты римского общественного сознания, Вергилий на долгие годы стал самым популярным, читаемым и почитаемым поэтом Рима, сочинения которого многократно использовались не только для обучения детей и для подражания, но даже для гадания¹. Данное обстоятельство важно для нас тем, что именно Вергилий сумел найти наиболее удачное выражение идеи о наступающем при Августе новом "золотом веке", и именно в его "Энеиде", судя по всему, и появилось впервые выражение "золотой век"².

Прежде чем остановиться подробнее на концепции "Энеиды", необходимо напомнить, что Вергилий и прежде обращался [21] к теме желанного "Сатурнова царства". В 40 г. до н.э., выступая в "Буколиках" еще не в роли "римского Гомера", а в роли "римского Феокрита", он рискнул предсказать возобновление "великого ряда поколений" и грядущую смену "железного" рода "золотым". Став затем "римским Гесиодом", он начинает развивать во второй книге "Георгик" римско-италийскую версию мифа о "Сатурновом царстве", изображая современных ему италийских крестьян наследниками той блаженной жизни, которая установилась в Италии при Сатурне. Следующие две книги "Георгик", написанные после Акция и содержащие советы по скотоводству и пчеловодству, обычно не привлекают внимание историков утопических идей. Между тем, внимательное их прочтение во многом позволяет понять, как формировалась концепция "Энеиды", на основе каких идей и представлений возникло то "искренне-официозное" отношение к Августу, которое было характерно не только для Вергилия, но и для многих его современников.

Уже в III книге "Георгик" Вергилий обещает Меценату в будущем воспеть великие деяния наследника Цезаря и, в частности, его победы на Востоке (III,8-48); об этих же победах он говорит и в последних строках своего произведения, отмечая, что на пути к Олимпу победитель Август дает законы народам по их же собственному желанию (IV,560-562). Август здесь выступает как божественный покровитель "Римского Мира" и порядка, и словно в подтверждение того, что такая миссия правителя определена законами самой природы, Вергилий рисует развернутую картину организованной жизни пчелиного улья, подчиняющегося единому царю, которого пчелы выбирают из лучших (IV,51-227). Своего царя, говорит Вергилий, пчелы почитают больше, чем любые восточные народы, и их согласие и процветание зависят от благополучия царя, потеряв которого, они сами же растрачивают накопленные запасы. В этом как бы проявляется часть божественного замысла (IV,220), причем жизнь человеческого рода во многом проигрывает в сравнении со счастливой жизнью рода пчелиного (характерно, что Вергилий в обоих случаях употребляет "этнографический" термин *progenies* - IV,56 etc.)³. Это счастье даровано пчелам самим Юпитером в благодарность за то, что они вскормили его в пору младенчества: только пчелы имеют общие дома и общих детей, они живут строго по законам, почитая свою родину. Все они одинаково трудятся, выполняя различные работы, и плоды их труда хранятся в общей казне. Им чужда плотская [22] любовь, они не рожают в муках детей. И хотя каждая из пчел смертна, их род в целом не прерывается благодаря преемственности поколений, и таким образом они достигают бессмертия и вечной жизни.

В этой "пчелиной утопии" использованы весьма разнообразные мифологические и философские сюжеты и мотивы, уже встречавшиеся прежде в античной традиции. Собираемый пчелами мед ассоциировался с божественным нектаром и райским изобилием⁴, а сами пчелы считались символами плодородия, трудолюбия, порядка, мудрости, невинности и бессмертия⁵. Тенденция к идеализации различных живых существ (английские ученые А.О. Лавджой и Г. Боас определили ее как "animalitarianism") проявлялась, например, у Демокрита, киников и в новой аттической комедии⁶. Цицерон сообщает, что для стоиков формы "общественной" организации пчел и муравьев являлись доказательством божественного мастерства творца (Ac., II,38,120). Но если муравейник обычно вызывал ассоциации с демократической формой правления, то пчелиная семья, напротив, была символом сплоченного монархического государства. Для Вергилия выбор между "плохой демократией" и "хорошим единовластием" в эти годы, видимо, уже был окончательно сделан, и поэтому через описание пчелиного уклада жизни поэт попытался максимально ясно отразить свои представления об "идеальном Риме" - вечном и прочном Риме, держащемся на верности "нравам предков" и управляемом твердой рукой лучшего из своих граждан. Кстати, дискуссии о преимуществах монархии над демократией, вероятно, действительно могли звучать среди сторонников Октавиана: именно этой теме посвящены, например, речи Агриппы ("за демократию") и Мецената ("за монархию"), приводимые Дионом Кассием (52, 2-13; 14-40). И хотя содержание этих речей, видимо, отражает в основном итоги более поздних рассуждений об идеальной форме правления⁷, сама возможность такого диалога в 29 г. до н.э. отнюдь не представляется неправдоподобной.

Свое обещание написать исторический эпос об Августе Вергилий выполнил лишь частично: на первое место в "Энеиде" вышел не Август, а его далекий прародитель Эней, да и само произведение осталось не до конца завершенным, причем сам поэт накануне смерти (21 сентября 19 г. до н.э.) намеревался его уничтожить. Возможно, именно благодаря этому произвольному отклонению от официального заказа, благодаря творческой разработке сюжетов, волновавших поэта на протяжении всей его жизни, [23] "Энеида" стала поистине новаторским произведением, сочетавшим в себе изложение "римского мифа" с описанием уже не одного, а двух "золотых веков" в истории Италии.

Первый из этих "золотых веков", связанный с появлением Сатурна в Лации (Aen., VIII,314 sqq.; VI,203 sq.), отнюдь не был той эпохой первобытного "райского" благоденствия, о которой повествовала традиционная версия мифа. Делая окончательный переход к эвгемеризированной римско-италийской версии, Вергилий изображает Сатурна, бежавшего от Юпитера в Италию, как царя-цивилизатора, привившего местным дикарям навыки культурной и мирной жизни, соединившего их в единый народ, давшего им законы⁸. Таким образом, "Сатурново царство" представлено как вторая, а не первая стадия развития общества, и "золотым веком" считается не первобытность, а ранняя стадия развития цивилизации, та самая "простая жизнь", которую восхваляли многие римские поэты, начиная с Лукреция и кончая, например, Тибуллом⁹. Отразив широко распространенный философско-скептический взгляд на первобытное "благоденствие" как на дикое, звероподобное существование, Вергилий опирался, видимо, и на посидониевскую концепцию о царствовании справедливых мудрецов (ар. Sen., Ep., 90), и на легенды о "цивилизаторской" миссии некоторых божеств, научивших людей земледелию, искусствам, мирной и справедливой жизни¹⁰. Таким образом, главную заслугу Сатурна Вергилий видит теперь в том, что этот царь вывел общество из состояния дикости и хаоса к состоянию культуры и порядка. Выполнив эту миссию, Сатурн стал как бы далеким ориентиром, прообразом многих других присутствующих в поэме правителей-"цивилизаторов", которым после смерти суждено вознестись на небо (ср.: Aen., VI, 756 sqq.). Предопределенная свыше миссия Энея - героя "Энеиды", живущего в худшем, т.е. "железном" веке (VIII,326), тоже заключается в том, чтобы, отказавшись от личных страстей и желаний, послужить главному своему предназначению - давать законы и возводить стены (I,264), положить начало роду Юлиев (I,267; VI,758), чтобы в конечном итоге создать основу для будущего процветания Рима. Эта провиденциальная миссия через многие поколения римлян связывает Энея и его отдаленного потомка Августа, причем если Энею надлежало обжить совместно с прибывшими троянцами и местным населением блаженную "Сатурнову землю", то Августу, как говорится в пророчестве Анхиза, предстояло "основать" новый "золотой век" на тех же полях Лация, где некогда [24] царствовал Сатурн ("...aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arva / Saturno quondam..." - VI,792-794). Таким образом, Эней, самоотверженно выполнив свою миссию, как бы соединял отдаленное прошлое и отдаленное будущее, "золотой век" Сатурна и "золотой век" Августа, причем движение от первого ко второму представлялось уже не циклическим движением по кругу,

но скорее линейным развитием, устремленным в грядущие эпохи.

Дело в том, что "золотой век" Августа уже не есть простое повторение или возвращение древнего "Сатурнова царства", это реализация гармонии "золотого века" на гораздо более высокой стадии, результат вздога предшествующего исторического развития. Сам Юпитер предсказывает, что после вознесения Цезаря на небеса прекратятся ссоры, смягчатся суровый век, людям дадут законы почтенная Верность и Веста вместе с Ромулом Квирином и его братом Ремом (I,291-293). Упоминание Ромула вместе с убитым Ремом должно было подчеркнуть, что между братьями-близнецами теперь наступило, наконец, примирение¹¹, что римляне своей кровью в гражданских войнах уже испутили грех братоубийства, и теперь для них должна наступить эпоха вечного согласия ради господства над всем миром. И подобно тому как Сатурн вывел жителей из дикости и хаоса к миру и жизни по законам, так и Август, положив конец хаотическому разгулу политических страстей эпохи гражданских войн, снова вернул римлянам правопорядок и мирную жизнь как главные атрибуты "золотого века".

Впрочем, этот внутренний мир в государстве приобретает уже знакомую нам имперскую окраску: он будет сопровождаться победоносными внешними войнами. Власть Рима не будет иметь пределов, поскольку Август распространит ее на весь круг земель, осуществив таким образом главное предназначение "богоизбранных" римлян - править народами, налагать условия мира, оберегать покорившихся и умирять (для их же собственного блага) заносчивых, "гордых" (VI,851-853; ср.: I,278-290; VI,781-805; VIII,720-728). По сути, эта идея миродержавства Рима, несущего народам культуру и процветание, определяет все содержание августовского "золотого века", который может быть отождествлен с "Pax Augusta" или "Pax Romana". Таким образом, концепция истории в "Энеиде" утрачивает традиционную цикличность и обращенность в прошлое, она устремлена в будущее, приобретает линейный характер и черты политического мессианизма. Но в то же время она начинает отражать и уже наметившийся неизбежный разрыв, между[25] "великой целью" государства и индивидуальными интересами, потребностями конкретных личностей¹².

Концепция "Энеиды" логично подвела итог многолетним попыткам Вергилия актуализировать миф о "Сатурновом царстве", максимально приспособить его для выражения социально-утопических чаяний. В поэме были как бы синтезированы все те новшества, которые появились в предшествующих произведениях: это и идея грядущего возвращения "Сатурнова царства", впервые провозглашенная в IV эклоге, и уже намечавшаяся в "Георгиках" национально-патриотическая версия о правлении Сатурна в Италии. Отказавшись от традиционной "примитивистской" версии мифа, идеализирующей "райское" первобытное состояние, Вергилий дает новую, "прогрессивистскую" интерпретацию, позволяющую прямо сопоставить двух правителей-цивилизаторов - Сатурна и Августа, каждому из которых предназначено принести с собой блага "золотого века" в Италию. Впервые появляющийся при этом термин "золотой век" ("aurea saecula" - Aen., VI,792 sq.; VIII,324 sq.), обозначающий эпоху высшего благоденствия, позволяет значительно расширить спектр произвольных интерпретаций мифа, "оболочку" которого многие последующие авторы наполняли самым различным социально-утопическим содержанием. Эти новые, расширенные интерпретации позволили вскоре окончательно преодолеть прежнюю, идущую от Гесиода, "родовую" версию мифа, перенести понятия типа "жизнь при Кроносе" и "Сатурново царство" из сферы мифологических сказаний о некоем "золотом роде" в сферы конкретной истории и политики. Пожалуй, ближайшим к Вергилию по значению своего вклада в идеализацию принципата Августа стал Гораций, как бы продолживший диалог с Вергилием, начавшийся еще в период написания IV эклоги и XVI эпода. Перейдя из лагеря противников в сторонники Октавиана, Гораций вместе с тем выражает свое, отличное от вергилиевского, отношение к идее возвратившегося "золотого века". Весьма характерна, например, такая его фраза: лучше Августа боги никого не дали бы римлянам, если бы даже времена и вернулись к "старинному золоту" ("quamvis redeant in aurum / tempora priscum" - Carm., IV,2,39-40). Август для Горация - спаситель, "сын Майи", который вывел Рим из братоубийственных распри к благодатному миру, который победоносно расширяет границы державы и одновременно с помощью законов пытается восстановить древние нравы (ср.: Carm., I,2,41 sqq.; I,12,49 sqq.; IV,5; IV,14; [26] IV,15 etc.). Век Августа ("aetas Caesaris" - Carm., IV,15,4) в изображении Горация иногда, как в официальном "Секулярном гимне", приобретает черты описания благ "Сатурнова царства" (ср., например, указания на возросшее природное изобилие: Carm., IV,5,17 sqq.; Epist., I,12,28 sq. etc.), однако вместе с тем, в отличие от Вергилия, поэт нигде не говорит прямо о возвращении при Августе "золотого века". Судя по всему, это отнюдь не случайно: во-первых, Гораций, видимо, не принял той произвольной интерпретации мифа, которая позволила Вергилию изобразить не один, а два "золотых века" в "Энеиде"; во-вторых, - и это главное - Гораций так и не смог окончательно избавиться от сомнения в том, что Августу удастся исправить нравы, остановить и повернуть вспять деградацию поколений¹³. Эти сомнения и определенная сдержанность в отношениях Горация и Августа¹⁴ дополнялись тем, что у поэта, как будет показано нами во второй главе, был еще и глубоко личный, не официальный идеал, переносимый им в патриархальное прошлое.

Этот намечающийся уже у "певцов принципата" Вергилия и Горация разрыв между "личными" и "общегосударственными" идеалами начинает стремительно углубляться в произведениях более поздних авторов, которые не испытывали на себе невзгоды гражданских войн, для которых принципат стал "прозой жизни", неизбежной данностью. Такая тенденция хорошо прослеживается уже на закате правления Августа: политика меценатства помогает ему, как и прежде, получать восхвалительные стихи от талантливых поэтов, но в этих восхвалениях остается все меньше и меньше искренних чувств, вытесняемых расчетливым стремлением превзойти предшественника в лести, максимально использовать риторические возможности предложенной темы. При этом воспевателям нередко изменяет чувство меры, а их напыщенные рассуждения начинают граничить с нелепостью. Не в этом ли заключается значительная доля ответа на дискуссионный вопрос о том, содержат или не содержат насмешку над Августом те места в произведениях Овидия, где он до небес превозносит принцепса? История знает немало примеров, когда в глазах потомков, освободившихся от прежних кумиров, приобретали пародийный смысл те вполне "серьезные" официальные произведения, которые создавались для укрепления культа, для возвеличивания правителя. Поэтому концепция Свена Лундстрема, повсюду обнаруживающего у Овидия скрытый сарказм и "ожесточенную атаку" против Августа¹⁵, заслуживает, [27] на наш взгляд, гораздо меньшей поддержки, чем мнение многих исследователей о том, что эти "прославительные клише", если они и содержали иногда иронию, все же вполне соответствовали духу времени и должны были служить как бы формальными свидетельствами лояльности поэта¹⁶.

По содержанию благ наступающего при Августе счастливого века ("felicia saecula" - Trist., I,2,103; ср.: Fast., I,63-88 etc.) эти официальные вставки у Овидия не добавляют почти ничего нового. Завершая "Метаморфозы" апофеозом Цезаря, поэт, например, заставляет самого Юпитера предсказать, что после победоносных войн Августу будут принадлежать все обитаемые земли и все море; умиротворив страны, он, как справедливейший устроитель, обратится к гражданскому правосудию, внесет законы и своим собственным примером выправит нравы (XV,830-834). К этим ставшим уже традиционными мотивам добавляются тирады о том, что среди всех деяний Юлия Цезаря нет ничего более великого, чем то, что он стал отцом Августа, да и богом Цезарь сделан лишь для того, чтобы его приемный сын - наместник Юпитера на земле - происходил не от смертного человека (XV,745-761). В другом произведении Овидий по всем правилам риторики убеждает читателей в том, что ни в какое сравнение с Августом не может идти не только Цезарь, но даже и Ромул: деяния Августа неизмеримо величественнее и благороднее, ибо он - не просто святой "отец отечества", он - "pater orbis", отец мира и отец людей, подобно тому как Юпитер - отец богов ("hominum tu pater, ille deum" - Fast., II,127 sqq.). Эти официальные мотивы, как будет показано в следующей главе, вполне уживались у Овидия с прямо противоположными и вполне оригинальными интерпретациями темы "золотого века"; здесь же мы можем констатировать лишь гораздо больший, чем у Вергилия или Горация, акцент на льстивое обоснование величия и божественности принцепса (ср. также: Met., I,200 sqq.; Fast., I,529-536, 590-616; IV,858 sqq., 951 sqq.; Trist., I,2,93 sqq.; II, 63 sqq.; Ep. ex Pont., IV,9,105 sqq.; IV, 13,23 sqq. etc.)¹⁷.

Сходные тенденции параллельно развивались не только в поэзии, но и, например, в историописаниях. Так, у Тита Ливия, родившегося в 59 г. до н.э., еще сохранялась благоговейная память о республиканских порядках, хотя в целом его труд, служивший обоснованию "римского мифа", нисколько не противоречил реставраторским лозунгам Августа, а сам принцепс, возможно, в какой-то мере даже [28] послужил прообразом первых царей-основателей, Ромула и Нумы (Liv., I,4,1 sqq.; I,18,1 sqq.)¹⁸. Иные акценты обнаруживаются у представителя следующего поколения римских историков - Веллея Патеркула (родился около 20 г. до н.э.). Восхваляя членов императорской семьи, бывший начальник конницы к месту и не к месту стремится засвидетельствовать свои верноподданнические чувства, свое убеждение в том, что императоры посланы самой Фортунной римскому народу ради спасения Рима и всего мира (Vell. Pat., I,60,1 sq.; II,85,1; 89,1-6; 103,4-5; 126, 1-4). О правлении Августа он говорит как об эпохе высшего счастья, какое только возможно на земле: восстановлен мир, возрождены законы и прежняя форма государства, возвращены добрые нравы, снова возделываются поля, почитаются святые, а Римский Мир распространен на весь круг земель (II,89). Это высшее счастье еще более усилилось в тот день, когда Август усыновил Тиберия, ибо граждане обрели надежду на постоянную безопасность и вечность Римской империи ("...spemque conceptam perpetuae securitatis aeternitatisque Romani imperii"), надежду на благоденствие, покой, мир, безмятежность ("...salutis, quietis, pacis, tranquillitatis" - II,103, 4-5). Наконец, само правление Тиберия добавило к этому "усилившемуся" счастью новые блага, и среди них - правосудие, справедливость, умиротворение во всем мире (II,126, 1-4).

Весьма показательно, что многие исследователи, защищающие Веллея от слишком резких обвинений в подобию и раболепии, указывают на то, что историк в этом отношении был даже сдержаннее таких его современников, как, скажем, Германик или Валерий Максим, и что в целом "раболепие" - это черта, характеризующая не личность Веллея, а его время¹⁹. Действительно, угодничество и лесть уже при Тиберии были распространены настолько, что пронизывали почти все выступления в сенате, и даже сам восхваляемый император, покидая курию, имел обыкновение по-гречески восклицать: "О люди, созданные для рабства" (Тас., Анн., III,65). Не только в сенате, но и на играх, состоящих из зрелищных деяний императоров прославлялись в плясках, в любых выступлениях, о каких бы предметах ни приходилось говорить (Plin. Min., Paneg., 54). Естественно, что при этом трудно было бесконечно развивать использованную у Веллея концепцию "непрерывно усиливающегося счастья", и это явилось одной из причин того, что многих последующих императоров придворные льстецы стали изображать как благодетелей.[29] вернувших миру то счастье, которое было загублено их "дурными" предшественниками.

Именно так поступил Сенека, описавший в "Отквении" - жесточайшей сатире против покойного Клавдия - наступление "золотого века" при Нероне. Данное произведение, видимо, было сочинено спустя два месяца после смерти Клавдия, к празднику Сатурналий, и предназначалось не для широкой публики, а для ближайшего окружения молодого Нерона²⁰. Официально обожествленный Клавдий представлен здесь как шуточный "царь Сатурналий", объект всеобщих насмешек и издевательств; его образ призван служить как бы "негативным княжеским зеркалом" для преемника "дурного" императора, предостерегать его от жестокостей и беззаконий, от нарушений "предписаний Августа"²¹. Сам Нерон на таком фоне представлен с наибольшим блеском, ибо его приход к власти - это "начало счастливейшего века" ("initium saeculi felicissimi" - Arosol., I,1). По просьбе самого Аполлона Парки, прядущие нить жизни Нерона, даруют самые долгие годы тому, кто подобен Фебу внешностью и голосом, кто принесет блаженный век удрученному и прервет забвение законов ("felicia lassis saecula praestabit legumque silentia gumpet" - IV,20-24). Дешевую шерсть в нити жизни Нерона сменяет драгоценный металл, и по этой длинной прекрасной нити нисходят золотые века ("aurea formoso descendunt saecula filo" - IV,9), как бы символизирующие вечное счастье и процветание императорского Рима.

Сходная позиция получает теоретическое обоснование в написанных Сенекой трактатах, особенно - в трактате "De clementia" (55-56 гг.), являющемся как бы "позитивным княжеским зеркалом", обращенным к молодому императору. Доказывая необходимость и полезность "хорошей" монархии, которая сдерживает разрушительный разгул страстей "толпы" (I,1,1), автор концентрирует внимание на личных качествах правителя, позволяющих поддерживать в государстве мир и порядок, властвовать "милосердно", без тирании, подобно "царю пчел" (I,19,3). Образец такого правления уже дал основатель династии Август²², и Сенека выражает надежду, что новый принцепс последует этому примеру, что при нем возродятся нравы, вернуться благочестие, бескорыстие, верность и умеренность, а для людей снова наступит счастливый и чистый век ("felix ac purum saeculum" - II,1,3-4). Гарантом наступления такого века фактически является лишь милосердие этого принцепса, и Сенека, видимо, не случайно отмечает, что римский народ [30] подвергался большому риску, пока не стало известно, к чему обратятся благородные дарования Нерона (I,1,7)²³.

Судя по всему, Сенека был отнюдь не одинок в идеализации раннего принципата Нерона и в провозглашении идеи "золотого века". Так, племянник философа - Марк Анней Лукан, начиная писать "Фарсалию", посвятил свою поэму императору, который, по его словам, став богом, должен поместиться обязательно в середине неба, чтобы не перевернуть своей тяжестью небесного свода²⁴; в правление Нерона, по словам Лукана, двери храма Януса будут закрыты, и во вселенной наступит эпоха всеобщего мира (I,56-68). Нерон при этом ассоциируется с более ранними "мироустроителями" Геркулесом и Августом: Геркулес освободил мир от чудовищ, Август положил конец гражданским распрям, а Нерону предстоит теперь окончательно распространить и упрочить блага "Августовского Мира" по всей земле²⁵. Мир как высшая ценность наступающего при Нероне "золотого века" превозносится и в анонимных стихотворениях, обнаруженных в 1869 г. в библиотеке Эйнзидельнского монастыря: подражая IV эклоге Вергилия, автор объявляет возвращение дней Сатурна и девы Астреи, возвращение всех веков к древним нравам ("Saturni rediere dies Astraetaeque virgo, / Totaque in antiquos redierunt saecula mores" - Anth. Lat., 726,23 sq.). Эта же идея пронизывает и первую эклогу Кальпурния Сицилийского, как бы соединившего вместе жанры буколки и панегирика. В 60 г. на небе воссияла комета²⁶, и автор воспринял это как знак наступления при божественном юноше Нероне второго Сатурнова царства и второго царства Нумы, когда навеки прекратятся войны и раздоры, возродятся законы, форуму будут возвращены нравы и прежний вид, а Милосердие (Clementia) оттолкнет безумные мечи (I,43 sqq.).

Как видим, даже безудержная лесть придворных поэтов при Нероне²⁷ нередко еще была "разбавлена" ненавязчивыми наставлениями и призывами к милосердию в духе "августовских предписаний", ссылками на авторитет "нравов предков". В гораздо меньшей степени это относится к представителям следующего поколения придворных поэтов. Так, например, у Марциала отчетливо прослеживается пренебрежительно-насмешливое отношение к "старой морали", лежавшей в основе полисной системы ценностей (см., например: IX,70; XI,2; XI,90). Император, по мнению поэта, превосходит своей справедливостью всех знаменитых предков (XI,5). Домициан у Марциала - это господин и бог[31] (V,8,1), земной Юпитер (IX,91) и второй Сатурн (VIII,8), счастливая защита и спасение мира (V,1,7). Откровенно подражая пророчеству IV эклоги Вергилия, поэт высказывает пожелание будущему сыну Домициана, отпрыску богов ("deum suboles" - VI,3,2; ср.: Verg., Buc., IV, 49: "saga deum suboles") править многие годы всем миром в условиях "золотого века"²⁸. Аналогичный настрой на восхваление императора как спасителя и гаранта всеобщего благоденствия характерен и для современника Марциала - Публия Папиния Стация, воспевающего "второй век" Сатурна, наступивший при "великом отце мира" Домициане (Silv., IV,1,17 sqq. etc.)²⁹.

Сотериологический акцент, все более усиливающийся по мере ослабления влияния традиционной системы ценностей, перенесение внимания с "законов" и "нравов" на божественные качества императоров делают для нас актуальным обращение к религиозно-мифологической сфере развития социально-утопических идей. Часть относящихся к этой сфере фактов уже была приведена выше, другая часть будет изложена во

второй главе, поэтому нашей задачей в следующем разделе будет рассмотрение преимущественно тех материалов, которые помогут более полно ответить на вопрос об "официальной утопии" принцепата.

3. Почитание императоров-"спасителей"

Роль религиозного элемента в формировании идеального образа принцепата, в пробуждении утопических надежд на спасительную и благодетельную миссию императоров вряд ли можно переоценить даже тогда, когда речь идет о раннем этапе развития императорского культа - например, о правлении Августа. В первой части книги мы уже попытались показать, что идеи "политического мессианизма" получили широкое распространение в Риме по крайней мере с конца II в. до н.э., и каждое новое поколение политических лидеров эпохи гражданских войн все более последовательно шло в этом направлении. Заключительный этап гражданских войн - период противоборства Антония и Октавиана - был ознаменован соперничеством двух вполне определенных концепций грядущего благоденствия, которое с помощью божественных сил должен принести на землю один из этих вождей. Не случайно военная победа Октавиана сопровождалась победой его пропаганды, использовавшей многие элементы религиозно-утопических мечтаний римлян о "посланце богов", который снимет с Рима заклятие, положит [32] конец бедствиям и войнам, принесет с собой спокойствие и процветание.

Еще в июле 44 г. до н.э., во время игр, посвященных обожествлению Цезаря, Октавиан по-своему истолковал появление на небе кометы, которую в народе стали называть "Звездой Юлия". В то время как все считали комету вознесенной на небеса душой Юлия Цезаря, Октавиан, по его собственному позднему признанию, воспринял это как спасительное для мира знамение, адресованное ему самому (Plin., NH, II,93,94)¹. В такой интерпретации "Звезда Юлия" начинает напоминать ту "Звезду Мессии", которая, согласно евангелию от Матфея (II,2-12), указала волхвам время и место рождения Царя Иудейского². Данное сходство дополняется еще целым рядом совпадений. Так, описанная в этом евангелии (II,13-18) сцена избияния вифлеемских младенцев по приказу царя Ирода находит неожиданную параллель в не очень правдоподобном сообщении Юлия Марата, передаваемом Светонием: получив знамение о том, что природа готовит римскому народу царя, сенат запретил выкармливать детей, которым надлежало родиться в этом году, но запрет не обрел силу закона (D. Aug., 94,3). Даже известная евангельская легенда о чудесном зачатии Иисуса в несколько ином виде тоже присутствует в биографии Августа: Асклепиад Мендетский писал, что будущий повелитель был зачат Атией в храме Аполлона, когда ее посетил сам бог в виде змея (Ibid., 94,4). Не удивительно, что уже первые христианские историки обращали внимание на сходство двух явившихся миру почти одновременно "спасителей" - Августа и Христа (Euseb., Hist. eccl., IV,26,7 sq.).

Появившись на свет более чем на полвека раньше основателя новой религии, Октавиан Август как бы привлек на себя часть тех мессианских ожиданий, которые уже "витали в воздухе" и которые немного позднее послужили питательной почвой для развития христианства. Относящаяся к 9 г. до н.э. надпись из Приены объявляла день рождения бога и спасителя Августа началом благовестий ("евангелий") для всего мира (SEG, IV,490; ср.: XV,815). Надпись из другого малоазийского города - Галикарнаса - называет Августа спасителем всего рода человеческого ("Sotera tou koinou ton anthron genous" - SIG, 3957), ибо при нем умиротворены море и земля, города же процветают благозаконием, согласием и благоденствием. Не скупилась на эпитеты и авторы многих других греческих надписей: Август в них фигурирует как Евергет (Благодетель), [33] Ктист (Основатель), Елевтерий (Освободитель), Сотер (Спаситель) и т.д.³. И хотя на Западе практиковались более сдержанные и более традиционные формы почитания императора, идея его "спасительной" и "умиротворительной" миссии, миссии посредника между богами и людьми вполне отчетливо прослеживается в посвящениях ему и богине Роме, Вечному Миру, Августовскому Согласию и т.д.⁴

День рождения Августа, так же как и многие другие знаменательные даты в его жизни, был объявлен праздничным днем. Календарь из Кум, например, предписывал обращать молитвы к Счастью императорской власти ("felicitati imperii" - ILS, 108,13) в тот день, когда Август впервые был провозглашен императором. Появляются и августовские "эры", в соответствии с которыми отсчет лет велся от первого консулата Октавиана, от битвы при Акции, от первого посещения Октавианом Александрии⁵. Идея особой "счастливости" вождя, ярко проявившаяся еще при Сулле, наполняется теперь, по наблюдениям некоторых исследователей, новым содержанием и несет в себе одновременно как бы два смысла - "военный" (связанный с dies imperii) и "мессианский" (связанный с днем рождения Августа)⁶. "Счастливость" принцепса при этом переносится на благоденствие всего государства и даже отождествляется с ним: Валерий Мессала, например, выступая по поводу присуждения Августу титула "отца отечества" (2 г. до н.э.), сказал, что сенат и римский народ молятся за благоденствие и процветание Августа и его дома, желая таким образом вечного счастья государству ("perpetuam felicitatem rei publicae" - Suet., D. Aug., 58). Вскоре появляется даже новое божество - Spes Augusta, связанное с Опс и Фортуной, символизирующее всеобщую надежду на вечность Августовского Мира, на сохранение молодости римского народа⁷.

Упомянутый выше титул "отца отечества" историческая традиция возводила через Цезаря и Цицерона к "отцу города" Ромулу⁸, и уже ко времени поздней Республики, как было показано в первой части книги, многие римские политические деятели претендовали на роль "новых Ромулов", "новых основателей", возродивших римское государство. В окружении Октавиана тоже были люди, предлагавшие этому "второму основателю" взять когномен "Ромул", однако осторожный принцепс не стал испытывать судьбу и повторять ошибки Юлия Цезаря, вызвавшего нежелательные в то время прямые ассоциации императорского [34] правления с царской властью. Назвавшись не "Ромулом", а "Августом", Октавиан сумел тем не менее сохранить саму идею второго основания: он восстанавливает связанные с именем Ромула-Квирина здания и храмы, поселяется на том месте, где когда-то жил Ромул, окружает особым почетом место основания города на Палатине, считавшееся как бы центром всего мира⁹. Не противодействует он и распространению легенд, литературных произведений и памятников искусства, сравнивавших его с Ромулом, суливших ему такой же апофеоз, указывавших на совпадения в гороскопах, в знамениях о 12-ти коршунах и т.д.¹⁰

Само прозвище "Август" тоже косвенно указывало на миссию нового основателя, ибо еще Энний писал, что Ромул основал Рим после совершения "августейшего гадания" ("augusto augurio" - Suet., D. Aug., 7,2). Существуют различные точки зрения на происхождение и значение этого прозвища, принятого Октавианом 16 января 27 г. до н.э. Латинские писатели отмечают семантическую связь с глаголом augere ("умножать", "возвеличивать"), со жреческим титулом "авгур", а у греческих авторов это слово передается словом Sebastos - "Священный". По-видимому, заслуживает внимания и мнение о том, что прозвище "Август" ассоциировалось с понятием auctoritas, игравшим столь важную роль в идеологическом оправдании принцепата¹¹. И хотя Октавиан остановил свой выбор на том прозвище, которое казалось скромнее, это не стало препятствием для льстецов, стремившихся подчеркнуть божественную исключительность принцепса. Прозвища других знаменитых римских героев, рассуждал, например, Овидий, были славны ("Африканский", "Великий" и т.д.), но это - человеческие почести, в то время как прозвище "Август" связано с самим Юпитером, со священными предметами и храмами, с авгуриями и с "умножением" силы римской державы (Fast., I,590-616).

Стремление подчеркнуть божественность своего происхождения, как мы помним, проявилось у Октавиана не только в возведении его рода (через Юлия Цезаря) к Венере, но и в попытках выступить в качестве самого Аполлона или его сына¹². Отказавшись после 27 г. до н.э. от слишком откровенных "аполлинистских" притязаний, Август и в этом случае сохраняет и ненавязчиво продолжает пропагандировать мысль о своей особой близости к Аполлону, которого он делает фактически главным божеством государства. Именно в храм Аполлона Палатинского -

личного патрона Августа - в 12 г. до н.э. были перенесены [35] Сивиллины книги из храма Юпитера Капитолийского, и именно к Аполлону, а также к его сестре Диане, были обращены в "Секулярном гимне" мольбы римского народа о благоденствии и процветании, о возвращении Риму благ "золотого века". Аполлон вместе с Дианой, как мы помним, был изображен на панцире статуи Августа из Прима Порты, и эти изображения тоже были связаны с идеей наступающего "золотого века". При Августе, таким образом, как бы исполнились знаменитые загадочные слова IV эклоги Вергилия о том, что с началом нового цикла поколений "правит уже Аполлон" ("jam regnat Apollo" - Вис., IV, 10). "Аполлинизм" Августа, несомненно, призван был способствовать распространению идеи нового "золотого века", причем сам принцепс стремился выступать в роли земного наместника этого божества, в роли гаранта торжества счастливого "аполлоновского" века. По-видимому, можно в какой-то мере признать справедливое суждение Р. Гюнтера о том, что Август сумел направить в нужное ему русло издавна существовавшие и особенно широко распространившиеся в эпоху гражданских войн мечтания масс об эпохе господства справедливого и благодетельного солнечного божества¹³.

Аполлон, если можно так сказать, был "любимым", избранным божеством для Августа, однако шедшие снизу попытки подчеркнуть божественность спасителя-принцепса нередко выливались и в иные, официально не санкционированные, формы. Так, Гораций в Оде 1,2 после описания страшных знаменений и бедствий эпохи гражданских войн задается вопросом, каких богов следует молить, чтобы спасти Рим от гибели: Аполлона, Венеру или, может быть, Марса? А может, продолжает он, спасительную миссию призван выполнить принявший на земле облик юноши крылатый сын благодатной Майи ("almae filius Maiae" - I,2,42 sq.), называемый "мстителем Цезаря"? Преемник Цезаря для Горация - это земная инкарнация Меркурия, и в других одах поэт как бы разъясняет, почему он остановился на Меркурии: именно этот бог смягчил дикие нравы первых людей, приучив их к культуре, именно он является посланником богов, именно он помещает благочестивые души в обиталища блаженных (I,10), именно он, Меркурий, кроме того, спас Горация в битве при Филиппах (II,7,13), именно его, наконец, поэт стал считать личным своим покровителем (Serm., II,6,5 sqq.). Современные исследования показывают, что Гораций был отнюдь не одинок в почитании Августа как Меркурия¹⁴. Данный пример еще раз доказывает, что Августу не требовалось "навязывать [36] сверху" многие связанные с его именем харизматические и сотериологические идеи: напротив, в условиях энтузиазма, рожденного наступившим миром, ему зачастую даже приходилось сдерживать не в меру пылких почитателей, настроенных на официальный прижизненный обожествление принцепса, на отождествление его не только с Аполлоном или Меркурием, но и с Нептуном, Юпитером, Марсом, Геркулесом и т.д.

Ближайшие преемники Августа в гораздо меньшей степени могли рассчитывать на подобный энтузиазм, однако на их стороне была уже заложенная Августом традиция, и они пытались максимально использовать идею династической преемственности императорской власти как той власти, которая предназначена самими богами и божественным Августом для вечного процветания и укрепления могущества Рима. Императорский дом изображается как носитель благотворной для государства харизматической силы, и именно поэтому на его процветание обращены молитвы всех верноподданных жителей Империи¹⁵. Напомним, что именно в это время начинается активное пропагандирование династической идеи в сочетании с идеями вечности Рима и наступления "золотого века", именно тогда для пропаганды этих идей используются даже такие поводы, как, скажем, рождение в семье императора близнецов или слухи об очередном появлении сказочной птицы Феникс. Продолжается и развитие идей о "счастливости" императоров и о "счастье" их веков: при Клавдии "счастье грядущего века" было провозглашено в постановлении сената, вышедшем накануне секулярных игр (CIL, X, 1401); при Гальбе легенда "FELICITAS" впервые появляется на монетах, а затем ее используют Веспасиан, Траян и т.д.¹⁶ При Клавдии на монетах впервые появляется надпись "SPES AUGUSTA", а при Веспасиане она была повторена на реверсе сестерция, на котором имелось также изображение Августовской Надежды, вручающей цветок императору и двум его сыновьям - Титу и Домициану.

Некоторые императоры, видимо, тоже не прочь были выступить в роли "новых основателей" Рима. Так, при Калигуле сенат в числе других почестей постановил праздновать "Парилии" - день прихода императора к власти, означавший как бы второе основание Рима (Suet., Cal, 16,4). Этот день считался началом "блаженнейшего века" (Ditt. Syll.³, 797), и Филон Александрийский, описывая эйфорические настроения в начале правления Калигулы, говорил о даровании народу "исономии" - равенства, при [37] котором стираются различия между бедными и богатыми, господином и рабом (Leg., 13). Возможно, эти слова находятся в какой-то связи с сообщениями источников о том, что именно Калигула, желая умножить народное веселье, продлил празднование Сатурналий до пяти дней (Suet., Cal, 17,2; Dio Cass., 59,6). Почти к этому же времени относятся и рассуждения Сенеки о том, что с рабами нужно быть показательно милосердными, следуя примеру предков, которые не только в дни Сатурналий, но и в обычные дни не брезговали обедать за одним столом со своими слугами-домочадцами (Ep., 47,14). По-видимому, сатурнические идеи, сохранявшие свою популярность в низах, римские власти старались в это время направить в безопасное русло и древнему религиозному празднику Сатурналий пытались придать "примирительную" смягчающую социальные антагонизмы окраску¹⁷.

Особый интерес вызывает период правления Нерона, разделяемый обычно на две части. Первая из них - так называемое "пятилетие" (54-59 г.)¹⁸ - характерна тем, что находившийся еще под влиянием Сенеки и Бурра молодой принцепс обещал "милосердно" править по предначертаниям Августа, восстановить права консулов и сената, отделить свой дом от государства и т.д. (Suet., Nero, 10; Tac., Ann., XIII,4-5; 11). Вторая часть правления, начатая убийством Агриппины, другими преступлениями и разрывом с сенатом, позволила Нерону, по его собственному признанию, испытать, сколь велика сила сосредоточенной в его руках власти (Suet., Nero, 37,3). И если в первые годы правления идеальный образ нероновского принципата рисовался в воображении Сенеки, Лукана и других авторов как своеобразная политическая утопия о "наилучшем принципсе", то в последующие годы иные почитатели Нерона все больше перемещают этот идеальный образ из сферы политической теории в сферу религиозного иррационализма, превознесения императора как всемогущего благодетельного божества. Разумеется, здесь нельзя проводить совершенно четкие грани, однако можно все же отметить, что в период нероновского правления получили развитие сразу две различные концепции грядущей эпохи благоденствия - концепции, восходившие по крайней мере еще ко временам противоборства Антония и Октавиана.

Уже в "Отыквлении", как мы помним, отчетливо проводилась мысль о внешнем сходстве Нерона с Аполлоном и об особом покровительстве ему этого божества. Первоначальные сравнения впоследствии все чаще переходят [38] отождествления: Нерону становится недостаточно уверенный льстецов в том, что он равен Аполлону в пении и Гелиосу в ристании, он добивается, чтобы его называли Нероном-Аполлоном, и Аниций Церийал в таких условиях считает уместным предложить сенату соорудить на государственные счеты храм божественному Нерону, неизмеримо возвысившемуся над жребием смертных (Suet., Nero, 53; Dio Cass., 61,20; Tac., Ann., XV,74). Многие исследователи (в частности, О.Я. Неверов в специальной статье) наглядно показывают, сколь широкие масштабы принимает при Нероне изображение его на камнях, в статуях и других произведениях искусства в виде Аполлона, а также в виде Зевса, Марса, Триптолема, Ромула-Квирина и Гелиоса¹⁹.

Отождествление Нерона с Гелиосом, несомненно, заслуживает более подробного рассмотрения в контексте уже знакомых нам социально-утопических идей о Справедливом Солнце. В этом случае, видимо, следует говорить о своеобразной попытке усилить роль "политического мессианизма", призванного объединить жителей огромной империи с помощью использования не традиционных для Рима, но уже испытанных на эллинистическом Востоке более мистических форм поклонения божественному правителю. Не лишним будет отметить, что Нерон одно время почитал Сирийскую богиню (Suet., Nero, 56) - т.е., по-видимому, ту самую Атаргатис (Астарту), супругу солнечного бога Хаддада, которая отождествлялась на Западе с Афродитой Уранией и которая уже неоднократно встречалась нам в первой части книги при

рассмотрении социально-утопических сюжетов. В дерзкой попытке навязать "солнечный монотеизм" Нерон как бы опередил время, фактически став предшественником гораздо более поздних императоров и тетрархов III-IV вв., стремившихся опереться (кстати, тоже не слишком удачно) на ориентализированный общеимперский культ единого солнечного божества²⁰.

Назовем лишь некоторые известные случаи отождествления Нерона с Гелиосом. Во-первых, сохранилось несколько посвященных Нерону надписей, в которых он назван новым Гелиосом, спасителем, благодетелем, владыкой всей вселенной, новым Солнцем, которое осветило эллинов; во-вторых, на монетах, геммах и (предположительно) на золотой пластине из Анапы до нас дошли изображения Нерона, на которых его голову окружает солнечный венец Гелиоса²¹. Наконец, подтверждением этому служат и свидетельства литературных источников. Известно, например, что в "золотой" день коронации Тиридата (66 г.) над[39] театром был натянут огромный полог с золотым изображением Нерона, мчащегося на квадриге среди звезд; известно также, что император вернулся из "гастролей" по Греции в пурпурном плаще, расшитом золотыми звездами (Dio Cass., 63,6; Suet., Nero, 25,1). Из бронзы, серебра и золота была изготовлена огромная (более чем 30-метровая) статуя Нерона-Гелиоса, своеобразный "римский Колосс", по своим размерам сопоставимый с одним из семи чудес света - знаменитой бронзовой статуей Гелиоса, обломки которой еще лежали в то время на острове Родос. Не случайно Антифил Византийский, а за ним Марциал отмечали, что нероновский Колосс затмил своим блеском родосского Гелиоса (Anth. Pal., IX,178; Mart., I,70,7-8). Следует подчеркнуть, что эта статуя Нерона-Гелиоса была помещена в вестибюле роскошного "Золотого дворца" (domus Aenea), выстроенного в центре Рима после пожара 64 г., и весь этот отделанный золотом дворцовый комплекс, по предположению некоторых ученых, был задуман как "дворец Солнца", обиталище космического божества, дарующего Риму и миру "золотые столетия"²².

Навязчивое подчеркивание пропагандой Нерона ассоциативной связи между Солнцем, императором и золотом настолько очевидно, что нам остается лишь указать на вполне традиционный характер такой связи: золото из-за его высокой ценности и характерного желтого блеска многие народы считали "солнечным металлом", символом жизни, власти и света, эманацией божества²⁴, и боги представляют лежащие наготове богатства⁴⁰ ("...sed nova ubertate provenire terram et obvias opes deferre deos" - Ann., XVI,1-3; ср.: Suet., Nero, 31,4).

Эта "озолотительная" функция Нерона-Гелиоса, возможно, имеет какое-то отношение и к рассказу о том, что император приказал позолотить изготовленную Лисиппом статую Александра, повысив тем самым стоимость, но снизив ее художественные достоинства (Plin., NH, XXXIV,46)²⁵. Впрочем, для нас в данном случае более важны не отдельные детали, а то принципиально новое, "неполисное" отношение к золоту и богатствам, которое проявляется во всех этих сюжетах. Разумеется, увлечение роскошью и огромный приток богатств начинаются в Риме задолго до Нерона: достаточно вспомнить описываемые Титом Ливием пышные триумфы римских полководцев II в. до н.э., демонстрировавшие сотни захваченных в западных и восточных походах золотых венков, десятки и сотни тысяч золотых монет, золотые, серебряные сосуды, произведения искусства и т.д. (см., например: XXXIII,37; XXXIV,46; 52; XXXVII,59; XXXIX,6-7). Тем не менее, господствующая полисная мораль продолжала и иллюстрирующие эту мысль сцены жизни Трималхиона: как он, будучи еще рабом, ведомый Минервой, вступает в Рим с кадуцеем в руках, как он затем делает карьеру вольноотпущенника; рядом изображена Фортуна с рогом изобилия и три Парки, прядущие золотую нить жизни Трималхиона (29). Несомненная связь этого пародийного сюжета с той лестью в адрес Нерона, которая содержалась в "Отыквлении" Сенеки, позволяет лучше понять, кто, кроме всевластных вольноотпущенников, косвенным образом оказывался объектом язвительных насмешек Петрония²⁶.

Противостояние Нерона и его окружения тем приверженцам староримской морали, которые примыкали к сенатской оппозиции, не может быть объяснено, по справедливому замечанию Я.Ю. Межеричко, лишь индивидуальными наклонностями принцепса, "вне тенденций морального перерождения общества, связанных с кризисом полисных ценностей"²⁷. Не случайно и религиозное оформление идеи приносимого Нероном благоденствия приобретает все более нетрадиционный для Рима, "ориентализированный" характер. Распространяются, например, "евангелические" легенды об обстоятельствах рождения будущего правителя (Dio Cass., 61,2; ср.: Tac., Ann., XI,11). Кроме того, известно, что Тиридат публично заявлял о своем поклонении Нерону-Гелиосу как Митре (Dio Cass., 63,5); существуют даже предположения, что император был посвящен Тиридатом в митраистский культ, и это резко повысило авторитет Нерона среди почитателей Митры как в самой Империи, так и за ее пределами²⁸. Случаи сравнения и отождествления Гелиоса с иранским солнечным богом, несущим умиротворение, согласие и богатство, действительно прослеживаются и в памятниках искусства, и в посвященных надписях, где Митра-Гелиос объединяется с Зевсом и с орфическим первобожеством "золотого рода" Фанесом, ассоциируется с богом времени и судьбы Зерваном²⁹. По сообщению Цельса, в мистериях Митры золото и Солнце выполняли очень важную функцию: они символизировали седьмые небесные ворота, которые проходит душа в своем [42] восхождении (ар. Orig., Contra Cels., VI,21). Возможно, что на Востоке, где популярность Нерона в последние годы его правления была намного выше, чем на Западе³⁰, император действительно почитался многими митраистами как воплотившийся Митра, и именно поэтому парфянский царь Вологез после гибели принцепса обратился к римскому сенату с настойчивой просьбой, "чтобы память Нерона почиталась" (Suet., Nero, 57).

Представления о Митре, как известно, были пронизаны верой в его грядущее возвращение, в торжество добра над злом, наступление всеобщего благоденствия, и эта вера, возможно, стала одной из предпосылок появления на Востоке по меньшей мере трех³¹ самозванцев, называвших себя Неронами уже после гибели последнего представителя династии Юлиев-Клавдиев. Во всяком случае, именно так Е.М. Санфорд объясняет популярность лже-Неронов, использовавших мессианские надежды на воплотившегося Митру или на нового Александра - посланного небом царя-спасителя, который восстановит могущество Азии, окончив все войны на земле и образовав вечную державу. Именно к этому времени античные авторы относят распространение пророчеств о появлении с Востока великого царя, которого нередко отождествляли с Нероном (Suet., Nero, 40,2; 57; ср.: Tac., Hist., V,13; Jos. Fl., Bell. Jud., II,18-19 etc.). В качестве дополнительного, сравнительно редко используемого источника Е.М. Санфорд привлекает отрывки из "Сивиллиных оракулов", предсказавших бегство Нерона в Парфию и его триумфальное возвращение (IV,119-127; 137-139; 145-148; V,28-34; VIII,71-72)³². Образ возвращающегося Нерона, по-видимому, занимал довольно большое место в пророческой литературе того времени: не случайно даже в "Откровении Иоанна" говорится о "звере", одном из царей "Вавилона" (т.е. Рима. - Ю.Ч.), "который был и которого нет", который одновременно является восьмым, "из числа семи, и пойдет в погиль" (XVII, 11). Особая ненависть к Нерону христиан объяснялась, возможно, не только казнями 64 г. (Tac., Ann., XV, 44), но и тем, что именно этот император выступал в их представлении как знаменующий наступление конца мира, наделенный "сатанинской силой" лже-Мессия, живое воплощение Антихриста³³.

Нерон был далеко не единственным императором I в., пытавшимся играть роль "господина и бога" (ср., например, данные Светония о Калигуле и Домициане - Cal., 22; Dom., 13 etc.), однако именно при Нероне, на наш взгляд, [43] ориентализированный вариант "политического мессианизма" проявился в наиболее последовательной форме. По сути, на протяжении всего I в. продолжалось то сосуществование и соперничество двух различных версий грядущей эпохи благоденствия, которое мы наблюдали еще на заключительном этапе гражданских войн. С некоторыми существенными оговорками вполне можно сказать, что близкая к теократической "линия Антония" преобладала в пропаганде Калигулы, Нерона, Домициана (т.е. так называемых "дурных" принцепсов), а стремление следовать умеренной, "римско-италийской" линии Октавиана Августа в большей степени проявилось у "хороших" императоров, которых лишь после их смерти официально признавали "божественными" (после

Августа - Клавдий, Веспасиан и Тит). Вся история I в. как бы подтверждала еще сохранявшееся, хотя и постепенно ослабевавшее, отторжение римским обществом попыток форсированного навязывания ему восточно-монархических моделей. Ни жестокие расправы Калигулы, ни террор второй половины правления Нерона, ни репрессии Домициана не смогли предотвратить свержения этих императоров, и на смену последнему из них вновь пришли "хорошие" правители Нерва и Траян, вернувшиеся к "милосердию", к уважению законов и традиций, к августовским принципам мирного сотрудничества с сенатом. И подобно тому как Вергилий и Гораций при Августе, как Сенека и Лукан при молодом Нероне, так же и при Нерве и Траяне Тацит и Плиний Младший восхваляют "наилучших принцепсов" за то, что они вернули народу свободу и счастье, положив начало "блаженнейшему веку" ("*.beatissimi saeculi orto Nerva Caesar .miscuerit . principatum ac libertatem, augeatque quotidie felicitatem temporum Nerva Traianus.*" - Tac., Agr., 3; cp.: Plin. Min., Ep., X,58,7; Paneg., 1 sqq.).

Итак, идея возвращенного императорами "золотого века" с одинаковым постоянством использовалась в пропаганде и "хороших", и "дурных" принцепсов, вкладывавших в одну и ту же мифологическую оболочку не совсем одинаковое содержание. Пожалуй, общим для всех этих пропагандистских акций было утверждение о том, что с приходом нового правителя "блаженнейший век" наступил или наступит в ближайшем будущем, что все бедствия прекратились (прекратятся) и все народные чаяния исполнены (будут исполнены). В исследовании Б. Гатца указывается 16 случаев, когда правление тех или иных императоров прямо [44] называется в литературных памятниках "золотым веком"³⁴. Однако перечень таких случаев можно было бы значительно расширить путем привлечения других видов источников (например, памятников искусства), а также через использование таких свидетельств, которые не говорят прямо о "золотом веке", но тем не менее провозглашают наступление "блаженнейшего века" и т.п.³⁵ Нельзя не признать, что подобные провозглашения превращаются вскоре в избитый штамп, восхвалительное клише официальной фразеологии³⁶. Их предназначение, однако, не исчерпывалось одними только "восхвалительными" функциями: они призваны были в какой-то мере санкционировать новые порядки, заполнить тот "идеологический вакуум", который образовывался по мере отмирания полисной идеологии и продолжавшегося углубления кризиса коллективных целей.

В условиях развития этого кризиса императорам становилось все труднее находить те идеи и лозунги, которые были бы действенными в общегосударственном масштабе, которые помогали бы сплотить широкие слои населения римской державы вокруг носителей центральной власти. "Национальная" религия римской гражданской общины находилась в упадке и по ряду других причин не была способна выполнять универсальные "объединительные" функции; недостаточным было и использование в этих целях одного только императорского культа. Связанный с восточными монархическими традициями культ правителя сам по себе должен был быть дополнен и как бы "разбавлен" другими идеями и ценностями, близкими населению не только восточных, но и западных регионов Средиземноморья, в особенности Италии. Поэтому официальная пропаганда шла на широкое использование действительно универсальных идей, связанных с народными социально-утопическими мечтаниями о "жизни при Кроносе", о "Сатурновом царстве", о возвращении сказочной эпохи всеобщего счастья, мира и процветания.

Эти мечтания, имевшие древние корни в мифологии многих народов и особенно актуализировавшиеся в эпоху гражданских войн, были со временем как бы "поставлены на голову" Августом и его преемниками, впервые заявившими о реальном и полном их осуществлении. При этом, как мы убедились, для пропаганды данного взгляда был использован весь арсенал имевшихся в то время идеологических средств: от официальных документов и философско-исторических произведений до официальной поэзии, от [45] государственных мероприятий до религиозно-сотериологических легенд о божественных благодеяниях-императорах, от изображений на официальных памятниках монументального искусства до символических образов, помещавшихся на монетах, камнях и т.д. Все эти признаки "перевернутой народной утопии" заставляют нас вернуться к вопросу о том, не следует ли искать истоки "официальных утопий" нового и новейшего времени в истории древних цивилизаций и, в частности, в истории принципата.

Сравнение с характеристиками современных "официальных утопий" (см. начало данной главы) позволяет в основном утвердительно ответить на этот вопрос, подчеркнув одновременно, наряду со сходством, и некоторые специфические отличия. Главным из этих отличий, на наш взгляд, является даже не тот вполне понятный факт, что античные "официальные утопии" были гораздо менее детально разработаны и менее четко отражены в официальных документах: важнее то, что они, как правило, говорили не о лежащей в будущем идеальной цели, а о том, что такая цель уже достигнута. Иными словами, если современные "официальные утопии" являются как правило "перспективными", или футураправленными³⁷, то римской имперской утопии в большей степени был присущ презентизм, пришедший на смену той отмечавшейся нами в первой части книги "ретроспективной" ориентации на прошлое, которая была свойственна полисной идеологии. Действительно, почти все римские официальные и официозные концепции "блаженнейшего века" говорят об Утопии не как о том, чего следует достичь или что нужно "построить", а как о том, что уже даровано императорами, что является вершиной счастья и что знаменует собой как бы уже наступивший итог всего развития человечества, настоящий "конец истории". Дальнейшее движение и развитие (если об этом вообще идет речь) представляются лишь как "усиление нынешнего счастья" и окончательное распространение благ "Римского Мира" на весь круг земель. При этом даже идея вечности Рима, имевшая, казалось бы, направленность в будущее, фактически также несла в себе значительную долю презентизма, поскольку в ее основе лежала мысль о том, что Рим будет существовать вечно, но в почти неизменном, уже достигнутом "идеальном" виде³⁸.

Учитывая это, мы воздержались бы от безоговорочного признания "классическим примером "официальной утопии" ..эксплуатацию "партией" Октавиана-Августа ..эсхатологических и мессианских настроений римского плебса"³⁹,

[46] С этим суждением В.А. Гуторова, по-видимому, можно соглашаться в основном тогда, когда речь идет о периоде до прихода Октавиана к власти и до появления утверждений, что обещанное IV эклогой скорое возвращение "Сатурнова царства" уже наступило. Применительно же к более позднему периоду речь следует вести скорее об "осуществленной утопии" или, точнее, о попытках распространить и поддержать в обществе убеждение, что утопия уже осуществлена. Феномен "осуществленной утопии" также рассматривается в специальной литературе, где нередко отмечается его тесная связь с официальной утопией, перерождающейся, как правило, в случае ее "осуществления" в апологетику. "В один прекрасный день, - пишет, например, Ежи Шацкий, - объявляется, что все уже достигнуто и единственной, во всяком случае, важнейшей задачей становится защита дивного нового мира. Торжество утопии оборачивается ее смертью, коль скоро устраняется присутствующий утопии разрыв между тем, что есть, и тем, что должно быть.. Удовлетворенные превращаются в апологетов этого порядка, неудовлетворенные ищут новой утопии"⁴⁰. Весьма сходный процесс превращения "официальной утопии" в апологетику мы как раз и наблюдали, говоря о формализации лозунга наступления "золотого века" при самых ближайших преемниках Августа, об очень скором исчезновении, отмирании того искреннего энтузиазма, на который еще мог опираться Август вскоре после завершения гражданских войн. Неоднократные попытки последующих императоров гальванизировать эту утопическую веру масс давали все меньшие и меньшие результаты. Убежденные сторонники новых порядков постепенно превращались в апологетов, влетающих свой голос в хор придворных льстецов, а разочаровавшиеся или никогда не сочувствовавшие "официальной утопии" пытались, насколько это было возможно, выработать собственные утопические идеалы, не подвластные навязчивому влиянию официальных пропагандистских штампов.

Одним из косвенных результатов многократного использования императорской пропагандой лозунга возвращенного "золотого века" стало то, что лежащее в основе этого лозунга новое, политико-историческое истолкование мифа довольно быстрыми темпами стало вытеснять прежние, восходящие к Гесиоду, "родовые" трактовки этого мифа. Это подтверждают, в частности, приводимые нами в **приложении (I,1-10)** данные о латинской терминологии: со времен Августа выражения типа *aureum saeculum* (*aurea saecula*), *aureum tempus* (*aurea tempora*), *aureus annus* и т.п. десятки раз встречаются у самых различных авторов, многократно преобладая над прежними понятиями типа *aureum genus* или *aurea gens*. Весьма характерно, что и греческие авторы времен Империи пытаются как-то модернизировать древние предания о "золотом роде", приспособив их к выражению новых идей. Не вполне удачную, но тем более для нас интересную попытку продвигнуть в этом направлении сделал, например, Элий Аристид; по его словам, если бы Гесиод был вещим, он ни в коем случае не поместил бы "золотой род" (*chryseous genos*) в прошлое, но предсказал бы, что с установлением господства Рима на земле "железный род" погибнет, а к людям вернутся Стыд и Справедливость (Ог., XXVI, 106). Более точно смысл новых представлений попытался передать с помощью очень емкого "временного" термина "эон" Дион Кассий, сообщая о провозглашении очередного "золотого века" при императоре Коммодe (*chryseous aion* - 75,15,6; ср.: *chryse basileia* - 72,36,4 - о правлении Марка Аврелия).

Официальная пропаганда, как бы санкционировавшая использование расширенной, универсальной трактовки мифа, вместе с тем не могла, разумеется, закрепить за собой монопольное право на интерпретацию этого мифа. Некоторые авторы и во времена Империи еще продолжали [48] писать о "золотом роде", некоторые хвалили только ушедшее "Сатурново царство", а некоторые - и таких было довольно много - прямо называли императорский "золотой век" веком "железным", противопоставляя ему, как наихудшей действительности, собственные "универсальные" утопические образы, отдаленные во времени или в пространстве. Более или менее радикальное неприятие "осуществленной утопии" приводило к попыткам очистить утопию от политических спекуляций, вновь противопоставить идеал и реальность. И хотя такие попытки далеко не всегда были свидетельствами прямой и открытой оппозиционности их авторов по отношению к существующему режиму, сами по себе они говорили о многом. Провозглашенное осуществление всех мечтаний отнюдь не стало "концом утопий", оно стало лишь тем переломным моментом, когда да политические, и литературные, и религиозно-мифологические утопии должны были возродиться в новых условиях, "переориентироваться" в соответствии с обстановкой, с изменившимися духовными и интеллектуальными запросами общества.

1. Эволюция политической утопии

От эпохи раннего принципата до нас дошло сравнительно мало проектов (или, лучше сказать, описаний) идеальных государств, созданных на уровне политической теории. Причины этого, на наш взгляд, нельзя объяснить лишь влиянием официальной пропаганды с ее идеей "осуществленной утопии": эти причины следует искать гораздо глубже в объективных тенденциях социально-политического развития и эволюции духовной жизни. Ко времени установления империи фундаментальные основы "полисных" государственных институтов были подточены кризисом и дискредитированы настолько, что у значительной части населения идея возврата к прежним порядкам ассоциировалась с возвратом к безвластию, к разгулу страстей, развалу государства и бессмысленному самоистреблению граждан. Для многих становилось очевидным то, что ради сохранения могущества Рима и возвращения к мирной жизни стоит пожертвовать частью тех гражданских свобод, которые уже не могли быть употреблены во благо государству (ср.: Тас., *Ann.*, 1,2). Вполне закономерно, что даже не самые восторженные сторонники Августа воспринимали принципат как хоть и не самое приятное, но все же необходимое лекарство от распространившихся пороков (*Liv.*, *praef.*, 9). [49] Идея сильной власти, идея благодетельного правителя, защищающего общество от заложенных в нем самом разрушительных сил, становится поэтому доминантной не только в официозных произведениях, но даже и у тех авторов, которые находились в оппозиции к конкретным носителям императорской власти. Поэтому с некоторыми существенными оговорками вполне можно согласиться с исследователями, которые именно в поисках идеального правителя (а не в прежних поисках идеального государственного устройства) видят "последнюю утопию античного мира"¹. А поскольку, как мы уже наблюдали, образ такого правителя в массовом сознании все в большей степени наполнялся сотериологическим смыслом, мечтания о нем нередко перемещались из сферы чисто философских и правовых рассуждений в сферу религиозно-мифологической утопии. Предпринимавшиеся время от времени попытки создавать "княжеские зеркала" исходили в основном от представителей высшего, сенаторского сословия, положение которого особенно зависело от индивидуальных качеств и наклонностей того или иного правителя.

Поскольку в научной литературе широко распространен термин "сенатская оппозиция", следует уточнить, что состав сената при Юлиях-Клавдиях и Флавиях отнюдь не был однородным: еще Тацит, как замечает Г.С. Кнабе, указывал на наличие в нем не только "добродетельного большинства", но и "всевластного меньшинства"². Первые считались ревнителями старины, почитателями республиканских традиций и "нравов предков", вторые в соответствии с духом времени отличались презентизмом, стремлением любыми путями добиться богатства и почестей, получить как можно больше чувственных наслаждений в этой жизни. Сенат был как бы расколот на людей "старого" и "нового" типа, однако это не означает, что "большинство", в отличие от лояльного "меньшинства", представляло из себя последовательно антимонархическую республиканскую "партию". Сенатская аристократия, еще игравшая важную роль в высших эшелонах государственной власти, была кровно заинтересована в сотрудничестве с такими "хорошими" императорами, которые не вступали бы с ней в прямую конфронтацию и гарантировали бы неприкосновенность главных сословных привилегий. Однако принципы "территориальной монархии" требовали расширения социальной опоры нового режима, широкого привлечения в растущий бюрократический аппарат "новых людей" из провинций и одновременного усиления авторитарной власти, что неизбежно [50] приводило к постепенному оттеснению на второй план, размыванию старой сенатской знати. Естественно, что те "дурные" императоры, которые стремились форсировать эти процессы, прибегая к жестоким репрессиям и бросая открытый вызов традиционной морали, встречали негативную оценку в среде "большинства", сохранявшего значительное влияние на общественное мнение римлян.

Оппозиционные настроения, разумеется, проявлялись время от времени и в других слоях населения, однако зная идеологической оппозиции оставалось в руках сенатской знати, особенно болезненно переживавшей ломку тех старых укладов, на которых основывалось не только ее бывшее могущество, но и весь смысл исторического бытия. Стремление задержать этот процесс, стремление повернуть его вспять - при все более ясном осознании своего бессилия и фатальной невозможности сделать это - порождало предпосылки того утопического подхода к действительности, когда "дурному" настоящему противопоставлялся иной, идеальный мир, переносимый чаще всего в далекое римское прошлое. Таким образом, развивавшаяся еще в позднереспубликанский период теория "упадка нравов" получила свое логическое развитие в новых условиях, когда вопреки утверждениям официальной пропаганды о "возрождении нравов" высказывалась мысль, что императорский Рим стал невиданным скопищем пороков, олицетворением всех мерзостей "железного века".

Питательной почвой для развития такого рода взглядов служила полисная мораль, еще сохранившая в значительной степени свои нормативные функции. Именно поэтому, кстати, идеологи сенатской оппозиции, лишенные реальных средств борьбы, но выступавшие в роли блюстителей "нравов предков", оказывали столь существенное влияние на общественное мнение римлян. Очень показательным, что, несмотря на "меценатские" усилия, все более дополнявшиеся террором властей, почти все выдающиеся авторы были тогда в большей или меньшей

степени проводниками именно сенатской идеологии. Образцом для подражания они считали не Калигулу, не Тиберия, а борцов за чистоту нравов и верность предкам - таких, как Катон Старший и Катон Младший, как "последние из римлян" (выражение репрессированного историка Кремуция Корда - Suet., Tib., 61,3) Брут и Кассий, павшие в борьбе против наступавшей тирании. Некоторые из этих авторов были осуждены по прямому обвинению в преклонении перед стариной (см., например, приведенные Тигеллином и показавшиеся Нерону [51] достаточными доводы против Рубеллия Плавта: он открыто выражает преклонение перед древними римлянами, он во всем подражает им, усвоив высокомерие и самовольство, присущие сторонникам стоической школы - Tac., Ann., XIV, 57). В целом для философской и исторической литературы I в. более характерна была не идея "непрерывно усиливающегося счастья", представленная у Феллея Патеркула, а скорее та близкая к стоическому учению концепция развития и старения Рима, которую пересказывает Лактанций со ссылкой на Сенеку (очевидно, на Сенеку Младшего)³.

Разделение "времен римского города по возрастам" (in aetates), призванное иллюстрировать мысль о близкой гибели Рима, выглядело следующим образом. Сначала, при Ромуле, было младенчество (infantia), при остальных царях наступило детство (pueritia); не в силах переносить рабство при Тарквинии Гордом, Рим предпочел повиноваться законам, а не царям, вступив в пору юношества (adulescentia), продолжавшегося до конца Пунической (видимо, II Пунической. - Ю.Ч.) войны. Затем он стал набираться сил и подрастать (juvenescere), пока не разрушил Карфаген и не подчинил себе все земли и моря, обратив после этого свои силы не во благо, а на собственное разрушение; первая старость (prima senectus) наступила, когда Рим в гражданских войнах утратил ту свободу, которую защищал Брут; наконец, вернувшись под власть одного человека, Рим вступил как бы во второе младенчество (quasi altera infantia), когда он уже не может обойтись без поддержки властелинов (ар. Lact., Inst. div., VII,15,14-17). Автор данной концепции, как видим, вступает в прямую полемику со сторонниками идеи "вечного Рима". Исходя из уже встречавшихся в историографии (в частности, у Дикеарха, Катона Старшего, Полибия, Цицерона, Саллюстия, Варрона) положений⁴, он выражает принципиально новый, не официозно-оптимистический, а оппозиционно-пессимистический взгляд на будущее императорского Рима. И хотя здесь тоже императорская власть фактически признается "неизбежным злом", все же лучшими временами Рима, несомненно, представляются те времена, когда народ повиновался "не царям, а законам", и когда его силы были направлены не против внутренних, а против внешних врагов.

Данная концепция "биологического развития" римского государства в ином контексте и с иным звучанием впоследствии еще неоднократно встречалась в историографии времен Империи: у Флора (I praef., 4-8), у Аммиана Марцеллина[52] (XIV,6,3-6), у Флавия Вописка в Historia Augusta (Vita Carri, 3,1 sqq.) и т.д.⁵ Для нашей темы она интересна главным образом четко выраженной идеей регресса, наступившего со времени гражданских войн. В других сочинениях эта же идея дополнительно обосновывалась с помощью давно испытанного средства - теории "упадка нравов". Так, Колумелла в предисловии к своему земледельческому трактату резко возражает тем, кто говорит об истощении земли, которая будто бы, словно человек, состарилась и не может больше рожать: дело здесь, указывает автор, не в земле, а в испорченности современных нравов, ведущих к праздности, роскоши и развращенности, к упадку сельского хозяйства. Доказывая тем самым, что "состарилось" римское общество, Колумелла вспоминает о временах "молодости" Рима. Тогда земледелие и военные походы считались почетнейшими из занятий, тогда не было нужды ни в ростовщичестве, ни в морской торговле, ни в непрерывных пирах и попойках; истинные потомки Ромула, проводя жизнь в трудах, отличались душевным и телесным здоровьем, а их знаменитые полководцы - такие, как Квинций Цинциннат, Гай Фабриций и Курий Дентат - не брезговали, живя в деревне, своими руками возделывать имевшиеся у них небольшие участки (Praef., 1-20). Эта же мысль проводится и Плинием Старшим, противопоставляющим патриархальную римскую древность развращенной современности (NH, XVIII,2-21). Подобные осуждения распространявшейся роскоши, восхваления скромного уклада жизни предков, несомненно, принадлежали к самым популярным "общим местам", встречающимся также у Тита Ливия, у Сенеки Старшего и у Сенеки Младшего, у Квинтилиана, у многих других писателей этого времени. Для большинства из них было характерно уже отмечавшееся нами у Цицерона стремление подчеркнуть превосходство "идеального Рима" над любыми "абстрактными" идеальными государствами. Об этом говорит даже не вполне свободный от официозных мотивов Тит Ливий: если бы существовало какое-либо государство мудрецов, - заявляет он, попутно отмечая умозрительность таких философских конструкций, - то и тогда бы в нем не было бы народа с лучшими, чем у римлян, свойствами характера, с большими нравственными достоинствами и с меньшей жадой власти (XXVI,22,14-15).

Итак, мы снова встречаемся с противопоставлением "дурной" современности и идеального общественного состояния, причем в соответствии с уже характеризовавшейся[53] в I части книги спецификой римского общественного сознания такое идеальное состояние переносится, как правило, не в абстрактное, а именно в римское прошлое. "Идеальный Рим" в несколько модифицированном виде продолжал играть видную роль в процессе создания утопических образов; то же самое, по-видимому, следует сказать и о "Сатурновом царстве", образ которого служил идеализации более древних, догосударственных отношений. Ясным свидетельством этого является еще одна пессимистическая концепция политической истории - концепция, излагаемая Помпеем Трогом. Отмечая ее своеобразие, исследователи указывают на ее универсально-исторический характер, на соединение теории мировых держав с "расширенным" вариантом учения об упадке нравов: через все сочинение Трога проходит противопоставление мирных "начал" истории различных народов и государств (их описано более 40) и возникающих позднее агрессивных "империй", в которых неизбежно распространяются пороки и жестокость⁶. Римские "начала", соответственно, ассоциируются со счастливой жизнью "Сатурнова царства": Сатурн был царем аборигинов и отличался такой справедливостью, что при нем никто не находился в рабстве, никто не имел частной собственности, но все общее и неразделенное ("omnia communia et indivisa") принадлежало всем. В память о таком образе жизни и празднуются Сатурналии, во время которых все уравниваются в правах и рабы пируют вместе с господами. По имени этого царя Италия была названа Сатурнией, а холм (Капитолийский), на котором он обитал, - Сатурнийским (Justin., Epitom. P. Trog., 43,1,3-5).

Римско-италийская легенда о "Сатурновом царстве" использована здесь как яркий, но локальный пример общей политико-исторической ситуации, рассматриваемой через призму философской теории. На формирование этой теории, бесспорно, оказало очень сильное влияние уже известное нам учение стоика Посидония о царствовании первых "мудрецов" (ар. Sen., Ep., 90). В том, что такие теории были не чужды и другим сторонникам стоической школы, убеждает нас космологическое учение стоиков о периодическом уничтожении и возрождении мира. В изложении Сенеки оно выглядит следующим образом. По мере того, как будет приближаться день, который положит конец человеческому роду и всем его делам, земля будет истощаться, а люди вырождаются настолько, что уподобятся диким зверям; после потопа и мирового пожара произойдет обновление, земля обретет прежний вид, на ней возродится всякая тварь и [54] ей снова будет дан человек, не знающий преступлений и рожденный при лучших ауспигиях ("melioribus auspiciis natus"). Невинность этих людей будет, однако, недолговечной, снова прокрадется испорченность, и произойдет повторение прежнего цикла (Quaest. nat., III,27-30). В этом описании грядущей катастрофы, отмечает Е. Доддс, не было бы ничего необычного для стоического учения, если бы не акцент на то, что день этой катастрофы уже близок: нас шокируют в его зловещем описании те слова, которые напоминают современные предвидения атомного разрушения: "Города, которые создавались в течение века, будут уничтожены за один час"⁷.

Философские рассуждения о космических циклах, как видим, могли приобретать актуально-эсхатологическую окраску, связывая близкий конец нынешнего временного цикла с тем крайним упадком нравов, который осуждали уже многие римские моралисты предшествующих десятилетий. Ощущение того, что "чаша грехов" уже вот-вот переполнится, что в мире погребено уже почти все хорошее, подводило к мысли о смерти как

очищении, и та "патетика смерти", которая была характерна, по наблюдению Г.С. Кнабе, для стиля жизни людей сенатского большинства⁸, находила косвенное отражение в сфере утопических идей. Из этого, казалось бы, можно автоматически сделать вывод о том, что вожденный абсолютный идеал помещался сторонниками этой теории в том недалеком будущем (фактически - возвращенном далеком прошлом), которое должно наступить после катастрофы и обновления. Действительно, Сенека, например, признает первобытный "золотой век" лучшей из всех прошедших исторических эпох: полемизируя с Посидонием, писавшим о счастливом царствовании первых "мудрецов" - изобретателей искусств и ремесел, Сенека отстаивает "примитивистский" тезис о том, что счастье первых людей обеспечивалось не хитроумными изобретениями, а, наоборот, единством этих людей с природой, тем, что они сообща владели всем, не зная ни жадности, ни каких-либо иных преступных влечений.

Природа, словно мать, обеспечила людей всем необходимым, и довольство этим составляет, по уверениям философа, основу добродетельной жизни⁹. Поскольку все было общим, тогда не было бедняков, не было раздоров из-за имущества, не нужно было прибегать к таким противоестественным занятиям как мореплавание, земледелие, различные "хитроумные" ремесла. Словно бы мысленно представив строящийся "Золотой дворец" Нерона, Сенека говорит, [55] что в древности не везли на многих сотрясающих улицы повозках строительные материалы, чтобы создать из них отягченный золотом штучный потолок для огромных пирашественных залов; люди, жившие прежде под крышей из соломы, были свободны, а теперь под мрамором и золотом (вспомним особое отношение Нерона к золотой символике. - Ю.Ч.) живут рабы (Ер., 90,10). Кстати, живущие во дворцах "рабы по духу" ничем не превосходят "рабов по положению", ибо от рождения все люди равны, и поэтому обращаться с невольниками нужно милосердно, следуя обычаю предков, которые называли их домочадцами и устраивали для них в доме как бы маленькую республику в дни Сатурналий (Ер., 47,10-14). Знакомство с подобными рассуждениями Сенеки привело некоторых исследователей к выводам о "фантастическом социализме" его идеалов¹⁰. В действительности "в практическом применении" Сенека считал праведножитое богатство для мудреца благом, которым он вовсе не обязан делиться с другими, ибо их нужда от этого все равно не прекратится (De vita beata, 22-24). Собственно, даже и восхваляемый этим богачом-философом первобытный "золотой век" отнюдь не был для него абсолютным идеалом: первые люди жили как подобает мудрецам, но в действительности они не являлись мудрецами, и в этом заключался главный изъян их неустойчивого уклада жизни, приведшего впоследствии к "порче нравов". Эти люди были добродетельными неосознанно, и поэтому действительно счастливую и достойную жизнь может вести только тот, кто руководствуется философией, кто сознательно сделал свой выбор, кто спокойно довольствуется любящим настоящим (De vita beata, 6).

В этой ситуации споры о том, следует ли считать Сенеку "примитивистом" или "прогрессистом"¹¹, кажутся нам не вполне корректными, так как рассуждения философа не укладываются в рамки этой обычной дилеммы: главным объектом его внимания являются уже не конкретные общественные институты, не внешние атрибуты жизни, а внутренний мир индивидуума, духовные усилия "мудреца", который должен пробудить в себе божественную искру, "построить утопию внутри себя". Иными словами, Сенека уже совсем иначе, чем Цицерон, видит соотношение "земного града" и "града вселенского": если в представлении Цицерона "земной град" является непреходящей ценностью и должен существовать вечно, то Сенека, отходя от римской традиции, уже не связывает высшие и вечные ценности с кратковременной жизнью конкретных государств, подчиняя [56] свою этико-философскую систему задаче приобщения мудреца к мировому разуму¹². Служить космополису, вмещающему богов и людей, можно, по его мнению, удалившись от всех общественных дел, освободившись от обязанностей перед "родным" государством, и это будет действительно достойно мудреца (Ер., 98,2). С этой точки зрения объясним и довольно неожиданный (на фоне лукановской "Фарсалии") вывод Сенеки о том, что исход Фарсальской битвы не имеет совершенно никакого значения: для стоика важна лишь проявленная Катонем Утическим доблесть, а о республике, как об изжившем себя строе, сожалеть не стоит: "всему свое время, все должно родиться, вырасти, угаснуть" (Ер., 71,13). Примерно таким же, видимо, было и отношение Сенеки к эпохе "золотого века" - с той лишь разницей, что эта "дофилософская" эпоха еще не имела, да и не могла иметь, своего Катона.

Таким образом, хотя мы можем с полным правом констатировать, что восхваления "золотого века", наряду с идеализацией римского прошлого, продолжали играть в это время заметную роль, они все же не остались неизменными, они наполнялись новым содержанием и, главное, ими уже далеко не исчерпывался весь спектр римских социально-утопических идей. Если говорить только о "земном граде", то образ "мудреца" у Сенеки, восходящий к республиканским представлениям об идеальном гражданине, довольно тесно смыкается с образом идеального правителя, причем нередко этот последний образ выступает не столько в официальном, сколько в скрыто-оппозиционном контексте, противопоставляющем такого правителя "тирану"¹³. Выше мы уже говорили об официозных мотивах, проявившихся в написанных Сенекой в первые годы правления Нерона "негативном" и "позитивном" "княжеских зеркалах" - в "Отыквлении" и в трактате "О милосердии". Однако этот кратковременный период не оправдавшего себя оптимизма как бы обрамляется хронологически с двух сторон пессимистической оценкой качеств находящихся у власти правителей. Данная тема достаточно подробно освещена в отечественной историографии (в частности, в серии статей Я.Ю. Межеричко¹⁴), поэтому мы можем, отослав читателей к имеющимся работам, отметить лишь наиболее важные для нас моменты.

По-видимому, отсутствие устойчивого, принципиального неприятия монархии было присуще почти всем сторонникам "сенатского большинства", и поэтому вряд ли можно согласиться с Дж. Фергюсоном, который, обвинив Сенеку в [57] конформизме, говорит, что в стоицизме был и "противоположный берег", образовавшийся "философскую оппозицию принципату" в лице Тразея Пета и Гельвидия Приска (последнего из них автор почему-то называет "наследником радикальной традиции Сфера и Блоссия"¹⁵, хотя Сфер, как известно, помогал спартанскому царю Клеомену, а Блоссий - претенденту на Пергамский престол Аристонике). Стоики отнюдь не являлись противниками монархии как таковой (это признает, кстати, и сам Дж. Фергюсон), и стоическая оппозиция носила не столько политический, сколько моральный характер. Осуждая "дурных" правителей, представители этой оппозиции тут же рисовали в своем воображении идеальный образ милосердного принцепса. Их пассивный протест чаще всего принимал форму абсентеизма, демонстративного уклонения от участия в общественно-политической деятельности¹⁶. Даже в тех редких случаях, когда этот протест начинал принимать активные формы - например, во время заговора Пизона - республиканская фразеология, по наблюдению ряда исследователей, призвана была лишь прикрывать робкую попытку заменить "плохого" принцепса "хорошим"¹⁷. Поэтому грань между критическим и утопическим отношением к правителям оставалась весьма подвижной, и ее перемещения во многом зависели от изменений и крутых поворотов в политике конкретных императоров.

Что же касается антимонархического "радикализма" Гельвидия Приска, то этот философ - зять погибшего Тразея Пета - принадлежал уже скорее к стоико-киническому направлению и как бы символизировал собой растущую популярность кинизма, в значительной мере потеснившего "ортодоксальный" стоицизм во второй половине I в. Начиная по крайней мере со времен Клавдия и Нерона киники все более активно противопоставляют себя существующей власти. Так, киник Исидор, осмелившийся громко поносить Нерона, был, подобно Гельвидию Приску, выслан из Италии, а еще более известный киник Деметрий поплатился изгнанием за то, что беседовал с Тразеей Петом о природе души в последние часы его жизни (Suet., Nero, 39; Tac., Ann., XVI,34-35; Dio Cass., 66,13 etc.). В течение второй половины столетия из Рима по крайней мере трижды - при Нероне, Веспасиане и Домициане - изгонялись все философы; преследовались они и в других городах Империи, о чем свидетельствуют, в частности, так называемые "Акты языческих мучеников Александрии"¹⁸. И все же, несмотря на репрессии, число философов отнюдь не [58] уменьшалось. При Домициане, по словам Диона Хрисостома (LXXII, 4), людей в наряде философа было уже больше, чем сапожников, валяльщиков и шутов. При этом грань между киническим направлением и "левым стоицизмом" становилась все более

размытой. Тот же Дион Хрисостом во время своего изгнания при Домициане исповедовал киническое учение, но впоследствии, облагодетельствованный Траяном, занял позиции, более близкие к стоицизму. Известны и другие крупные философы этого времени - например, Мусоний Руф и Эпиктет, которые занимали почти "промежуточные" позиции между двумя школами. Не случайно Ювеналу пришла в голову мысль, что стоики и киники отличаются друг от друга только туникой (XIII,122). Последнее суждение, конечно, далеко не во всем верно: в кинизме, в частности, проявились довольно своеобразные тенденции развития социально-утопических идей, которые не могут не привлечь внимания.

Если говорить об эволюции политической утопии, то главным, на наш взгляд, является более последовательное предпочтение киниками космополиса всем земным государствам. Эту "непатриотичную" и нетрадиционную для Рима тенденцию, уже отмеченную нами у Сенеки, киники доводят, как правило, до крайности, до антиэтатизма, выливающегося в анархизм. Все земные государства переходящие и противоположны, так как они держатся на пороках и насилии, в их основе лежит искусственный закон, а не природа. Любой киник вслед за Диогеном мог гордо сказать, что он - "гражданин мира" и что это освобождает его от всех условностей и обязательств перед семьей, родным городом и государством¹⁹ - кроме обязательства перед самим собой вести естественный и праведный образ жизни (Diog. Laert., VI,63; Epict., III,22,69). Этот тезис как бы заранее обесценивал любые возможные рассуждения об идеальных формах "земных" государств. Если многие стоики считали идеалом правление справедливого царя, то почти все киники отвергали монархию как таковую²⁰. Их "антигероями" были "тираны" Сарданапал, Ксеркс, Дионисий, Филипп, Александр, служившие прообразами современных "тиранов"-императоров. В тех редких случаях, когда близкие к кинизму авторы все же противопоставляли тиранам справедливых правителей (Дион Хрисостом, например, в I речи "О царской власти" называет таким правителем "спасителя земли и отечества" Геракла), такие противопоставления не были монархичны сами по себе: "идеальный властитель в понимании киников, - замечает [59] И.М. Нахов, - не реальный монарх, правящий народом, а индивид, осуществляющий власть прежде всего над собой"²¹.

Как видим, и здесь из сферы реальной политики акценты уже были перемещены в сферу морали. Настоящим царем, утверждает Эпиктет, является киник, у которого нет ни родины, ни дома, ни богатства, ни семьи, ни рабов, но который именно поэтому абсолютно свободен и счастлив, будучи как бы посланцем ("ангелом") Зевса (III,22,23; 47-49). На примере такого рассуждения хорошо виден тот прием мысленного перевертывания социальных отношений, переоценки традиционных ценностей, который получает широкое распространение среди "маленьких людей" Римской империи (вспомним, что и бедный проповедник Иисус воспринимался его почитателями как "Царь Иудейский"). Если во время восстаний рабов во II-I вв. до н.э. события нередко развивались по формуле "кто был ничем, тот станет всем" и раб Эвн действительно стал царем, то теперь, после разгрома восстаний, эта же формула нашла воплощение не в реальных событиях, а в морально-философских рассуждениях. Истинный царь согласно этой формуле - добродетельный нищий, истинные счастливые люди - бедняки (богатые же несчастны), истинные рабы - те, кто свободен, но алчен, а истинные свободные - рабы, освободившие душу от страстей²². Как бы продолжая идею Кратета о том, что "блаженный остров" для киника - его нищенская сума ("Пера"), киник Деметрий, по словам Сенеки, утверждал: "Мое царство - мудрость. Оно огромно и мирно. Я могу владеть всем, если только оно будет принадлежать всем" (ap. Sen., De benef., VII, 10,6; ср.: Epict., III,22, 79; Diog. Laert., VI,85). На смену полисной автаркии приходит автаркия мудреца, и социальные идеалы киников связываются уже не столько с государственными институтами, сколько с тем образом жизни, который еще не подвергался порче благодаря отсутствию таких институтов.

Разумеется, естественная жизнь "по природе" ассоциировалась прежде всего с догосударственными, первобытнообщинными отношениями, при которых не было таких осуждаемых киниками современных пороков, как честолюбие и властолюбие, тяга к роскоши, чревоугодие, разврат, суеверность, зависть и т.п. В противоположность лукрециевской положительной оценке развития искусств и ремесел снова распространяется и обосновывается примитивистский взгляд на такое развитие как извращение и зло. У Диона [60] Хрисостома (речь "Диоген, или О тирании") этот взгляд выражен в концепции "антипрометеизма": Зевс совершенно справедливо наказал Прометея за то, что он дал людям огонь, ибо с этого и начались все человеческие грехи, идущие от изнеженности, от неестественных способов удовлетворения все новых и новых желаний. Природа никого не рождает неспособным к существованию в своей среде, и нужно лишь, подобно животным, довольствоваться тем, что она дает добровольно. Образец для подражания людям дают боги, птицы и звери, живущие беззаботно; негативный пример представляют тираны - самые несчастные из людей, купающиеся в золоте, но постоянно опасаящиеся покушения и утраты власти. Тому, кто, подобно персидскому царю, владеет огромной страной, невозможно будет убежать, даже если он осознает свою вину. И если даже тиран превратился в бронзу или железо, это не спасет его от суда потомков, которые могут разрубить статуи и пустить их на переплавку (VI,22-39; 56-57). Более чем вероятно, что эти слова относились не к персидскому царю, а к римскому "тирану" - Нерону, предпринявшему накануне своей гибели неудачную попытку к бегству. Большинство изображений Нерона после его смерти было уничтожено, а знаменитый "Колосс" уже при Веспасиане подвергся переделке, причем позднее, во II в., у этой статуи еще дважды заменяли голову, думая, что удаляют изображение Нерона²³.

"Киническое возрождение", начавшееся в I в., продолжалось и в следующем столетии, однако этот период уже выходит за хронологические рамки нашей работы. Достаточно будет отметить, что идеализация "золотого века", осуждение рабства и частной собственности, восхваления "естественной" жизни варваров и животных оставили очень яркий след в произведениях целого ряда авторов II в., в том числе и не являвшихся последовательными сторонниками кинизма (например, в речи Максима Тирского "Предпочитать ли кинический образ жизни?", в произведениях Лукиана "Переписка с Кроном", "Сатурналии", "Кронсолон", "Гермотим, или О выборе философии", в диалоге Плутарха "Грилл, или О том, что животные обладают разумом", в сборнике Клавдия Элиана "О природе животных" и т.д.). Продолжавшаяся философская переоценка ценностей оставляла все меньше места для традиционных полисных институтов даже в сфере утопий. Кинизм был лишь одним из наиболее крайних проявлений этой разрушительной тенденции, знаменовавшей собой углубление [61] кризиса античной культуры, однако наряду с "деструктивными" функциями он нес в себе, по мнению некоторых исследователей, и элементы "новой морали".

Согласно выводам И.М. Нахова, в кинических мечтах об идеальном общественном устройстве "как бы сплелись фольклорные легенды о золотом веке, блаженных островах, дальних народах и землях и некоторые современные политические и философские теории, адаптированные киниками (о естественном состоянии, естественном праве, примате "природы", идеализация древних Афин и ликурговой Спарты и др.)"²⁴. Принимая данный вывод, мы вместе с тем не можем безоговорочно согласиться с утверждением о "принципиально новой социальной утопии"²⁵ киников, о том, что "их эгалитарно-коммунистические теории принципиально отличались от современных им реакционно-утопических потребительских учений, ибо идеальное общество киников строилось не только на общности имущества, но и предполагало обязательность производительного труда для всех, что исключало саму необходимость рабства, эксплуатацию человека человеком. Все это делало киников отдаленными предшественниками социалистических утопий и учений Нового времени"²⁶. Последняя оценка, как уже отмечалось некоторыми критиками²⁷, страдает модернизацией и отсутствием надежной опоры на реально имеющиеся факты. Эти факты не позволяют, в частности, говорить об "обязательности производительного труда для всех" (возможно ли согласовать с этим идеализацию "естественной" жизни животных, принципиальное осуждение искусств и ремесел?). Тем более нет оснований для употребления "гибридного" термина "эгалитарно-коммунистические теории": киники, как уже отмечалось, мыслили в совсем иной системе координат, ориентированной не на установленные в обществе или государстве порядки, будь они даже уравнительными или "коммунистическими", а на отдельную "автаркичную" личность, не подвластную любым внешним ограничениям, требованиям и запретам.

Эволюция политической утопии в Риме, таким образом, имеет довольно сложную историю: начавшись с идеализации Рима-полиса, пройдя через отождествление Рима-империи с космополисом (а императора - с заместителем бога, гарантом справедливости на земле), эта утопия в конце концов порывает со всякими надеждами на римское государство (и на любое "земное" государство вообще), отдавая предпочтение действительно вечному и справедливому "вселенскому" государству, полноправными гражданами которого [62] "от природы", со времен "золотого века" являются все без исключения смертные. В душе каждого есть частица такого государства, и путем нравственного самоусовершенствования любой человек способен очиститься от пороков и приблизиться к божеству. Так политическая утопия смыкалась с активизировавшимися религиозными авторами, испытавшими влияние стоицизма и кинизма (Филон Александрийский, Плиний Старший, Иосиф Флавий, Дион Хрисостом и др.), увидели в образе жизни иудейских отшельников - ессеев реальное воплощение идеальных принципов жизни "мудреца"²⁸. Во многом сходную эволюцию - кстати, тоже с широким использованием представлений о "золотом веке" - испытала, как мы увидим, и литературная утопия, не поддававшаяся воздействию официозных штампов.

2. Старые формы и новое содержание

Неофициозная литература в период раннего принципата содержала довольно разнообразный набор социально-утопических идей, выражавшихся еще нередко в старых, традиционных для позднереспубликанского Рима формах. Сохранилось, например, уже отмечавшееся в первой части книги преобладание "временных" утопий над "пространственными": литературные обработки мифа о "золотом веке" встречались намного чаще и отличались гораздо большей разработанностью, чем попытки идеализации каких-то отдаленных полумифических стран и народов. Впрочем, вторая тенденция, на наш взгляд, все же получила более широкое, чем прежде, и достаточно оригинальное развитие, одним из результатов которого можно считать распространение в Римской империи рассчитанных на массового читателя романов о чудесных и невероятных приключениях, о человеческом счастье и добродетели, об экзотических странах Востока, где царят совсем иные порядки, чем в странах, где уже насажден "Римский Мир". Как справедливо отмечает один из исследователей, эти произведения "массовой культуры" призваны были как бы компенсировать возникавшее чувство отчужденности, облегчать иллюзорный уход "подданных" от повседневных забот в мир чудесного: "отсюда повышенный интерес к рассказам о призраках, оборотнях, воскрешениях мертвецов, о вмешательстве богов в жизнь людей в далеких неведомых странах, где могло случиться самое невероятное, об откровениях, снах и видениях, [63] к рассказам об исключительных людях, отличавшихся необычайной красотой, благородством, талантами, о боговдохновенных мудрецах Индии, Эфиопии, Персии, которым якобы открыты тайны мироздания"¹

Наибольшее распространение этот жанр получил, видимо, во II-III вв., когда были созданы "Эфесская повесть" Ксенофонта Эфесского, "Повесть о любви Херея и Каллирои" Харитона, "Чудеса по ту сторону Фулы" Антония Диогена, "Вавилонская повесть" Ямвлиха, анонимный роман "История Аполлония, царя Тирского", "Левкиппа и Клитопонт" Ахилла Татия, "Дафнис и Хлоя" Лонга, "Метаморфозы" Апулея, "Эфиопика" Гелиодора, "Жизнеописание Аполлония Тианского" Филострата и т.д.² Своеобразной реакцией на этот наплыв фантастических и любовно-приключенческих романов стала, как известно, блестящая лукиановская пародия "Правдивая история", высмеивающая повествования тех, кто вслед за Гомером описал вымышленные путешествия в Индию, на острова Великого океана и т.п. (из числа таких "выдумщиков" Лукиан называет Ктесия, сына Ктесиоха, и Ямбула - I,3). И хотя в I в. авантюрно-фантастические "бестселлеры", видимо, еще только начинали свое широкое распространение в среде римлян, сама духовная потребность в пространственном дистанцировании от окружающей реальности, в удовлетворении "человеческой страсти к удивительному" (Plin., NH, IX,157) прослеживается даже в произведениях, написанных в более серьезных жанрах.

Один из примеров этого дает нам почти не привлекавший внимания историков утопической мысли рассказ Плиния Старшего об острове Тапробана (Plin., NH, VI,84-91). В этом рассказе мы находим причудливое сочетание элементов "романа путешествия" и политической утопии, реальных географических сведений и мифологических деталей. Начало рассказа напоминает тот мотив морского путешествия в неведомые страны, который использовался в античности со времен Гомера и который был весьма талантливо обыгран в романе Ямбула при описании плавания к "Солнечному острову". Согласно рассказу Плиния, во времена императора Клавдия какой-то направлявшийся в Аравию вольноотпущенник сборщика пошлин Анния Плокама был занесен бурей на остров Тапробану, лежащий к югу от Индии (в античности Тапробаной обычно называли остров Цейлон. - Ю.Ч.)³. Изучив местный язык и сумев заинтересовать царя Тапробаны рассказами о римской державе, он побуждает направить четырех послов в Рим для установления дружбы.[64] По прибытии в Рим послы сообщили, в частности, что на их острове находится 500 городов, а между ним и ближайшим мысом Индии лежит остров Солнца (Solis insula - VI,87). Богатства островитян, по их словам, больше римских, но у римлян больше частные состояния. На острове нет ни рабов, ни судебных тяжб, цены на хлеб всегда одинаковы, а жители не спят утром допоздна и живут в среднем до 100 лет. Народ избирает своим царем старца, который обязательно должен быть милосердным и не иметь детей-наследников; его власть, кроме того, ограничивают 30 выборных управителей (rectores) и еще 70 судей.

Это сообщение может быть дополнено двумя лаконичными надписями-автографами (на греческом и латинском языках), содержащими имя одного из рабов или отпущенников Анния Плокама - Лисаса. Обнаруженные в 1937 г. недалеко от Баб-эль-Мандебского пролива, эти датированные 6 г. надписи⁴ дают подтверждение, что Анний Плокам действительно собирал пошлины в районе Красного моря, но это вряд ли дает основание отождествить Лисаса с тем самым отпущенником, о котором писал Плиний. Более вероятно предположение, что упоминаемый в надписях Анний Плокам был отцом того Анния Плокама, который действовал при Клавдии⁵, поскольку между двумя свидетельствами лежит промежуток времени по меньшей мере в 35 лет. Учитывая это, мы не можем согласиться с утверждением Л.А. Ельницкого о том, что "в реакционных целях" Плиний "воспользовался каким-либо сочинением этого Лисаса, имевшим социально-утопический характер и отражавшим мечты и надежды низших слоев античного общества в такой же, а может быть, даже в большей мере, чем это имело место в произведениях Эвгемера и Ямбула"⁶. В источниках нет даже и намека на существование какого бы то ни было "сочинения Лисаса".

Конечно, при желании в плиниевском рассказе можно обнаружить некий "демократический пласт": указания на твердую цену хлеба, на право апелляции осужденных к народу и на почитание царя как Либера Патера позволяют сделать такое предположение. Однако происхождение этих деталей можно объяснить и не прибегая к маловероятным гипотезам: появление экзотической делегации в Риме наверняка вызвало там немало толков, и приукрашенные рассказы о далеком острове вполне могли отразить в себе некоторые элементы утопических мечтаний римского плебса. Сам Плиний, которому в первые годы правления Клавдия не было еще и 20 лет, находился тогда в столице и вполне мог слышать один из таких рассказов, сочетавших в себе желаемое с действительным. Возможно, что и сам автор впоследствии добавил к "желаемому" то, что больше соответствовало взглядам его окружения. По мнению Г.С. Кнабе, Плиний был человеком так называемой "третьей силы", но его симпатии (особенно в последние годы правления Нерона, когда он вынужден был оставить службу и заняться наукой) явно склонялись на сторону сенатской оппозиции⁷. Возможно, взгляды именно этих кругов и нашли отражение в описании формы правления: права выборного царя ограничены настолько, что он не может ни завещать свою власть, ни вынести смертный приговор без согласия "управителей", зато сам царь может быть приговорен к казни и подвергнут обществу бойкоту в случае совершения какого-либо проступка. Если вспомнить еще о таком обязательном качестве правителя, как милосердие (clementia), станет ясно, что мы имеем здесь дело не столько с историческим свидетельством о тапробанских царях, сколько с идеализованным образом умеренного принцепса, действующего вполне в духе наставлений из трактата Сенеки "О милосердии".

Помимо "действительного" и "желаемого" рассказ Плиния, видимо, включил в себя и некоторые элементы сложившейся литературной традиции о сказочных странах Востока: источниками здесь служили и Онесикрит, и Мегасфен, и Эратосфен, сочинения которых уже раньше легли в основу повествования об Индии и Тапробане у другого автора эпохи принципата - у Страбона. Очень показательно, что Страбон со ссылкой на Онесикрита тоже дает насыщенное утопическими мотивами описание лежащей в Индии страны под названием Мусикана: здесь упоминаются и необычайная продолжительность жизни (в среднем до 130 лет), и телесное здоровье, и чистота нравов ее обитателей, наличие общих трапез, отрицательное отношение к военному делу, к использованию золота и серебра и т.д. (Strabo, XV, 1,34).

Некоторую параллель плиниевскому рассказу о выборных царях Тапробаны можно обнаружить и в рассказах Страбона о способе наследования царской власти в Счастливой Аравии (власть там наследует не сын от отца, но сын какого-нибудь знатного человека, первым родившийся после избрания царя - XVI, 4,3; ср. также рассказ о том, что царь набатеев не имеет слуг, отчитывается в народном собрании и т.д. - XVI,4,26). И Страбон, и Плиний Старший, при всем различии, имеют, на наш взгляд, нечто [66] общее в отношении к идеализируемым далеким странам: для них обоих характерно внимание не столько к сказочно-мифологическим мотивам о чудесном природном изобилии, сколько к нравственному состоянию и особенным общественным порядкам в описываемых странах.

Очень показательно, например, то равнодушие, с которым оба автора говорят об "островах блаженных" - тех самых островах, которые изображались как предмет всеобщих вожделенных мечтаний в горацевском XVI эпосе. Страбон, доходя до описания западных границ ойкумены, ограничивается короткой фразой, что эти острова и теперь еще указывают не очень далеко от оконечностей Маврусии, напротив Гадар (III,2,13; ср.: I,1,5). Плиний со ссылкой на Стация Себоса и Юбу дает более подробное их описание, которое, однако, лишь окончательно развешивает всякий утопический ореол⁸: один из этих необитаемых островов находится под снегом и в тумане, другие кишат гигантскими ящерицами и собаками, а на их берегах постоянно гниют останки выброшенных морем чудовищ (VI, 32)⁹. Менее исследованный римлянами остров Тапробана и некоторые другие "варварские" страны наделены у Плиния более идеальными чертами, поскольку они дают возможность противопоставить чистоту нравов их обитателей развращенности современного ему Рима (ср.: VI, 133; XVII,244; XVIII,6-21; XXXIII,2-3). Точно так же и Страбон отводит довольно много места описанию жизни скифо-сарматских племен, которые отождествляются им с упоминаемыми в "Илиаде" (XIII,5-6) "справедливейшими" абиями¹⁰. Страбона не интересуют "мифические" гиперборейцы, но зато он восхваляет живущих на северо-востоке кочевников, которым чужды корыстолюбие и нечестность, которые питаются медом и сыром, владеют почти всем сообща и даже имеют "на Платонов манер" общих жен и детей, подтверждая Платонов же мнение о том, что наилучшее государство должно быть удалено от моря и связанных с ним развращающих влияний (VII,3,1-8).

Упоминание о вредном влиянии моря в этом утопическом контексте отнюдь не случайно: напротив, как мы уже пытались показать в другой работе¹¹, этот мотив был одним из важнейших элементов римских описаний "золотого века". Можно отметить, что вслед за Страбоном осуждение на все связанные с морем занятия решительно накладывает и Плиний. И если грек Страбон при этом ссылается на авторитет Платона, то для Плиния гораздо важнее не абстрактно-теоретические выводы, а то конкретное развращающее [67] влияние, которое оказало развитие мореплавания на римское общество. Для Рима (в отличие, например, от греческих полисов) связь с морем не является давней и естественной, и поэтому она в представлении Плиния становится как бы катализатором негативных, разрушительных процессов. Море губит множество людей, оно причащает римлян к жестокости, дерзости, роскоши и расточительности (IX,77; 105; 112; 114; 117-122). Вместе с тем, как справедливо отмечает Г.С. Литичевский, стремление удовлетворить "страсть к чудесному" подводит Плиния к разрыву теоретических и практических установок: практика в конечном счете берет реванш и "по-своему модифицирует и разлагает абсорбирующую ее теорию"¹², поскольку автор невольно любуется теми "чудесами", которые дает человеку общение с морем. В соответствии с римской практикой зрелищ "чудесное" в представлении Плиния должно, однако, отвечать обязательному требованию: "чудо должно быть не рассказом о чуде, а самой удивительной вещью, явлением, которое можно увидеть в реальной жизни"¹³. Этим, видимо, отчасти и объясняется стремление Плиния по возможности сохранить достоверность рассказа о чудесных вещах, не доверяя явно фантастическим вымыслам.

Гораздо меньше такой "научности" и больше беллетристики содержится в другом страноведческом произведении I в., написанном Помпонием Мелой. Здесь автор уже почти не пытается отделить фантастику от реальности, мифическое от исторического. Лежащие напротив горы Атлас Острова Блаженных наделены у него не только природным изобилием, но двумя чудесными источниками: выпив воды из первого, человек начинает безостановочно смеяться, и прекратить этот смех может только глоток воды из второго источника (III,10). Описывая северные народы, Мела не забывает сказать о стерегущих золото грифах, об одноглазых аримаспах, о "святых" аримфеях и, конечно, о гиперборейцах, живущих на крайнем севере - там, где день продолжается полгода и столько же длится ночь. Справедливейшие гиперборейцы живут дольше и счастливее всех людей; не зная ни войн, ни раздоров, они почитают Аполлона и наслаждаются веселым досугом до тех пор, пока не насытятся жизнью. Насытившись же, они в веселом расположении духа украшают себя гирляндами из цветов и бросаются со скалы в море (III,5). Переходя затем к южным пределам известного мира, Мела с немалым воодушевлением описывает счастье эфиопов: многие из них живут почти вдвое дольше других людей, они все добродетельны [68] и хорошо сложены, а в вожди выбирают самого сильного и красивого. Золота у них много, но они его почти не ценят, делая из него цепи для преступников. В стране эфиопов есть место, называемое "Стол Солнца": там всегда есть все необходимое для пира, в котором каждый может принять участие, и эти кушанья постоянно пополняются по божественной воле (III,9; ср.: Herodot., III,18, где автор, в отличие от Мелы, раскрывает секрет этого "чуда", тайно создаваемого самими местными властями). Это стремление видеть чудо даже там, где его нет, явно сблизжает Мелу с авторами "парадоксографических" сочинений¹⁴ и тех уже упоминавшихся выше романов, которые вскоре получают самое широкое распространение в античном мире.

Как видим, в эпоху принципата появляется довольно много попыток связать социально-утопические идеалы не с Римом, а с самыми отдаленными племенами и народами, сохранившими у себя многие достоинства "примитивной" жизни¹⁵. Разумеется, такие попытки сочетались с неприятием официальной концепции наступившего "золотого века": напротив, чем дальше от Римской державы, тем больше остатков "золотого века" находили те, кто занимался такими повествованиями. Иногда описание этих "остатков" соседствовало с описанием прошедшего "Сатурнова царства", и "географическая" утопия как бы дополнялась утопией "временной". Именно так поступил, например, Помпей Трог, восхвалявший не имеющих собственности скифов за то, что они почитают справедливость благодаря природным качествам, а не законам (2,2,5). Этот экскурс дополняется у него рассмотренным нами рассказом о справедливой жизни при Сатурне (43,1,3-5). В целом же, как мы отмечали, разнообразные неофициозные интерпретации темы "золотого века" продолжали доминировать в литературе. Эта тема присутствует практически у всех поэтов-элегиков, к ней обращается даже член императорской семьи Германик, ей посвящены многие тирады в трагедиях Сенеки, она занимает важное место в сатирах Ювенала. Очевидно, тема "золотого века" продолжала волновать умы римлян, и официальной пропаганде отнюдь не удалось ни дискредитировать ее, ни добиться монопольного права на ее использование.

Возможно, именно стихийный протест против навязывания "официальной утопии" вызвал к жизни такое ходившее в народе двустишие: "aurea mutasti Saturni saecula, Caesar; / incolumi nam te ferrea semper erunt" (Suet., Tib., 59,1). Тиберий здесь представлен как уничтожитель "золотого" [69] Сатурнова века" и архетип века "железного"¹⁶. Данная мысль, впрочем, была высказана еще раньше теми поэтами, которые не приняли вергилиевскую концепцию наступления при Августе "золотого века" и продолжали считать современность веком "железным". Даже Гораций

позволял себе сетования на то, что каждое новое поколение становится и будет становиться все хуже и порочней прежнего (Carm., III,6,46-48). В произведениях, написанных им не по заказу, Гораций проповедует уход в себя и довольство малым; лучшей эпохой в древности он считает начало цивилизации, когда было обуздано дикое своеволие, а общее еще не подавлялось частным (Ars poet., 391 sqq.; ср.: Carm., II,15; Serm., I,3,99 sqq.). Лично для себя Гораций предпочитает мирное уединение в сабинском поместье, которое становится для него, по замечанию одного исследователя, "вполне удовлетворительным заменителем островов блаженных"¹⁷. Словно бы полемизируя с собственным юношеским призывом бежать на эти острова, Гораций говорит теперь, что, убежав за море, можно сменить климат, но не душу, и что вместо погони за счастьем на кораблях и квадригах следует лишь сохранять спокойный дух, находясь хоть в Улубрах (Epist., I,11,27-30).

Представители элегической поэзии демонстративно проповедуют уход от реальной действительности в идиллический мир любви, спокойной и счастливой сельской жизни, которая ассоциируется у них с ушедшим "Сатурновым царством". Скрытая оппозиционность по отношению к существующим порядкам проявляется у них не столько в восхвалении благ этой жизни (что вполне согласовывалось с официальной идеологией принципата), сколько в противопоставлении ее современному "железному веку", уже объявленному сторонниками Августа "золотым". Тибулл, например, характеризует блага "Сатурнова царства" именно через указание на отсутствовавшие в нем современные пороки: тогда не было ни дорог, ни кораблей (а значит, и связанной с ними погони за роскошью), тогда не запрягали лошадей и быков, не разделяли межами поля, не было ни оружия, ни войн, ни заповоротов, зато дубы сами источали мед, а овцы сами несли людям наполненное молоком вымя; теперь же, при Юпитере, человека повсюду ожидают убийства и раны (I,3,36-50; ср.: I,7; I,10; II,3; II,4; II,5 etc.). Характерно, что Тибулл нигде не называет Сатурнов век "золотым", ибо золото ассоциируется у него с пороками современного "железного века"; Сатурнов же век из-за его скромности и простоты был скорее веком глиняным и деревянным¹⁸. [70] Тибулл вообще почти полностью игнорирует новаторские интерпретации мифа, предложенные Вергилием, и миф у него излагается скорее как топос, соединенный с другим топосом - "простой сельской жизни" и дополняемый лишь некоторыми собственными акцентами и деталями¹⁹.

Несколько менее последовательным в своей скрытой оппозиционности был Проперций, вошедший, в отличие от Тибулла, в кружок Мecenата и позволявший себе время от времени восхвалять Августа, но так и не ставший, по выражению одного литературоведа, "апостолом августовского режима"²⁰. Роскошь и развращенность современных ему римлян Проперций, как и Тибулл, противопоставляет простой и целомудренной жизни при Сатурне (II,32,52), а также жизни предков и далеких варваров; ныне же, по его мнению, все почитают только золото: золоту уступили и честь, и правосудие, и закон, и стыд (III,13,15-50). Проперций, бесспорно, является одним из самых яростных обличителей мореплавания: его элегия, посвященная утонувшему другу, целиком основана на мысли о преступной дерзости людей, которые, презрев законы природы и не довольствуясь отцовским полем, в погоне за наживой опрометчиво доверяют свою жизнь коварной и враждебной морской стихии (III,7,29-46; ср.: I,17,13-14).

Несколько более подробного рассмотрения заслуживают неофициозные трактовки мифа, встречающиеся у Овидия (см., например: Am., III,8,35-66; Met., I,89-113; XV,75-142; Fast., I,191-226 etc.). Во втором разделе первой главы мы уже отмечали, что такие трактовки в произведениях Овидия присутствуют наряду с официозными мотивами. Особенно важным нам представляется подробное изложение мифа в первой книге "Метаморфоз": именно этот античный вариант, как отмечают многие исследователи, оказал наибольшее влияние на всех последующих восхвалителей "золотого века", и "отзвуки его в позднейшей литературе неисчислимы"²¹. Вместе с тем, на наш взгляд, в историографии нередко недооценивается степень оригинальности овидиевской версии, изображаемой обычно как упрощенный пересказ версии Гесиода. Так, С.А. Токарев утверждает, что Овидий "сходно рисует картину золотого века... очевидно, заимствовал ее из греческого мифа"²²; в западной литературе подобное же мнение выражает М. Кларк: Овидий берет мифы "такими, какими находит и ничего не прибавляет на пути интерпретации. Он принимает традиционный взгляд о последовательных стадиях упадка от золотого через серебряный [71] и бронзовый века к веку железа; его версия является хорошим обобщением греческой традиции без попыток переистолкования и придания иного значения мифу"²³. Проверить обоснованность этих суждений мы сможем через сопоставление гесиодовской и овидиевской версий.

Прежде всего следует напомнить, что термин "золотой век" в обоих случаях можно употреблять лишь весьма условно: у Гесиода в оригинале фигурирует "золотой род" (chryseon genos), а Овидий прибегает к понятию "aurea aetas", которое в данном контексте нужно переводить как "золотое поколение"²⁴. С учетом всего уже сказанного нами о принципиальном различии "родовых" и "вековых" интерпретаций мифа данный факт не может не заслуживать внимания. Второе "лежащее на поверхности" отличие заключается в том, что у Овидия мы находим не пяти-, а четырехчленную схему, не имеющую эквивалента гесиодовскому роду героев. Причины отказа Овидия от единственного "неметаллического" звена в этой схеме вполне объяснимы: ему, как и многим другим античным авторам, это звено представлялось искусственно вставленным "из уважения" к героям и явно не вписывающимся в стройную схему классификации по металлам. Фактически пятичленная схема Гесиода была повторена в античности только один раз - у Бабрия (Prooem., I sqq.), остальные же авторы предпочитали говорить только о четырех, трех или, чаще всего, двух звеньях.

Описание первого, "золотого" звена призвано было у обоих авторов нарисовать картину счастливой жизни первых людей при Кроносе или Сатурне. Именно здесь содержится наибольшее количество утопических мотивов, сходства между которыми, однако, довольно редки: мы можем назвать лишь указания на то, что земля самопроизвольно (automate), без обработки приносила свои плоды (Op., 118-119; ср.: Met., I,101-102 - "ipsa... per se dabat omnia tellus"), а люди жили тогда в счастливом покое. Остальные мотивы уже не имеют прямых аналогов, отражая своеобразие взглядов авторов на эту эпоху. И если у Гесиода акцент сделан на "самоценных" позитивных качествах "жизни при Кроносе", то Овидий рассматривает идеал сквозь "негативные" стекла, постоянно говоря о тех пороках современности, которых не было при Сатурне. Давая вдвое более пространное, чем у Гесиода, описание этой эпохи (при значительно меньшем объеме изложения всего мифа), Овидий для указания на отсутствие чего-либо многократно употребляет, помимо глаголов типа abesse, слова nec, non, [72] pondum, nullus, sine. В результате изображение идеализируемой эпохи почти целиком несет в себе негативный отпечаток современности.

Перечень этих современных пороков довольно значителен: это законы, суды и наказания, это мореплавание, чужеземные странствования и вспашка земли, строительство крепостей, изготовление оружия, войны. При этом поэт упоминает чисто римские детали - например, медные доски, на которых публиковались законы. Можно предположить, что столь резко отрицательное отношение к юридическим актам объясняется не только "примитивистской" традицией, но и личным отношением Овидия к некоторым малопривлекательным для "учителя любви" августовским законам (в частности, к законам о прелюбодеяниях и браке). Точно такой же субъективный оттенок, видимо, имеет и указание на отсутствие мореплавания как разлагающего общину занятия, к которому был "особый счет" именно у римских моралистов. Наконец, в отношении к войнам, видимо, тоже отразились не только усилившиеся в римском обществе конца I в. до н.э. пацифистские настроения, но и личная откровенная неприязнь Овидия к военной службе (см., например: Am., I,9; I,15 etc.).

Основная "негативная" часть описания дополняется, однако, некоторыми положительными моментами, которые также не имеют аналогов у Гесиода. "Золотое поколение" почитало fides, rectum (сугубо римские понятия, обозначающие верность, добросовестность и правильность, справедливость) добровольно, sponte sua (Met., I,90). Питанием ему служили плоды, в изобилии производимые столь же добровольно землей, причем Овидий называет и причину такого сверхплодородия: на земле тогда была вечная весна ("ver erat aeternum" - I,107), когда текли

молочные реки и реки нектара, а из цветущего дуба сочились золотистые капли меда. Если "вечная весна" была, возможно, собственным нововведением Овидия, то этого явно нельзя сказать о сказочных мотивах молочных, винных и нектарных рек, которые уже многократно встречались у таких, например, авторов, как Платон, Еврипид, Феокрит, Вергилий и Гораций²⁵. Помимо вышеназванных авторов возможными источниками заимствований для данного описания вполне могли послужить Гесиод, Демокрит, Протагор, авторы аттической комедии, Арат, Лукреций, Тибулл, Проперций и др. Однако, видимо, полезнее было бы не идти по проторенному пути расчленения этого описания на отдельные заимствования, а попытаться понять, что нового хотел внести [73] автор, соединивший вместе ранее не соединявшиеся мотивы. Главное, видимо, заключается в том, что Овидий видит в "Сатурновом царстве" не просто райскую "страну изобилия" (подобную той, которую изображали аттические комедиографы и авторы средневековых легенд о Беловодье, Кокань, Кокейн, Кукканье, Шлараффии и т.п.), но и общество, свободное от многих современных ему нравственных пороков и развращающих "достижений" цивилизации.

Описания следующего, серебряного "звена" у Гесиода и Овидия не имеют почти ничего общего, за исключением лишь указания на то, что оно было хуже предыдущего и появилось уже не при Кроносе (Сатурне), а при Зевсе (Юпитере). У Гесиода новый, "серебряный" род, отличавшийся инфантилизмом и глупостью, был скрыт по воле Зевса под землей, почему-то получив при этом привилегию считаться "блаженным". Совсем иначе характеризует "серебряное поколение" Овидий. Вечная весна по воле Юпитера сменяется на четыре времени года, климат портится, и из-за этого людям приходится строить дома, распахивать на волах землю. Таким образом, если у Гесиода ухудшение происходит в самой "породе", во врожденных качествах заново созданных людей, то у Овидия ухудшаются лишь внешние условия существования, толкнувшие человека на гибельный путь "изобретательства". В этом случае миф у Овидия (опиравшегося на Лукреция, Цицерона и др.) оказывается гораздо более "онаученным", чем у Гесиода, не пытающегося показать детерминированность происходящих изменений. Совсем немного - неполные три строки (у Гесиода - 12 строк) уделяет Овидий следующему, "медному поколению", которое было, по его словам, суровее и воинственнее, но еще не преступным. Поэт упоминает о нем словно бы лишь из уважения к традиции, повествовавшей именно о четырех металлах, и торопится перейти к описанию "железной" современности.

Хотя оба поэта стремились показать крайнюю степень упадка современного им мира, они использовали в своих описаниях разные временные формы: если Гесиод начинает с настоящего времени и затем, нагнетая перечисление бедствий, переходит к будущему, то у Овидия вначале употребляются перфект и имперфект, а затем делается переход к настоящему времени. Этим Овидий достигает очень важного эффекта: те страшные беды, которые Гесиод лишь предрекал в своем эсхатологическом пророчестве, теперь перечисляются Овидием как уже происходящие на глазах у его современников. Среди этих бед - насилия, войны, [74] грабежи, коварство, обманы, попрание благочестия, разрушение связей между отцами, детьми и братьями, пренебрежение законами гостеприимства. И если Гесиод заканчивает пророчеством о том, что от смертных на Олимп удалятся Стыд и Воздаяние (Ор., 200), то у Овидия такой уход с земли последних божеств является уже свершившимся фактом, причем вместо двух гесиодовских богинь Овидий, следуя Арату, называет только одну - Деву Астрею (т.е. Дику, богиню Справедливость). Не находят у Овидия отклика и некоторые фразы, связанные именно с пророческим характером гесиодовской версии: если у Гесиода ко всем бедствиям людей "железного рода" еще будут примешаны какие-то блага, пока их дети не начнут рождаться седыми (Ор., 179-181), то в изображении Овидия в жизни последнего поколения уже совсем не осталось никаких "плюсов", она целиком заполнена только "минусами".

Заслуживают внимания те дополнения, которые были внесены самим Овидием в описание "железной" современности. Технический прогресс у него безоговорочно осуждается уже потому, что его стимулом и одновременно следствием стала преступная страсть к стяжательству ("amor sceleratus habendi" - I,131)²⁶, в результате чего землемер разделил на участки ту землю, которая прежде являлась общей для всех, словно свет солнца и воздух ("Communemque prius seu lumina solis et auras / ..humum ..signavit" - I,135-136). Эта "коммунистическая" тенденция в духе стоических и кирических положений о "естественном состоянии" выражена в овидиевской версии гораздо более четко и ясно, чем в предшествующих версиях, что и способствовало ее популярности у многих позднейших восхвалителей примитивно-коммунистических отношений "золотого века". Что же касается остальных новшеств у Овидия, то они интересны, главным образом, возможными реминисценциями современной поэту действительности²⁷. Так, упоминание об ужасных мачехах, примешивающих пасынкам смертельный яд, вполне могло содержать намек на властлюбивую жену Августа Ливию, которую римская молва обвиняла в безвременной смерти прямых наследников принцепса (I,147; ср., например: Тас., Анн., I,3; I,6 и особенно I,10: "говорили.. о Ливии, матери, опасной для государства, дурной мачехе для семьи Цезарей"). Нравы римского общества времен ранней Империи вполне отражает и указание на то, что сын теперь стремится "предузнуть" дату смерти отца (I,148), - вероятно, через астрологов, безуспешные меры против которых принимались властями [75] на протяжении всей истории раннего принципата. Наконец, читая о зяте, небезопасном для тестя (I,145), всякий римлянин не мог не вспомнить о Цезаре и Помпее, столкновение которых повлекло за собой гибель "тестя" (ср.: Catull., 29,24; Verg., Aen., VI,830 sq.; Lucan., Phars., I,118; Mart., IX,70,3)²⁸.

Итак, в своей интерпретации мифа Овидий кардинально переосмыслил его содержание, отвергнув гесиодовскую "родовую" версию и создав ясную, логически детерминированную картину деградации тесно связанных между собой четырех поколений единого человеческого рода. Вместе с тем поэт не поддержал здесь и ту "модернизированную" версию мифа, которая вводила понятие "золотой век" и которая позволяла, в частности, считать таким веком наступивший век Августа. Овидий однажды даже вступает в прямую полемику с официальной трактовкой мифа, переходя при этом к "секулярной" терминологии: да, действительно, с издевкой замечает он, сейчас у нас золотой век ("aurea sunt vere nunc saecula" - Ars am., II,277 sq.), но золотой он потому, что золоту оказывается величайший почет, золотом приобретает даже любовь²⁹. Было бы, конечно, неблагодарным занятием пытаться свести все многочисленные овидиевские вариации на эту тему к какому-то единому знаменателю³⁰: в каждом конкретном случае поэт использовал известные ему версии мифа ad hoc, развывая по всем правилам риторики "модную" тему для обоснования самых различных положений и почти не заботясь о том, насколько эти экскурсы согласуются между собой. Во всяком случае, в период написания "Метаморфоз" традиционная, критически-пессимистическая версия оказалась поэту ближе по духу, чем официальный оптимизм, и он максимально использовал эту версию для критики современности. Что же касается "самоценных" благ первобытно-коммунистического состояния, то есть все основания усомниться в том, что Овидий добровольно захотел бы сменить на них привычные и милые его сердцу условия "светской" (культурной, комфортной, цивилизованной) жизни. Достаточно вспомнить реакцию поэта на обстановку в Томах, где ему по злой иронии судьбы пришлось ближе соприкоснуться с реальными благами примитивной жизни во время ссылки в "дикие" края гетов.

Пример Овидия показывает, что отнюдь не каждое восхваление "золотого века" было основано на подлинной утопической мечте о благах такого состояния. Явную банальность распространившихся описаний сытого изобилия - [76] вина, бежавшего реками, и меда, который тек с деревьев при "беззаботном" царе "золотого века", - отмечает в это время автор "Этны", произведения, приписывавшегося Вергилию ("Aurea securi quis nescit saecula regis" - Aetna, 9 sqq.). По мнению некоторых исследователей, здесь высказывается совершенно такое же отношение к легенде, которое выразили в свое время греческие комедиографы, пародировавшие распространенные мечтания о блаженной эпохе³¹. Во времена Тиберия весь набор этих мотивов был снова приведен в переводе (точнее - в вольном переложении) поэмы Арата, выполненном Германиком (Aratea, 96-139). Германик дополняет аратовскую версию целым рядом популярных мотивов, заимствованных преимущественно у

Овидия: это и осуждение мореплавания как "дерзости", и указания на "добровольное" плодородие земли, на отсутствие частной собственности и господ. При этом наряду с близкими к овидиевским определениями "aurea proles" и "argenti aetas" (133, 120) автор использует и восходящее к Вергилию понятие "aurea saecula" (103). И хотя в первых строках поэмы Германик обращается с восхвалением к Тиберию, стараясь избежать резкой критики "железного века", "золотой век" у него остается в безвозвратном прошлом, что сближает эту версию с неофициозными трактовками мифа³².

Во времена Нерона тема ушедшего "золотого века" широко используется для риторических тирад, обличающих порочность современного Рима, погрязшего в роскоши и преступлениях. Одну из таких тирад мы находим у Петрония в так называемой "Поэме о гражданской войне", которую с пафосом декламирует перед своими развратными друзьями не менее развратный поэт Эвмолп (Sat., 119-124). В этой поэме (возможно, пародирующей лукановскую "Фарсалию") нагромождены и сетования на упадок нравов, и проклятия в адрес алчных людей, погубивших с помощью золота Рим, и описание того, как с началом войны между Цезарем и Помпеем землю покидают Мир, Верность, Справедливость и Согласие, а на их место устремляются злые Фурии, богиня войны Беллона с Гневом, Кознями, Убийством и Смертью. Вкладывая эти ультраморализаторские тирады в уста заведомо аморального персонажа, Петроний, видимо, пытался достичь того же сатирического эффекта, которого добился в свое время Гораций, писавший о ростовщике Альфии с его демагогическими восхвалениями простой и бедной сельской жизни (Erod., II, 1-70)³³.

[77] Впрочем, эта тема продолжала занимать важное место и в литературе, далекой от пародий. Многие персонажи в трагедиях Сенеки снова и снова мысленно возвращаются к счастливым древним временам, когда каждый довольствовался тем, что имел, когда не было судей, частной собственности на землю, войн и мореплавания (Med., 329-334; Phaedr., 526-539 etc.). Пожалуй, новым здесь было только еще более резкое, более гневное, чем у предшествующих авторов, осуждение мореплавания, которое представлено как главный виновник утраты "райского" состояния. В трагедии "Медея" Сенека обрушивает свои проклятия на головы первых мореходов-аргонавтов и их кормчего Тифиса, который, нарушив установленные самой природой границы и законы, проявил себя как "чрезмерно дерзкий" (Med., 301; ср.: 301-363; 606 sqq.; Phaedr., 475 sq., 530 sq., Ep., 90, 24 etc.). Тем не менее, когда речь заходит о современном мореплавании, связавшем воедино многие страны и народы, Сенека оставляет свой разоблачительный тон и даже пророчески предсказывает грядущие великие географические открытия человечества. Оправданием этой непоследовательности служит для него то, что теперь, в отличие от мифологической древности, море уже смирилось и терпит любые законы ("nunc iam cessit pontus et omnes patitur leges" - Med., 364 sqq.). Таким образом, "виноватым" оказывается все-таки не мореплавание как таковое, а преступное человеческое стремление к нарушению "естественной" нормы.

Итак, мы снова убеждаемся, что многие неофициозные восхваления "золотого века" имели своей главной целью не только обоснование конкретного положительного идеала, но и использовались для разоблачения пороков современного общества через противопоставление этого общества абстрактному идеалу³⁴. В качестве последнего примера, подтверждающего это, можно назвать сатиры Ювенала. Ювенал, по выражению В.С. Дурова, это "само недовольство"; его сатиры представляют собой сплошную инвективу против современных ему испорченных нравов, и даже его восхваление древнеримской простоты и целомудренности "скорее выполняет роль фона, предназначенного еще резче оттенить духовное убожество современной ему жизни"³⁵. Не обходит стороной Ювенал и тему "Сатурнова царства", которое изображается, однако, в характерной для него язвительной интерпретации. Так, говоря, что при Сатурне среди людей жила Справедливость, поэт противопоставляет первых женщин куртизанкам римского высшего света: "Эта [78] жена не такая была, как ты, Цинтия, или / Та, чьи блестящие взоры смутил воробей бездыханный: / Эта несла свою грудь для питания рослых младенцев, / Вся вздохмачена, больше чем муж, желудями рыгавший.." (VI, 7-10. Пер. Д. Недовича и Ф. Петровского; ср.: XIII, 38-59).

Важно отметить то, что поэт не видит в будущем никакого выхода: всякий порок дошел уже до предела и потомкам даже не остается ничего добавить от себя (I, 147-149), - разве только построить храмы, посвященные Деньгам и поклоняться им как Верности, Миру, Доблести, Победе или Согласию (I, 109-116). Продолжая эту мысль, Ювенал говорит в другом месте, что поколение и век, которые наступили теперь, хуже, чем железные времена ("nunc aetas agitur reioaque saecula ferri / temporibus"): их преступлению сама природа не нашла даже наименования по какому-либо металлу (XII, 28-30). Некоторые исследователи считают более правомерным помещать вместо "nunc" числительное "nona", и в этом случае речь уже следует вести о некоем "девятом поколении". Венгерский ученый И.К. Хорват предложил на этом основании гипотезу о том, что Ювенал имел в виду два четырехвековых цикла: один - от первобытности до гражданских войн, другой - от "золотого века" Августа до "железного века" Домициана³⁶. Эта гипотеза, на наш взгляд, не находит подтверждения в источниках: Ювенал нигде не говорит о "золотом веке" Августа и тем более о последовавших за ним "серебряном" и "бронзовом" веках; напротив, целый ряд отрывков свидетельствует о близости его схемы к овидиевской, согласно которой за "золотым веком" простоты и цедомудрия последовала неуклонная деградация к "железному веку" роскоши и пороков (ср.: VI, 1-24; 287-313; XI, 77-129; XIII, 23-63; 160-189; XV, 165-174 etc.). Если даже и принять малоправдоподобную версию о "девятом поколении", то здесь, видимо, более оправданным было бы проводить параллель с теми этрусскими пророчествами о "восьмом поколении", которые, как было показано в первой части книги, нашли распространение в Риме в начале I в. до н.э., а также с пророчествами Сивилл о десяти периодах в истории человечества, после которых должны наступить испламенение и возрождение мира³⁷ (ср. слова поэта о том, что он прочитал пророческий свиток Сивиллы - VIII, 126).

Как бы то ни было, Ювенал достаточно ясно выразил мысль, что чаша пороков уже переполнена, что Рим дошел до последней крайности. Завершая данный раздел, мы должны рассмотреть еще одно произведение - трагедию "Октавия", [79] в которой не только выражена эта же самая мысль, но и дан своеобразный вариант роковой "развязки". Некоторые ученые считают возможным признать, что эта трагедия-претекста была написана Сенекой накануне его гибели и предназначалась для декламации в среде заговорщиков - участников заговора Пизона³⁸. Однако такому предположению противоречат наши сведения о повышенной осторожности Сенеки, о его подчеркнуто уединенном образе жизни именно в этот опасный для него период (Tas., Ann., XIV, 52-56; XV, 45; 56; 60-63). Кроме того, в трагедии упоминаются не только пожар Рима 64 г. (820-843), но и последовавшие за ним события: строительство "Золотого дворца", миссия Тиридата (?) и даже гибель всеми покинутого беглеца Нерона, пораженного ударом меча в горло (620-631; ср.: Suet., Nero, 47-49). Поэтому многие исследователи высказывают предположение, что автором "Октавии" был какой-то единомышленник Сенеки, писавший вскоре после гибели Нерона, когда перед глазами римлян еще стояли живые впечатления об описываемых событиях³⁹. Мысли, излагаемые Сенекой как персонажем трагедии, настолько близки к известным из других произведений рассуждениям философа⁴⁰, что это наталкивает на вывод о возможном компромиссном варианте решения проблемы. Сенека мог действительно накануне смерти продиктовать нечто вроде мемуаров об истории своих нелегких взаимоотношений с Нероном (ср.: Tas., Ann., XV, 62-63), и эти записи благодаря одному из присутствовавших при его смерти близких друзей (ср.: Ibid., 60, 64) впоследствии были использованы при написании трагедии.

В "Октавии" (391-435) устами Сенеки излагается такая версия мифа, которая вполне соответствует уже рассмотренной нами выше стоической по духу концепции философа о предстоящем уничтожении и возрождении мира. Главная особенность, пожалуй, заключается в том, что эта концепция приобретает теперь ярко выраженную актуально-эсхатологическую окраску (ср. также стихи 830-844 в трагедии Сенеки "Фиест"). Если мир стареет и должен впасть в слепой хаос, говорит Сенека после описания крайних злодеяний императора-матереубийцы, - то сейчас наступает последний день мира ("nunc adest mundo dies supremus"), день, в который падение небесного свода раздвигает нечистый род (genus

imprium), чтобы опять родилось новое, лучшее поколение (stirps) и возродилось то, что было когда-то при царствовавшем в юных небесах Сатурне. Дальнейшее описание благ "Сатурнова царства" и последующей[80] деградации человечества вплоть до "худшего поколения" (deterior aetas) не содержит почти ничего нового, за исключением нескольких деталей - в частности, указания на то, что некоторые "искусства" (охота, рыболовство, земледелие) распространились при третьем поколении, еще до ухода с земли девы Астреи⁴¹. Автор практически не употребляет "секулярную" терминологию, однако само перенесение "последнего дня мира" из неопределенного будущего в настоящее время делает эту версию весьма отличной от традиционных "родовых" интерпретаций мифа. В соединении с учением о мировых циклах этот миф указывает на уже наступающий критический момент истории: чаша пороков уже до краев переполнена, преступления творятся безнаказанно, мир одряхлел и в нем уже не осталось ничего хорошего, поэтому теперь должен погибнуть и сам этот порочный мир, чтобы на очищенной земле возродился мир непорочный⁴².

Это ожидание всеобщего очищения, ожидание близкого конца старого мира поразительно напоминает дух "актуальной эсхатологии", дух "Апокалипсиса" и ряда других произведений, о которых пойдет речь в следующем разделе. Историческая традиция донесла до нас некоторые косвенные свидетельства о возможности знакомства Сенеки с ранним христианством, однако этих свидетельств явно недостаточно для однозначного вывода⁴³. Впрочем, это не имеет для нас первостепенного значения, поскольку здесь следует вести речь об общей, объективной тенденции. Суть этой тенденции сводится к тому, что в римском обществе, в его менталитете происходят глубинные изменения, рационализм все больше уступает место религиозным исканиям, и в сфере социальной утопии это приводит к постепенному приближению политических и литературных утопий к утопиям религиозным. Превратившись из граждан в подданных, римляне испытывают все большую потребность в вере и надежде на то, что с помощью божественных сил они смогут обрести спасение и лучшую жизнь, даже если все это будет даровано после страшного суда и гибели прежнего мира. Религия в новых условиях давала гораздо большие надежды и утешение, чем литература и философия, поэтому даже в так называемом "языческом" мире происходило неуклонное перемещение социально-утопических мечтаний в область религиозных откровений и пророчеств. Предпринимались и реальные попытки "подготовить себя" к наступающему концу света путем вступления в новые религиозные сообщества. Римляне "переросли" свою основанную [81] на идеализации прошлого "полисную" религию и постепенно приближались к идее грядущего "тысячелетнего царства".

3. На пути к "тысячелетнему царству"

Некоторые элементы "предхристианского христианства", как отмечалось выше, были знакомы римлянам уже на исходе эпохи гражданских войн. Надежды на то, что среди них наконец появится спаситель, сын бога (точнее - "сын божественного"), который, положив конец бедствиям, откроет эпоху мира и благоденствия, стали одним из мощных импульсов, способствовавших возникновению императорского культа. Однако первоначальный энтузиазм и искренняя вера в мессианскую миссию императоров со временем - по мере раскрытия истинных качеств "Римского Мира" - начинают быстро таять, все более вырождаясь в формальное исполнение обрядов, демонстрирующих лояльность подданных. И хотя отдельные императоры пытались гальванизовать веру масс в наступающий "золотой век", привлекая для этого не только традиционные средства, но и (как в случае с Нероном) популярные восточные верования и культы, эти попытки обычно не давали ожидаемых результатов. Более того, вскоре эти попытки вызывают в низах своеобразную "аллергическую реакцию": нынешний век все чаще объявляется наихудшим веком, которому надлежит погибнуть, чтобы уступить место новому. Именно такое неконформистское отношение к "веку сему" и получило, как мы увидим, отражение в идеологии первоначального христианства.

Неприятие официальных и официозных интерпретаций темы "золотого века" отнюдь не означало, однако, падения популярности самого мифа о "Сатурновом царстве". Это подтверждается и данными о связанных с мифом обрядах. Можно с полным основанием говорить, например, о высокой степени популярности праздника Сатурналий в период принципата. При Калигуле, как известно, этот праздник был продлен до пяти дней; упоминания о нем постоянно мелькают в произведениях римских сатириков - не только у Горация (Serm., II,3,5; 7,4; Carm., III,18), но и в еще большей степени у Марциала (IV,14; 46; V,84; VI,24; VII,53; XI,2; XII,62 etc.). В произведениях Сенеки содержатся сетования на то, что в декабрьские дни народ облачается в колпаки, устраивает веселые гуляния, так что весь город бурлит и словно бы охватывается лихорадкой: Сатурналии [82] теперь в Риме длятся едва ли не круглый год (Ep., 18,1-4; ср.: Aposol., VIII,2; XII,2)¹. Действительно, некоторая реальная "перевернутость отношений" не могла не ощущаться в условиях, когда хозяевами жизни становились разбогатевшие бывшие рабы, беспринципные выскочки вроде Трималхиона, а представители знатнейших родов, носители древнеримской "доблести" жили в страхе и один за другим осуждались по ложным доносам на смерть. Старый мир как бы перевернулся с ног на голову, "верх" оказывался внизу, а "низ" вверху, и эта почти карнавальная метаморфоза² накладывала определенный отпечаток на римское общественное сознание.

Разумеется, власти пытались по возможности направлять сатурнические идеи в безопасное для себя русло, однако эти попытки отнюдь не означали, на наш взгляд, того, что сами Сатурналии навязывались народу сверху и что Сатурн поэтому не являлся популярным божеством³. Справедливо выступая против этой встречающейся в отечественной литературе точки зрения, Л.А. Ельницкий в свое время указывал, что от времен поздней Республики и Империи дошло довольно много посвящений Сатурну (в том числе и от коллегии cultores Saturni), происходивших как из Италии, так и из провинций, где он нередко отождествлялся с местными божествами родоначалия и плодородия (CIL, X.1555; 6027; III, 1796; 2225; 2382; V, 2382; 3991-3993; 3916; 4013; 5021-5024 etc.)⁴. Весьма характерно, что Сатурн мыслился не как свергнутый и безвластный отец Юпитера, но как активно действующее божество, от вмешательства которого зависит благоденствие его почитателей. При этом в результате процессов религиозного синкретизма образ Сатурна все в большей степени сливается с образами других всемогущих божеств, символизирующих вечность, неутомимый ход веков, "счастье времен", мир, процветание и т.д. Божественный Эон, Кронос-Хронос, Олс, Солнце-Гелиос, Секулум, Фортуна, Небо, Покой, Изобилие и другие подобные божества образуют вместе с Сатурном как бы единую когорту божественных сил, покровительствующих эпохе благоденствия⁵.

По мере распространения восточных культов и мистерий сходные функции, как известно, приписываются и другим божествам - Кибеле, Митре, Исиде, Серапису, Элагабалу. Одновременно формируется своеобразная синкретическая концепция мистицизма: согласно выводам одного из исследователей, "римская эпоха стала принципиально важным [83] периодом в истории мистицизма вообще, потому что в это время были заложены основания будущего христианского мистицизма"⁶. В целом восточные религии, в отличие от традиционных греко-римских культов, намного полнее соответствовали возросшим потребностям в чуде, в надежде на обязательную победу добра над злом, на грядущее спасение и обретение счастья.

В данном разделе мы уделим наибольшее внимание именно восточным религиозным течениям, в особенности - течениям, связанным с иудаизмом, поскольку такой подход позволит нам подробнее проследить развитие той важнейшей тенденции, которая имела самые отдаленные исторические последствия. Разумеется, такой подход не должен создавать одностороннее впечатление, будто уже в начале Империи в Риме наблюдалось лишь сплошное "загнивание язычества", процветание религиозного синкретизма и поголовное увлечение восточными культурами. Подобная картина, нарисованная в некоторых исследованиях⁷, составлена в основном из красочных подробностей, встречающихся у римских сатириков и первых апологетов христианства. Сравнительно недавнее введение в научный оборот обширного эпиграфического материала заставляет теперь многих ученых признавать более высокую степень "жизнестойкости" традиционных культов.

Иногда такое признание приводит к противоположной крайности, к отрицанию сколько-нибудь значительной "ориентализации" римской религиозной жизни⁸. По-видимому, в этой ситуации более правильным было бы не противопоставлять, а попытаться сбалансировать показания различных видов источников. Что же касается нашей темы, то можно заметить, что и греко-римские, и восточные культуры эволюционизировали, по сути, в одном направлении, наиболее отвечавшем изменившимся духовным запросам.

Характерная для восточных религий вера в бессмертие души и загробное воздаяние в период Империи находит все более живой отклик даже в среде почитателей древнеримских богов, о чем свидетельствовала, к примеру, VI книга "Энеиды", описывавшая различные судьбы душ в царстве мертвых (VI,268-897). Мольбы о том, чтобы души близких людей попали после смерти на Елисейские поля или в "светлые сферы небес" ("caeli lucida templa") встречаются и в эпиграфических памятниках, восходящих к I в. (CIL, VI,21521; 21846; 23295 etc.), причем речь здесь идет не о героях или выдающихся государственных деятелях, но о самых простых, "маленьких" людях, в том числе [84] о вольноотпущенниках и даже рабах. У Овидия один из вариантов описания "золотого века" (в данном случае поэт использует понятие "секулум") построено на пифагорейской идее о бессмертии души и ее переселении из одной телесной оболочки в другую: первые люди были, согласно этой версии, безгреховны именно потому, что не употребляли в пищу мясо живых существ (Met., XV,75-159; 260 sq.).

Добродетельная жизнь в этом мире рассматривалась "маленькими людьми" как определенная гарантия посмертного вознаграждения, причем в качестве главных добродетелей назывались обычно простодушие, скромность, доброта, благочестие (CIL, III,686; VIII, 15569; XIV,508 etc.). От божества хотели теперь получить не столько материальные, сколько духовные блага, и слияние с ним считалось возможным лишь после ограничения потребностей, отказа от всего суетного и лишнего. Формируется постепенно и новое, положительное отношение к труду как одному из условий добродетельной жизни⁹. Объединяясь в небольшие сообщества, связанные профессиональными, дружескими и религиозными узами, "маленькие люди", как показала в своих исследованиях Е.М. Штаерман, почитают даже прежних фамильных богов как "мировых божеств, творцов, искупителей и спасителей"¹⁰, постепенно вырабатывая собственную систему ценностей, при которой "более или менее осознанным идеалом было, видимо, общество, состоящее из мелких трудящихся собственников, довольных малым и не стремящихся к большому богатству и власти"¹¹.

Этот идеал, по справедливому замечанию исследовательницы, не предполагал реставрации классического античного полиса или условий, существовавших при первобытнообщинном строе. Однако из этого, на наш взгляд, вовсе не вытекает автоматически вывод о том, что такой эгалитарный идеал был противоположен идеалам "золотого века" и что поэтому "идеализация жизни варваров и золотого века встречается обычно у писателей реакционных и далеких от народа"¹². Во-первых, этот вывод противоречит многочисленным данным о не "далеких от народа" восхвалителях "золотого века"; во-вторых, следует учитывать, что многие восхваления первобытных порядков не имели "программного" значения илишь как удобный фон для критики пороков современности. Кроме того, сама идеализация "золотого века" в новых интерпретациях отнюдь не обязательно предполагала полное обобществление имущества: это мог быть и эгалитарный идеал "общества равных [85] собственников", т.е. как раз то, что исследовательница противопоставляет "золотому веку". Достаточно вспомнить, например, крестьянское "Сатурново царство" во второй книге "Георгии" Вергилия (II,458-474), объявление о возвращении "второго царства Нумы" в первой эклоге Кальпурния Сицилийского (I,65) или слова Ювенала о том, что в том веке младшие почитали старших, даже если в доме у них хранились более богатые запасы плодов (XIII,56-57). Тем более ни о каком обобществлении не шла речь, когда говорили об уже наступившем "золотом веке": Веллей Патеркул, как известно, хвалит век Августа именно за то, что каждый безопасно владеет своим имуществом (II,89,4). Признаком собственности, по наблюдению Г.С. Кнабе, не воспринимался многими восхвалителями "золотого века" как существительный¹³, и гораздо большее внимание они уделяли нравственным категориям, природному изобилию и т.д. (ср.: **Приложение II,1-11**). К тому же и само понятие "золотой век" превратилось в настолько универсальный символ, что с ним могли быть связаны самые различные представления о счастливом состоянии, переносимом теперь не только в прошлое, но и в настоящее, и в будущее.

Пожалуй, общим почти для всех восхвалителей "золотого века" было лишь то, что они противопоставляли действительности туманно вырисовывавшиеся мечты об эпохе счастья. Приобретая религиозную окраску, эти мечты соединялись с различными эсхатологическими и мессианскими учениями и пророчествами, получившими широкое распространение в Риме еще в эпоху гражданских войн. С установлением принципата, несмотря на контрмеры властей, пророчества о приближающемся конце света, о гибели Рима и наступлении новой эпохи продолжали иметь хождение в народе. Этому способствовал, в частности, и резко возросший интерес к астрологии, к попыткам предугадать судьбы отдельных людей, народов и даже всего мира по движению небесных светил. Разного рода маги, халдеи, "математики", гадатели, предсказатели, астрологи в I в. проникают буквально во все поры римского общества, обслуживая и чернь, и матрон высшего света, и самих императоров. Ювенал дает представление о пестроте национального состава таких предсказателей, из которых выше ценятся те, кто уже несколько раз высылался из Рима: здесь и египтяне, и фригийцы, иудеи, армяне, индийцы, этруски (VI, 512-591). Особенно серьезное значение придавалось истолкованию знамений (например, комет), свидетельствовавших о близкой смене правителя, поскольку именно такая смена [86] давала больше всего надежд на изменение ситуации в целом (см., например: Tac., Ann., XIV.12; 22).

Не удивительно, что императоры, сами широко пользовавшиеся услугами придворных предсказателей (Ф. Крэмер не без оснований называет астрологов типа Трасилла и Бальбилла "властью позади трона"¹⁴), весьма ревниво относились к чужим попыткам заглянуть в будущее: в период с 33 г. до н.э. по 93 г. пророки по меньшей мере 10 раз изгонялись из Италии, причем многие римляне заплатились смертью за обращение к ним или за самостоятельные попытки гадания (см., например: Tac., Ann., II,27-32; VI,21; XII,52; Suet., Tib., 36; Dio Cass., 57,15,8 etc.). Христианский апологет Юстин в середине II в. писал, что по действию злых демонов смертная казнь определена всякому, кто станет читать книги Гистаспа, Сивиллы или иудейских пророков (Apol, I,44)¹⁵. Иудейские пророки продолжали активно действовать в это время, и именно о них писал в своем "Правдивом слове" критик христианства Цельс: "Многие безвестные личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя, как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: "Я - бог, или дух божий, или сын божий. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почит; на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь, и люди, не сознающие своих грехов, тщетно будут каяться и стенать; а, кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение" (ap. Orig., Contra Cels., VII,9 - пер. А.Б. Рановича).

Поскольку иудеи в силу ряда причин принадлежали к числу наиболее активных распространителей подобных эсхатологических и мессианских пророчеств и поскольку они, как монотеисты, отказывались участвовать в поклонении императорам, против них особенно часто применялись репрессивные меры. При Тиберии, когда иудейская колония в Риме насчитывала, по некоторым оценкам, до 60 тыс. членов¹⁶, был издан указ об изгнании иудеев из Рима, причем 4 тыс. из них были посланы на Сардинию для искоренения там разбойничьих шаек, многие были казнены за отказ от участия в военной службе, а оставшимся было предписано сжечь священные одежды с утварью и отказаться "от своих нечестивых обрядов" (Tac., Ann., II,85; Suet., Tib., 36; Jos., Ant., XVIII,3,5). При Клавдии состоялось [87] изгнание "волнуемых Хрестом" иудеев из Рима, причем, возможно, поводом для этого послужили какие-то волнения, связанные с оживлением мессианских настроений (Suet., D. Claud., 25,4; Acta ap., XVIII,2; Oros., Hist., VII, 6,15). Встречающаяся у Светония форма "Хрест" - это закономерная форма передачи с греческого языка на

латинский понятия "помазанник", "Христос" . Возможно, мессианизм и был той самой распространяемой по всей вселенной иудеями "пагубой" (nosos), недовольство которой высказал в 41 г. император Клавдий по поводу волнений в Александрии¹⁸. Весьма показательно, что такое же обвинение перед римским прокуратором Иудеи Феликсом было выдвинуто и против апостола Павла: этот человек, по словам ратора Тертулла, является язвой общества, возбудителем мятежа между иудеями, живущими во вселенной, представителем назорейской ереси (Acta ap., XXIV,5). После того как в Иудее вспыхнуло и с большим трудом было подавлено антиримское восстание (66-73 г.), почитателям Яхве пришлось испытать еще большие притеснения в Риме (см., например: Suet., Dom., 12,2).

Несмотря на столь неблагоприятные условия, иудаизм в I в. получает довольно широкое распространение среди населения столицы империи, привлекая прозелитов даже из высших слоев общества¹⁹. Наряду с теми римлянами, которые презрительно относились к этому "суеверию" (Tас., Hist., V,2-10; Juv., XIV,99-104 etc.), появлялось все больше тех, кто находил в нем привлекательные черты, недостававшие прочим культурам. Монотеизм, мессианизм, вера в загробное воздаяние, во всемогущество бога и другие атрибуты этой религии, впоследствии воспринятые христианством, были в тот момент настолько притягательны, что их не могли полностью омрачить даже "национальный" характер иудаизма и суровость его "закона". Римские прозелиты отмечали субботу²⁰, ходили в иудейские синагоги, посылали дары в иерусалимский храм (до его разрушения в 70 г.) и выполняли все предписания Моисеева закона (Hor., Sermon., I,9,69; Ovid., Ars am., I,75; Philo, Leg., 23; Juv., III,296; XIV,96-106; Jos., Ant., XVIII,3,5 etc.). Особенно много было среди них женщин, в том числе знатных матрон (Juv., VI,542-547; Jos., Ant., XVIII, 3,5), к числу которых, видимо, относилась и жена Нерона Пoppея, помогавшая иудеям и завещавшая похоронить ее согласно чужеземному обряду (Jos., Ant., XX,8,11; 11,1; Tас., Ann., XVI,6). Отдаленность римской колонии от Иерусалима, стремление прозелитов избавиться от суровых предписаний закона и [88] "национальной" ограниченности иудаизма, процветавший религиозный синкретизм и, главное, общая атмосфера духовной жизни в скором времени весьма способствовали переходу многих римских иудеев к иудео-христианству.

Судя по всему, иудео-христианская община в Риме стала одной из первых общин на Западе: уже в 64 г. она испытывает на себе нероново гонение (Tас., Ann., XV,44; Suet., Nero, 16,2 etc.)²¹, что склоняет многих исследователей к выводу о возможности появления первых "ростков" иудео-христианства в середине I в., т.е. еще при Клавдии (ср.: Acta ap., II,10; XXVIII,22; Rom., XVI,1-16 etc.)²². Не имея возможности подробно рассматривать здесь весьма дискуссионный вопрос о проповеднической деятельности и мученической смерти апостолов Петра и Павла в Риме²³, мы можем заметить, что само появление легенд об этом косвенно свидетельствует о том, что римская община по крайней мере в первой половине II в. уже имела свои традиции и пользовалась авторитетом в христианском мире. К середине II в. римские "христиане из язычников", по свидетельству Юстина, были уже "многочисленнее и ревностнее христиан из иудеев и самарян" (Apol., I,53), а еще через столетие в Риме насчитывалось 46 пресвитеров, 14 диаконов и иподиаконов, 42 прислужника, 52 чтеца и привратника (Euseb., Hist. eccl., VI,42), обслуживавших, видимо, около 30-50 тыс. христиан²⁴. Для чего приведены здесь эти данные? На наш взгляд, столь стремительное распространение христианства в том самом городе, который был когда-то и колыбелью, и цитаделью римской религии, красноречиво свидетельствует о коренных изменениях в общественном сознании, о постепенной переориентации его на новые, по существу уже не античные, ценности и идеалы.

Римский "языческий мир" в I в. был уже в значительной мере подготовлен к восприятию новой религии, однако главные центры ее первоначального формирования находились не в западной, а в восточной части Империи. Именно там и были предприняты уникальные, проникнутые религиозно-утопическим духом "коммунитарные" эксперименты, во многом повлиявшие на зарождение в недрах иудаизма иудео-христианства. Долгое время сведения об этих экспериментах, связанных с ессейским движением, были известны только из произведений античных авторов. Пслезвоенные находки в районе Мертвого моря неожиданно обогатили науку целой библиотекой кумранских рукописей, существенно дополнивших эти сведения. И хотя часть найденных свитков до сих пор не опубликована (а это мешает [89] с уверенностью делать какие-либо обобщения²⁵, можно считать установленным, что в Восточном Средиземноморье (в особенности в Палестине и Египте) существовало несколько близких по духу иудейских сект, члены которых, отвергая блага мира сего, посвящали свое время изучению и аллегорическому толкованию священных текстов, молитвам и обрядам, проповедовали скромность, равенство и справедливость, пытались кое-где практиковать общность имущества, совместный труд и т.д. По сути, такие секты во многом выполнили функцию своеобразных "лабораторий", в которых особенно интенсивно шел процесс кристаллизации основ новой религиозной этики, новых социальных идеалов.

По-видимому, отдельные секты отличались друг от друга и по идеологии, и по обрядам, и по организации: судя по "Дамасскому документу", например, некоторые из них не отвергали полностью ни частной собственности, ни рабства и призывали лишь к благотворительности (CD, VI, 15-21; IX, 10-16; XII,9-10; XIV,12-16). О секте терапевтов Филон Александрийский сообщает, что эти "граждане неба и вселенной" ведут жизнь созерцательную, а не трудовую; свое имущество они не обобществляют, а сдают родственникам и друзьям; живут они в отдельных хижинах, лишь по субботам принимая участие в общих трапезах, и т.д. (De vita cont., 1; 13; 32; 90)²⁶. Таким образом, ни та, ни другая секта не пришли к последовательному отрицанию существующих порядков и воплощению в жизнь "коммунистических" принципов. В современной "утопиеведческой" литературе, не имеющей прямого отношения к древней истории, можно найти ответ на вопрос о том, в каких условиях было возможно локальное осуществление таких принципов. Так, Э.Я. Баталов, обобщая опыт "коммунитарных экспериментов" в США, попыток "жить по утопии", приходит к следующему немаловажному выводу: "Наибольшей устойчивостью отличались те общины, которые: а) имели религиозно-сектантский характер; б) основывались на общественной собственности на средства производства; в) практиковали целебат (безбрачие); г) возглавлялись харизматическими лидерами; д) практиковали авторитарное принятие решений; е) характеризовались социально-профессиональной однородностью и низким культурным уровнем членов общины". Далее автор добавляет, что такие общины, как правило, создавались людьми, которые "ранее подвергались особенно сильным религиозно-нравственным преследованиям"²⁷.

[90] Универсальный характер этих наблюдений блестяще подтверждается тем, что практически все они, с небольшими оговорками, могут быть отнесены не только к новому времени, но и к древности - точнее, к так называемой кумранской общине, существовавшей на северо-западном побережье Мертвого моря в течение довольно продолжительного времени - со второй половины II в. до н.э. по июнь 68 г.²⁸ Весь комплекс имеющихся на сегодняшний день данных позволяет считать, что: а) община носила ярко выраженный религиозно-сектантский характер, объединяла "сынов света" перед лицом прочего греховного мира - "сынов тьмы"; б) имея общие кассу, хранилище для продуктов и совместные трапезы, члены общины передавали в ее распоряжение не только свое имущество, но и все свое знание и труд (1Q S I,11-12), выполняя коллективные работы от восхода до заката солнца; в) в некоторых ессейских сектах, согласно свидетельствам античных авторов, практиковалось безбрачие (Philo, Apol., 14; Plin., NH., V,17,73; Jos., Bell. Jud., II,8,2,120; Ant., XVIII,1,5,21), хотя, видимо, оно не везде неукоснительно соблюдалось; г) в найденных текстах содержатся многочисленные упоминания об авторитетном руководителе общины - Учителе праведности, священнике, наделенном пророческой благодатью, который "из уст Бога" узнал и поведал тайны о скором суде над "последним поколением" и вера в которого спасет его последователей, когда он снова явится "в конце дней" (CD, VI,10-11; 1Q pHab VII,1-5 etc.)²⁹; д) в общине существовала жесткая субординация: сначала шли священники, за ними остальные в соответствии со "стажевыми группами", причем за малейшие отклонения от регламента (за плевков, за сон во время собрания, за громкий смех) полагались строгие наказания, а человек, позволивший себе "роптать на основы общины", навсегда из нее изгонялся (1Q S VI,24 - VII,25); е) все члены общины - в зависимости от имевшихся у них навыков - в течение дня занимались земледелием, скотоводством или ремеслом под контролем

"надзирающего за работой раббим", а затем треть ночи уделяли чтению священных текстов; косвенные сведения об их социальном происхождении дают самоназвания: "бедные", "нищие", "простецы" (напомним, что эти самоназвания были популярны и в первоначальном христианстве)³⁰.

В начальный период существования общины Учитель праведности и его сторонники претерпели какие-то опасные преследования от Нечестивого жреца, вынудившего их удалиться [91] в изгнание. Возможно, этот факт повлиял на те настроения радикальной нетерпимости в отношении остального мира, которыми проникнут "Устав Войны", известный также под названием "Война сынов света против сынов тьмы". Согласно эсхатологическому пророчеству этого свитка, война против сил тьмы состоится в "последние дни", при "последнем поколении"³¹ и продлится 40 лет, причем 6 лет "сынам света" предстоит сражаться против "киттиев" (в данном случае имеются в виду, очевидно, римляне) и еще 29 лет - против остальных народов. Седьмое, решительное сражение принесет окончательную победу и тогда Бог восстановит по всей земле справедливость: "в руки бедняков предашь Ты врагов всех стран, в руки склоненных к праху (предашь их), чтобы унижить могущественных из народов, чтобы по заслуге воздать нечестивцам.. и творить праведный суд Твоей истины над всеми сынами человеческими" (1Q M XI,13-14). Подробнее об этом грядущем торжестве справедливости говорится в отрывке из "Книги Тайн": "нечестие отдалится от лица праведности, как тьма отступает перед светом; и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется как сол[нце] - (установленный) порядок мира; и "всех придержающихся тайн нечестия не станет больше. (Тогда) знание заполнит мир³² и никог[да] не будет в нем больше безрассудства. Уготовано слову сбыться, и истинно пророчество; и отсюда да будет вам известно, что оно - неотвратимо" (1Q 27 I,5-8).

Судя по этим и другим эсхатологическим отрывкам, призывающим к активной борьбе, некоторые течения в ессеистстве отнюдь не всегда отличались таким смирением и миролюбием, которые превозносились при описании ессеев античными авторами. Лишь у Ипполита (Ref. omn. haer., IX,27) содержится указание на веру ессеев не только в бессмертие души (которая до наступления суда отдыхает в приятном и лучезарном месте наподобие "островов блаженных")³³, но и в воскрешение мертвых, а также в то, что будет суд, все сгорит, и все неправедные навечно будут наказаны. Возможно, иногда - например, в случае с Иосифом Флавием - умолчание об "экстремизме" некоторых ессеистских сект объяснялось в основном чисто политическими причинами, однако к этому следует добавить, на наш взгляд, и то, что почти все эти описания содержат элемент идеализации. Ессеев изображали как идеальную секту мудрецов, воплотивших в жизнь представления о справедливости; при этом они противопоставлялись погрязшему в пороках остальному [92] миру. Естественно, что в таких описаниях исключались моменты, не укладывавшиеся в подобную схему. Особенно характерно то, что Филон Александрийский попытался подвести под свое описание теоретическую базу, во многом составленную из популярных в его время положений греко-римской философии: "Они едва ли не единственные из всех людей, не имея ни денег, ни собственности, скорее намеренно, чем из-за отсутствия удачи, считают себя богатейшими, так как справедливо полагают, что умеренность и ограниченность в потребностях равносильны изобилию"; "У них нет ни одного раба, но все они свободны, взаимно оказывая друг другу услуги. Они осуждают господ (владеющих рабами) не только как (людей) несправедливых, оскверняющих равенство, но и как нечестивцев, нарушающих закон и установления природы, которая, подобно матери, всех породив и выкормив равным образом, сделала людей законными братьями не только по названию, но и в действительности. Коварная и чрезмерно возрастающая жадность расшатала их родство, вместо близости создала отчужденность и вместо дружбы - вражду" (QOPL, 77; 79).

Если учесть, что в почти тех же самых выражениях Филон говорит об отсутствии рабов и у терапевтов (De vita cont., 70), хотя мы знаем теперь, что в действительности некоторые ессеистские секты вполне уживались с рабством (CD, XI,12; XII,10-11 etc.), морализаторская тенденция этих сообщений станет вполне очевидной³⁴. По сути, здесь мы снова имеем дело с тем самым топосом эволюции человечества от безгреховного "золотого века" к алчной и жестокой современности, который встречался у многих греческих и латинских авторов - старших и младших современников Филона. Однако само это соединение двух разных традиций (античной и иудейской) в представлениях о справедливой жизни кажется весьма симптоматичным. В образе жизни ессеистских общин, а позднее и близких к ним раннехристианских общин многие увидели тот реальный путь, который позволял уже в этом мире приблизиться к утраченной справедливости; при этом эсхатологические и мессиянские пророчества давали надежду и веру в то, что старый мир вскоре будет разрушен, и на его развалинах Бог создаст новый, справедливый и счастливый мир, предназначенный только для воскресших праведников.

Между ортодоксальным иудаизмом, ессеистством и иудео-христианством, видимо, существовало довольно много "переходных звеньев", разрозненные сведения о которых сохранились³⁵ даже в новозаветной литературе. Так, например, заслуживают внимания указания на то, что Иоанн Креститель жил как аскет в Иудейской пустыне, что у него были собственные ученики (Math., III,1-4; Marc., I,4-6; Luc., III,2-4; Joh., III,25) и что таких учеников уже спустя много лет после казни их учителя апостол Павел встречал даже в Эфесе (Acta ap., XIX, 1-7). В литературе высказываются вполне вероятные предположения о связи Иоанна с ессеистством и кумранской общиной³⁵; вместе с тем Г. Лихтенбергер предложил любопытную гипотезу о том, что "иоанниты", являвшиеся самостоятельной сектой, почитали своего учителя как Илию или Мессию (см. возможные следы полемики против этого: Joh., I,19-27), и их конкуренция с христианами продолжалась даже во второй половине I в. В качестве одного из подтверждений этому автор указывает на отрывок из "Сивиллиных оракулов" (IV, 161-169), относящийся, видимо, ко времени вскоре после извержения Везувия в 79 г.: оракул предсказывает опустошение Италии огнем, а именно в этом извержении видели свидетельство приближающегося "испламенения мира". Божья кара должна обрушиться на римлян за те насилия, которые они творили при подавлении восстания иудеев, и избежать этой кары они смогут, только если бросят мечи и убийства, омоют свои тела в проточной воде, протянут руки к небу и покаются в своих деяниях. Бог остановит свой гнев, если они после этого омовения и покаяния на деле станут блюсти благочестие в своих сердцах³⁶.

Испламенение Рима - этой сидящей на семи холмах "вавилонской блудницы", украшенной золотом и драгоценными камнями - с радостным чувством осуществленной мести описывает в своем видении и автор одного из самых ранних иудео-христианских произведений - "Откровения Иоанна". Столица Империи, когда писалось это произведение, уже "упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых" (XVII,6; ср.: XVIII,24), ее грехи достигли уже до неба, и поэтому голос с небес призывает воздать ей вдвое по делам ее, после чего идет описание уничтожающего ее пожара (XVIII,5-24). Данное пророчество, созданное, видимо, под впечатлением от римского пожара 64 г., последующих гонений на христиан, иудейского восстания, пожара Капитолийского храма в 69 г., появления лже-Нерона и других событий "смутного" времени, интересно для нас не только эсхатологическим предсказанием гибели Рима, но и предсказанием о грядущем (после "тысячелетнего царства" и первого воскресения для избранных)³⁷ появлении с небес Нового Иерусалима - идеального города, противопоставленного греховному Риму. Описание этого города апостолом Иоанном во многом является подражанием Иезекиилю и другим ветхозаветным пророкам³⁷. Данный образ, по замечанию Ф. Полака, издревле отвечал самым различным чаяниям иудеев: для наиболее воинственных он ассоциировался с победой и установлением господства "избранного народа" над врагами, для мирных крестьян он означал спокойствие, безопасность и плодородие страны, а для горожан утопический идеал вбирал в себя лучшие черты знаменитого Вавилона, Ниневии, Тира и Сидона³⁸. Вместе с тем нельзя не согласиться и с Э.Д. Фроловым, отмечающим, что картина этого идеального города в "Апокалипсисе" "составлена в лучших традициях античной утопической литературы"³⁹.

У Иоанна, помимо описания внешнего великолепия Нового Иерусалима, делается акцент на том, что этот город опустится с нового неба на новую землю только для праведников, которые получат вознаграждение: "И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет ибо прежнее прошло.. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего.. Ворота его не будут запираются днем, а ночи там не будет.. И не войдет в него ничто нечистое", там будет светлая река воды жизни и древо жизни, дающее каждый месяц, двенадцать раз в год, плоды свои и листья - "для исцеления народов" (XXI,1 - XXII.5). "Время близко", - заключает свое пророчество автор "Откровения", как бы подтверждая данное еще Иисусом обещание: "не пройдет род сей, как все сие будет" (Matth., XXIV,34; Marc., XIII,30). Страстная вера в то, что это обещание вот-вот должно исполниться, напряженное ожидание конца мира, суда, божественной кары гонителям и вечного блаженства для мучеников резко отличают первоначальное иудео-христианство от "примирившегося с этим миром", обмирщенного христианства последующих столетий.

Нонконформизм первых последователей Иисуса проявлялся, в частности, в том, что они считали себя "достигшими последних веков", когда Бог обратил "мудрость мира сего в безумие", когда следует избавиться от этого мира дьявола, от "настоящего лукавого века", от почитания ложного "бога века сего" ради "грядущего века", в котором они обретут вечную жизнь (I Cor. X,11; I,20; Joh., VIII.44; Galat., I,4; Marc., X,30). Р. Гюнтер, досконально проанализировавший [95] все эти и другие новозаветные упоминания об "эпохах" нынешнем и грядущем, пришел к выводу, что в данном случае отчетливо прослеживается христианская полемика с концепцией наступившего при Августе "золотого века"⁴⁰. Неканонические произведения также позволяют считать, что императорский "золотой век" представлялся адептам нового учения как "век (эон) неверия и беззакония Сатаны", мера лет которого уже исполнилась⁴¹. Кроме того, во втором послании Петра упоминаются уже такие "нетерпеливые" верующие, которым начинает казаться, что обещанное второе пришествие слишком долго не наступает; в ответ им говорится, что Господь (у которого один день как тысяча лет, и наоборот) не медлит, а "долготерпит", но обещанное им наступит неожиданно и неизбежно: "Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят.. Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда" (III,4-13; ср. богиню Справедливость, Правду - Дику во многих античных описаниях "золотого века").

Последний отрывок, в котором упоминается также предшествующее уничтожение мира потопом (III,6), несомненно, имеет большие сходства со стоическим учением об "испламенении мира"⁴², однако можно было бы указать и на более тесную его связь с некоторыми произведениями античной литературы. Мы имеем в виду прежде всего уже рассмотренное в предыдущем разделе данной главы описание гибели и возрождения мира в трагедии "Октавия". По сути, здесь снова встречаются две традиции, в одних и тех же выражениях рисующие скорое испламенение старого, погрязшего в грехах мира и возрождение правды (справедливости) на новой земле. И если автор "Октавии" мыслит новую эпоху фактически как "эсхатологизированный" вариант "Сатурнова царства", то и в христианских мечтаниях земное "царство божие" нередко приобретало черты античных описаний "золотого века". Это касается не только уже знакомых нам сатурнических мотивов "перевёрнутых отношений", которые обнаруживаются, к примеру, в словах Иисуса: "Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится" (Matth., XX,11 sq. etc.). Сказочное, сверхъестественное плодородие земли (непременный атрибут традиционных описаний "жизни при Кроносе" и "Сатурнова царства") нередко, по наблюдению И.С. Свенцицкой, становилось главным в некоторых описаниях земного "царства [96] божия" и даже не оставляло места для идеи духовного преображения человека⁴³ - этой одной из важнейших идей христианства, основанных на тезисе "Царствие Божие внутри вас есть" (Luc., XVII,21).

Пожалуй, классическим примером такого описания можно считать слова, приписываемые Папием, учеником апостола Иоанна, самому Иисусу: "Придут дни, и уродятся виноградники с десятью тысячами лоз в каждом, и на всякой лозе будет десять тысяч побегов, на каждом побеге - десять тысяч усиков, на всех них - по десять тысяч гроздей (по десять тысяч виноградин каждая), и каждая даст двадцать пять мер вина. И когда кто-либо из святых сорвет гроздь, другая закричит: "Я лучше ее, сорви меня и возблагодари мною господа". Точно также каждое зерно родит десять тысяч колосьев, всякий колос - десять тысяч зерен, а все зерна дадут по пять двойных фунтов муки. И прочие фрукты, семена, травы будут множиться в соответствии с их пользой. И все животные, которые кормятся исключительно пищей от плодов земли, будут жить в мире и согласии между собой и будут целиком послушны и покорны человеку" (Irin., Adv. haer., V,33)⁴⁴. Помимо природного изобилия мы встречаем здесь и такие распространенные в античности мотивы, как мир среди живых существ и "автоматическое" выполнение предметами несвойственных им в обычной жизни функций (говорящая виноградная гроздь весьма напоминает, к примеру, ситуацию в комедии Кратета "Звери", где человек обменивается репликами с жарящейся рыбой, предлагая ей повернуться на другой бок и насыпать на себя соли (перечень подобных мотивов см.: Приложение II,3; о мире среди животных - там же, II,6). Если у Папия идеальное состояние мыслится почти как страна Кукканья, то в так называемом "Апокалипсисе Петра" оно больше напоминает Елисейские поля или "острова блаженных": "И Господь показал мне огромное пространство вне этого мира, сияющее сверхъярким светом; воздух там сверкал лучами солнца, сама земля цвела неувядаемыми цветами, была полна ароматов и прекрасноразноцветных вечных растений, приносящих благословенные плоды. И до того сильно цвело все, что запах оттуда доносился и до нас..⁴⁵

Бывшие "язычники", вступая в христианство, стремились найти в нем нечто близкое к сложившимся у них представлениям о блаженной жизни. Весьма показательна в этом отношении, например, история христианских интерпретаций знаменитой IV эклоги Вергилия. Уже Лактанций (Inst. div., VII,24) замечает, что после второго пришествия[97] на земле будет все то (реки вина и молока, ручные звери, необычайное плодородие и т.п.), о чем поэты говорят, что это было в царстве Сатурна⁴⁶. Император Константин ссылался на Вергилия и Сивилл как на свидетелей явления Христа; впоследствии Вергилий прочно занял в христианской традиции место "языческого пророка", который будто бы подразумевал под безымянным младенцем Иисуса, под "девой" - деву Марию, под "новым родом" - христиан, а под "Сатурновым царством" - царство божие⁴⁷. Свой весомый вклад в дальнейшую "христианизацию" образа "золотого века" внесли многие другие позднеантичные авторы, в особенности - такие разные поэты, как Коммодиан⁴⁸ и Клавдиан⁴⁹, обращавшиеся к этой теме. Итогом можно считать тот уже давно отмечаемый исследователями факт, что христианский образ "грядущего века" впитал в себя не только мессианские чаяния иудейских пророков, но и утопические грезы "языческого" мира о блаженной "жизни при Кроносе" и о "Сатурновом царстве"⁵⁰.

В задачи нашей работы не входит развернутый анализ утопических моментов в идеологии и практике христианских общин. Достаточно будет отметить, что ранние христиане не только ожидали скорого перехода человечества из худшего "века сего" в лучший век "царства божьего", но и пытались, насколько это было возможно, уже в этом мире воплотить на практике принципы благочестия, любви к ближним, трудолюбия, скромности и т.д. В отличие от ессеев, они преодолели узконациональную замкнутость, обратив свою проповедь ко всем "труждающимся и обремененным", говоря, что Иисус своей смертью на кресте уже искупил грехи всего человечества. Выход христианства из маленькой секты "в мир" не был благоприятен для сохранения той общности имуществ, которая соблюдалась, например, в замкнутой кумранской секте, однако следы подобных "коммунистических порядков", выродившихся позднее в обычную благотворительность, имеются в раннехристианской литературе⁵¹. Достаточно указать, например, на знаменитое место из "Деяний апостолов": "Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого.. Не было между ними никакого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду" (II,44-45; IV,34-35). Позднее, когда в "обмирщенной" церкви утратили актуальность и идея общности [98] имуществ, и ожидания

близкого наступления "царства божьего", эти атрибуты первоначального христианства перешли к позднеантичным и средневековым еретикам⁵², считавшим себя истинными преемниками "апостольской общины" и выразившим свой протест не только против "мира сего", но и против пошедшей на союз с государством церкви.

[99] ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги сказанному, мы не будем повторять выводы, уже сделанные в конце первой части книги, но, суммировав результаты последних двух глав, попытаемся ответить на некоторые общетеоретические вопросы, касающиеся темы всего исследования.

Особенностью материалов, относящихся ко временам ранней Империи, является, в частности, то, что они естественным образом разделяются на две части. К первой из них относятся социально-утопические идеи, лежащие в русле лояльного отношения к установившимся порядкам, придающие этим порядкам своеобразный идеальный ореол наступившего "золотого века" или "осуществленной утопии". Вторую часть составляют неофициальные и неофициозные социально-утопические интерпретации, помещавшие чаще всего "золотой век" в прошлом, но иногда и переносившие его в ближайшее будущее - такое будущее, в котором грянут не только эсхатологические катастрофы, но и всеобщее обновление мира. Максимально упрощая эту ситуацию, можно сказать, что первое столетие Империи воспринималось одной частью римского населения как "золотой век", вернувшийся после "железного века" гражданских войн, а другой частью - как предел деградации, как "железный век" или даже век, который "хуже железного". Вполне закономерно, что при таком идеологизированном подходе прежние мифологические предания о "Сатурновом царстве" подверглись самым произвольным истолкованиям; этому способствовало и перенесение мифа в "секулярную", "вековую" плоскость, резко усиливавшую его актуальное, политико-историческое звучание. Казалось бы, мы имеем дело с совершенно разными, диаметрально противоположными концепциями. Однако в действительности такая противоположность отнюдь не исключала совпадений и точек соприкосновения, обусловленных общей социально-политической[100] обстановкой, объективными тенденциями эволюции духовной жизни.

В сфере политической теории общим было, например, то, что "идеальный полис" уже почти не волновал умы утопистов, занятых проблемой идеального монарха и космополиса. Хотя обе стороны апеллировали к авторитету древнеримских республиканских традиций, с течением времени становилось все более очевидным, что возврат к ним уже невозможен. "Официальная утопия" эволюционирует от концепции "восстановленной республики" к концепции Рима как земного космополиса, счастливое состояние и умиротворяющая власть которого не ограничены ни в пространстве, ни во времени. Условно такую концепцию земного вселенского государства можно было бы обозначить формулой: "PAX ROMANA - ROMA AETERNA - AUREA SAECULA". Неофициальные концепции были несколько многообразнее: для тех, кто еще сохранял надежды на "земное" римское государство, наряду с традиционным "MOS MAIORUM" все более актуальным казался лозунг "OPTIMUS PRINCEPS"; для тех, кто пришел к антиэтатизму, главным было то, что они как полноправные граждане входят во вселенское вечное государство богов и людей - "COSMOPOLIS"; общим знаменателем тем не менее и здесь оказывалась формула "AUREA SAECULA". Таким образом, можно сказать, что, несмотря на разные пути развития политической утопии, одним из объективных результатов этого развития явилась подготовка концепции "вселенского государства", которое навсегда принесло бы человечеству эпоху блаженства, блага "золотого века".

Литературная утопия этого периода дает наиболее подробную "расшифровку" содержания таких благ, и именно при их расшифровке обнаруживается наибольшее количество расхождений. В официозной литературе акцент делается на сотериологической миссии императора, благодаря которому наступает "золотой век", причем сам этот век изображается как век высшего могущества победоносного Рима, век порядка и процветания культуры. В неофициозной литературе гораздо более сильны традиционные примитивистские мотивы, проявляющиеся не только при описании оставшегося в прошлом "Сатурнова царства", но и при идеализации "варварских" стран и народов. Впрочем, даже и здесь почти не встречается до конца последовательного "примитивизма": грубая и дикая первобытность сама по себе почти никого не прельщает, а идеал "простой сельской жизни" связывается обычно с раннегосударственной[101] стадией развития общества, когда уже существовали зачатки культуры, но нравы людей еще не были испорчены современными пороками. Неизменная морализаторская направленность отличает не только восхваления "Сатурнова царства", но даже и описания экзотических стран Востока. Рассуждения по формуле "хорошо там, где нет современного Рима" нередко превращаются в банальный риторический топос, направленный не столько на идеализацию противопоставляемого Риму объекта, сколько на критику нравов римского общества. Такую же стилизацию испытывают и официозные трактовки: искренний энтузиазм вскоре угасает, на его место приходит безудержная придворная лесть, и "золотые века" начинают провозглашаться едва ли не при каждом новом императоре. Еще одним сходством является то, что рационализм все более уступает место жажде чудесного, надеждам на благотворное вмешательство божественных сил, приносящее космические по своим масштабам перемены.

В религиозной сфере происходили, пожалуй, наиболее значительные и важные по своим отдаленным историческим последствиям изменения. Если сопоставить социально-утопические идеи, выраженные в таких возникающих почти одновременно новых религиозных явлениях, как императорский культ и первоначальное христианство, можно опять обнаружить не только вполне закономерные различия, но и поразительные совпадения. И та, и другая версии наступления благоденствия основывались преимущественно уже не на циклической, а на линейной концепции исторического времени. И в той, и в другой блаженная эпоха мыслится как цель и итог всего предшествующего исторического развития, причем движение к этой цели в обоих случаях связано с идеей божественного предопределения, с провиденциализмом. Обе версии порывают с традиционной полисной идеализацией прошлого: для имперской версии более характерен презентизм с идеей "дальнейшего усиления нынешнего счастья" в будущем, а в раннехристианских представлениях глобальные изменения нынешнего мира еще только начинаются с появлением Христа, и их полное осуществление возможно лишь в грядущие эпохи, после второго пришествия и "тысячелетнего царства". Несомненные сходства обнаруживаются и в образе Спасителя - божественного посредника между небом и землей, с появлением которого связывается начало наступления счастливой эпохи - эпохи победы солнечного света над тьмой, победы "правды" над "кривдой" и т.д.

[102] При всем различии традиций и при всех расхождениях в деталях сами блага наступающего "блаженнейшего века" тоже оказываются во многом сходными. К числу наиболее часто встречающихся, универсальных мотивов можно отнести, например, идею всеобщего мира. Едва только Август успел освятить свой знаменитый "Алтарь Мира", как на другом конце державы ангелы, согласно евангелию от Луки, возвестили о рождении Христа такими словами: "Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение" (II,14; ср. слова Иисуса в евангелии от Матфея: "Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими" - V,9)¹. Другим универсальным мотивом является чистота нравов, благочестие людей, освобожденных от всех тех пороков, которые сверх меры накопились в "железном веке". Весьма широкое распространение имели и указания на необычайное природное изобилие и прекрасный климат, обеспечивающие приятную и легкую жизнь. Утопические мечты о наступлении новой эпохи отразили в себе, конечно, не только "общечеловеческие ценности", но и "узкоклассовые интересы", однако в целом, как это ни парадоксально, они развивались приблизительно в одном и том же направлении, во многом формируя принципиально новую, не античную систему взглядов на место человека в этом мире, на его отношение к материальному и духовному, к "граду земному" и к "граду

божьему". Не удивительно, что впоследствии, при переходе к средневековью, имперская концепция фактически была поглощена концепцией христианской. При этом не была утрачена даже такая чуждая первым христианам идея, как идея богоизбранности "вечного" Рима: фактически она лишь перешла от римских императоров к римским папам, символизируя тем самым преемственность светской и духовной власти.

Говоря в целом о периоде с середины II в. до н.э. по конец I в., следует признать, что этот период был одним из самых критических в истории социально-утопических идей. Если принять предположения современных "утопиеведов" о феномене "пульсации" утопической мысли², то именно на эту переломную эпоху приходится бурный "всплеск" массового увлечения утопией, приведший к существенным переменам в общественном сознании. Кризис римской гражданской общины и кризис конкретной государственной формы - республики - сопровождался такой коренной ломкой традиционной системы ценностей, которая рождала всеобщее чувство неудовлетворенности, заставляла искать новые ориентиры в резко меняющемся мире. Когда [103] же политическая нестабильность переросла в тяжелейшие гражданские войны, такие поиски приобрели значение поисков спасения от надвигающейся на Рим кары богов, от грядущей гибели государства. Политики, литераторы, религиозные пророки напряженно пытались угадать, куда направлен ход истории, приближается ли он к неизбежной катастрофе, или на самом краю пропасти все-таки возможен поворот в сторону возрождения и обновления Рима. При всем разнообразии пессимистических прогнозов, помещавших утопический идеал в безвозвратном прошлом ("идеальный Рим" и "Сатурново царство") или в географически отдаленном настоящем ("острова блаженных" и "варвары"), наиболее полно отвечавшей общественным запросам оказалась оригинальная оптимистическая версия, обещавшая наступление блаженной эпохи в ближайшем будущем.

Именно эта версия, опиравшаяся на греческие и римские мифологические предания о Кроносе и Сатурне, на традиционные этрусско-римские представления о смене секулюмов, на популярные философские теории о смене мировых циклов и на распространившиеся с Востока эсхатологические и мессианские пророчества, возвращала римлянам столь необходимую им тогда надежду на лучшее будущее. Использование этой надежды, использование широко распространившихся среди римлян утопических мечтаний о наступлении "Сатурнова царства" превращается в универсальный инструмент политической пропаганды почти всех "военных вождей", боровшихся между собой за приход к власти на заключительном этапе гражданских войн. Наиболее последовательно и активно действовала в этом направлении пропаганда Октавиана, стремившегося опереться не только на утопические мечты, но и на патриотические чувства жителей "Сатурновой земли" - Италии. Сам Октавиан еще до окончательной победы над Антонием сумел создать себе своеобразный имидж "отпрыска богов", "божественного юноши", посланного самой судьбой для спасения Рима от гибели, для выведения римлян из мрачного века гражданских войн в светлый век мира и процветания. Когда же гражданские войны действительно были закончены, когда стараниями Августа впервые за многие десятилетия был установлен относительно прочный внутренний и внешний мир, для многих утомленных войнами римлян показалось естественным признать наступление обещанного счастья, наступление "блаженнейшего века".

Официальная пропаганда не замедлила использовать мысль об "осуществлении мечтаний" в пользу нового политического [104] режима, и лозунг наступления "золотого века" впоследствии еще не раз извлекался из идеологического арсенала Империи. В результате сложилась уникальная ситуация: все те утопические мечтания, которые явились венцом исканий предшествующего периода, были объявлены уже исполненными, конечная цель считалась достигнутой, и "осчастливленным" подданным предлагалось теперь лишь радоваться этому счастью и почитать своих благодетелей - императоров. Народная утопия, перевернутая с ног на голову, стала сначала "официальной утопией", а затем - и "осуществленной утопией", вырождающейся в апологетику. Таким образом, создается ситуация кризиса подлинной утопии, поскольку для такой утопии обязательным условием является противопоставление идеала существующей действительности. Этот "кризис утопии", наступивший после падения Республики и установления принципата, возможно, в какой-то мере может считаться отдаленным прообразом той ситуации, которая, по мнению многих исследователей, сложилась спустя два тысячелетия, т.е. в нынешнем столетии, в современном мире.

"Появляясь в эпохи, предшествующие глубоким социальным потрясениям, - замечает В.А. Чаликова, - утопии в период относительной социальной и политической стабильности превращаются в апологетические идеологии. Постепенно и незаметно для их авторов мечта об идеале сменяется идеализацией достигнутого"³. Такая метаморфоза приводит, как правило, к резкому разочарованию в утопии не только тех, кто оставался сторонним наблюдателем, но и тех, кому пришлось быть участниками утопических экспериментов. А поскольку именно XX в. стал свидетелем краха грандиозных экспериментов по осуществлению утопий на практике, современное человечество, по мнению некоторых ученых, уже как бы получило бессрочную прививку от "утопических болезней" и никогда больше не даст увлечь себя теориями о путях построения общества с молочными реками и кисельными берегами. В одном из западных журналов теория "конца утопии" комментируется следующим образом: "Это столетие видело слишком много преступлений, совершенных во имя идеализма, чтобы сердечно приветствовать мечтателей, которые ведут речь о том, как привести общество в состояние совершенства"⁴. Аналогичным образом обосновывается мысль о "конце утопии" и в недавно опубликованной работе М.П. Капустина⁵.

На наш взгляд, в чем-то похожая историческая ситуация двухтысячелетней давности, по-видимому, может служить [105] примером, предостерегающим от слишком поспешных выводов. Провозглашенное тогда осуществление всех мечтаний отнюдь не стало концом утопии как таковой, оно стало лишь тем переломным моментом, когда подлинной утопии пришлось как бы возродиться заново, очиститься от политических спекуляций и снова стать зеркалом неудовлетворенных социальных мечтаний. Утопия, словно Феникс, возродилась из пепла, причем это возрождение произошло уже на качественном новом уровне. Важнейшим конечным итогом развития неофициозных социально-утопических концепций стала тогда, как известно, раннехристианская идея грядущего тысячелетнего царства. Христианство, провозгласившее равенство всех людей перед богом (т.е. отвергнувшее не только национальные, но и социальные барьеры), впервые в истории античной мысли последовательно перенесло утопию не в прошлое, не в настоящее, а в будущее, в конечный пункт линейного развития человеческой истории. При этом новая религия, подобно официальной пропаганде, тоже несла в себе элемент "осуществленной утопии" - но такой, которая была как бы противопоставлена официальному "золотому веку". Считая этот век "веком Сатаны", христиане пытались на практике, в собственном образе жизни, воплотить принципы той новой морали, которые, по их убеждению, делали их достойными грядущего царства божьего. Одновременный поиск в этом же направлении, как отмечалось, вели в I в. не только уединившиеся в пустыне иудейские сектанты, не только первоначальные христиане, но и живущие во всех уголках и в столице Империи приверженцы стоицизма и неопифагореизма, бродячие философы-кинники, а также самые обыкновенные "маленькие люди", озабоченные проблемами достойного образа жизни и загробного воздаяния. Не случайно один из исследователей массового сознания I в. пришел к следующему лаконичному выводу: "Утопизм - важнейшая черта римской эпохи"⁶.

Таким образом, в I в. утопия не только не погибла, но и, пережив кризис, совершила величайший прорыв в своем развитии. С учетом этого результата можно сказать, что было бы настоящей утопией говорить о каком бы то ни было приближающемся "конце утопии". Утопия живет и развивается по объективным, не зависящим от нашего желания законам, и поэтому было бы целесообразнее не "отпевать", а изучать ее, чтобы по возможности не только избегать действия заложенных в ней разрушительных потенций, но и обращать во благо ее позитивные (например - [106] прогностические и компенсаторные) функции. К сожалению, в отечественной литературе после долгого перерыва активное и объективное изучение феномена утопического сознания начинается только в последние десятилетия.

В свое время, в 60-70 гг., некоторые наши исследователи уже пытались сформулировать гипотезы об особом типе утопического сознания. Так,

например, И.Н. Неманов пришел к выводу, что социальный утопизм представляет собой "особое функциональное состояние индивидуального, общественного сознания, направленное на получение нового социального знания методами умозрительного конструирования в образах-концепциях; важнейшей чертой социально-утопического сознания является механизм абсолютизации, обусловленный крайней неустойчивостью границ между бессознательным и сознанием, эмоциональной и мыслительной сферами; это в свою очередь связано с характерным для утопизма относительно низким уровнем дифференцированности мышления"⁷. Подобные наблюдения и гипотезы вызвали тогда у некоторых оппонентов опасение, что они "могут служить неблагоприятным намерениям изобразить социалистические идеи как нечто болезненное или, во всяком случае, стоящее на полпути между мистикой и рационализмом, мифотворчеством и наукой"⁸. Необходимо заметить, однако, что речь в данном случае идет вовсе не о социалистических идеях как таковых, но о любых утопических идеях, какие бы принципы организации общества они не предполагали. Накопленный опыт исследований позволяет теперь с уверенностью утверждать, что утописты всех времен и народов, несмотря на существующие между ними различия, имели и имеют много сходного в самом стиле мышления, в способах обоснования своего идеала.

В последнее время тезис об утопическом сознании (утопическом мышлении) является почти общепризнанным, причем многие исследователи считают, что такое сознание закономерно появляется на определенной ступени развития человеческого сознания и исторически следует за мифологическим сознанием⁹. Утопия в соответствии с этим занимает как бы промежуточное положение между мифом и наукой, интегрируя в себя их элементы и придавая им новое, присущее только ей звучание. Особенно важен для нас тот факт, что утопия по своему происхождению и ряду функций множеством нитей связана с мифом: именно поэтому разные авторы независимо друг от друга предлагают называть ее, например, "секуляризованной религией"¹⁰, [107] "спекулятивным мифом"¹¹ и т.д. В конце первой части книги мы уже останавливались на освещении того, как процессы "десакрализации" мифов о "жизни при Кроносе" и о "Сатурновом царстве" способствовали возникновению и развитию под мифологической "оболочкой" различных концепций с утопическим содержанием. Теперь мы можем констатировать, что в эпоху принципата с распространением разнообразных политико-исторических интерпретаций мифа, основанных уже не на понятии "род", а на понятии "век", данные процессы приходят к логическому завершению. От мифа, по сути, остается только символ счастливой эпохи, яркий образ, с помощью которого получают выражение теории самого различного утопического (и не только утопического) содержания. С известной долей условности можно сказать поэтому, что миф о "золотом веке" стал как бы исходным пунктом и концентрированным выражением античной социальной утопии: именно в нем нашли отражение наиболее универсальные, "общечеловеческие" запросы, и именно он, связанный своими корнями с древнейшими фольклорными мотивами, в яркой и образной форме давал общепонятное и общеприемлемое представление о блаженной, "райской" эпохе. Первоначальное отсутствие детализированных описаний способствовало сохранению привлекательности этого образа для самых широких слоев населения. Впоследствии же, по мере рационалистической конкретизации и наполнения различных трактовок мифа "узкоклассовым" содержанием на этой основе появилось множество разнообразных социально-утопических концепций, общим для которых нередко оставалось лишь использование ими "оболочки" одного и того же популярного мифа.

Учитывая это, мы считаем нецелесообразными попытки обобщающего определения всех связанных с мифом идей как "коммунистических", "социалистических", "эгалитарных", "анархических" или каких-либо еще. Безусловно, некоторые элементы этих направлений общественной мысли без труда могут быть обнаружены в различных античных описаниях "золотого века", однако все эти разнородные элементы, если их произвольно вырвать из контекста античных реалий, тут же теряют первоначально вложенный в них смысл, приобретая несвойственное им современное звучание¹². Овидий при таком подходе может показаться ревностным "коммунистом", Сенека - не менее ревностным "анархистом", хотя и тот и другой использовали данные идеи скорее лишь как удобный материал для обличительных [108] проповедей против "упадка нравов" в современном им Риме. Иногда исследователи обращают внимание на то, что римляне придавали своим описаниям "золотого века" несколько более явный, чем у греков, "коммунистический" акцент¹³. В какой-то мере с этим наблюдением можно согласиться, однако главное объяснение такой особенности следует, видимо, искать в самой специфике римского общества - точнее, в специфике проявления "двуединой" античной формы собственности в Древнем Риме. Дело в том, что в римской *civitas* особенно важная роль принадлежала общинным традициям и общественной собственности (в частности, на *ager publicus*)¹⁴, и стремительное размывание этих патриархальных основ "полисного" коллективизма в конце Республики - начале Империи не могло не вызвать общественной реакции, выразившейся в идеализации любых проявлений коллективизма, в резком осуждении имущественной дифференциации, накопительства, роскоши, индивидуализма и "упадка нравов". Нельзя не учитывать и того, что рассуждения о "золотом" и "железном" веках, о преимуществах "простой жизни" перед накопительством представляли из себя в это время самый распространенный риторический топос, на котором оттачивали свое литературное мастерство даже такие высокопоставленные особы, как племянник и приемный сын Тиберия Германик. Несколько иначе следует оценивать ситуацию, когда речь идет о последующем влиянии античных описаний "золотого века" на писателей и поэтов средневековья и нового времени. Продолжая существовать как литературный топос, "золотой век" в то же время служит предметом пристального внимания утопистов последующих столетий, черпавших из античных описаний богатейший материал для развития собственных концепций¹⁵. В этом смысле влияние античных описаний "золотого века" на развитие утопического социализма представляется вполне бесспорным, хотя пока еще явно недостаточно изученным¹⁶.

Будучи одним из самых ранних и самых универсальных продуктов утопического творчества, образ "золотого века" отразил в себе многие особенности того специфического утопического мышления, о котором говорилось выше. На примере рассмотренных описаний "золотого века" мы неоднократно имели возможность наблюдать одну из этих особенностей, заключающуюся в резком разделении многообразного мира на "белое" и "черное", на "правду" и "кривду", на "наших" и "не наших". В вождельном "золотом веке" утопист, как правило, помещает все недостающие [109] ему "плюсы", оставляя на долю ненавистного ему "железного века" одни только "минусы". Точно так же "недиалектично" мыслили и те, кто считал себя "сынами света", которым предстоит воевать с окружающим их миром нечестивых "сынов тьмы". Эта абсолютизация, лежащая в основе почти всякой утопии, придавала и продолжает придавать утопическим идеям взрывоопасную силу в периоды кризисов, в периоды бедствий и социальной напряженности, когда возникает соблазн разрубить "гордиев узел" накопившихся противоречий и проблем одним решительным ударом меча. Харизматический лидер, пообещавший, что вслед за таким сокрушительным для старого мира ударом тут же наступит счастливый новый мир, получает от идущих за ним масс моральную санкцию на применение любых (даже самых варварских) средств для достижения этой великой и светлой цели. Утопизм превращается в реальную мощную силу, которая с одинаковым успехом в течение ограниченного времени может быть использована и для разрушения, и для созидания. В том и заключалось величайшее мастерство Августа как политика, что он, в отличие от большинства других известных истории харизматических вождей, сумел "удержать в узде" эту силу, сведя к нужному ему эффекту разрушительные последствия и направив оставшуюся энергию на мирное упрочение нового режима.

Разумеется, было бы некорректным, говоря о таких универсальных, характерных для многих исторических эпох, проявлениях утопизма, не отметить при этом специфические условия их реализации в древнем мире¹⁷. Античность не знала тех мощных средств направленного идеологического воздействия на сознание людей, которые принес в течение последнего столетия научно-технический прогресс (телевидение, радио, газеты, кинофильмы и т.д.). Отсутствие развитых средств массовой коммуникации, сравнительная слабость бюрократического аппарата¹⁸, органов контроля и принуждения создавали гораздо менее благоприятные условия для манипулирования обществом и

общественным сознанием, для монопольного распространения "официальных утопий". Технический прогресс, не игравший столь важной роли в процессах производства, соответственно почти не привлекал внимания античных утопистов, чаще всего возлагавших надежды на повышенное "самовоспроизводство" природы, на помощь божественных сил или на справедливое распределение продуктов. При этом идеал, как мы убедились, в подавляющем большинстве случаев был связан не с будущим, а с прошлым, не с[110] новым, а с утраченным старым состоянием, даже если речь шла о грядущем возвращении на землю этого "утраченного рая". Такое возвращение к уже пройденному этапу долгое время мыслилось лишь как результат завершения прежнего временного цикла, и переход от циклической концепции движения к линейной осуществился, по сути, уже на закате античной цивилизации, в эпоху кризиса "полисной" идеологии.

Оформляющаяся в эту эпоху идея близкого "конца истории", т.е. идея грядущего прекращения всех бедствий и наступления "райского" блаженства для всего человечества, безусловно, принадлежит к числу идей, оставивших самый глубокий след в истории социальных утопий. На значение этой идеи "желанного предела" справедливо обратил внимание Н.И. Конрад, процитировавший в своей статье "О смысле истории" проникновенные слова Ф.М. Достоевского: "Золотой век - мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже умирать"¹⁹. В сущности, не только утопическая мечта о "золотом веке", но и любая утопия может быть признана мечтой одновременно и "самой невероятной", и самой необходимой: цивилизованному человеку свойственно мечтать, иметь идеалы и надеяться на лучшее будущее, даже если его надежды принимают иногда форму антиутопии, форму протеста против навязывания кем-то собственной утопии. Отмечая это присущее человеку осознанное стремление к лучшей жизни, один из западных исследователей не без сарказма заметил: "Мы можем определить человека как животное, которое создает утопии"²⁰. По-видимому, до тех пор, пока существует человечество, утопия будет сохранять свою жизнеспособность, и цивилизованное общество должно видеть свою задачу не в "искоренении" ее, а в том, чтобы, сохранив веру в лучшее будущее, не допустить "повального" увлечения каким-то очередным миражом, не допустить диктата утопии или, точнее, диктата тех, кто спекулирует на утопиях. "Золотой век" всегда должен сиять в недостижимой дали, иначе в случае его "достижения" под облупившейся золотой краской неминуемо вновь обнаружится ржавчина века "железного".

Завершить данную работу хотелось бы известной латинской фразой о том, что конец книги не означает конца исследования: *finis libri non finis quaerendi*. Поле деятельности для исследований в этом направлении остается весьма [111] обширным. Феномен античной истории заключается как раз в том, что, проливая свет на малоизученные проблемы современности, исследователи снова и снова обнаруживают, что в лучах этого света начинают приобретать неожиданно новый смысл даже те факты античной истории, о которых, казалось бы, уже высказаны все возможные точки зрения. Античность, в свою очередь, помогает лучше понять современность. Поэтому такие актуальные проблемы, как проблема воздействия утопии на политическую практику, проблема механизмов утопического творчества и смены одного общественного идеала другим ждут еще детального изучения, в том числе и со стороны историков античности. Нельзя не отметить, что и в самой истории античных утопий до сих пор еще сохраняются ничем (или почти ничем) не заполненные лакуны, одна из которых, например, охватывает период со II в. по конец античной цивилизации. Исследования, предпринимаемые сейчас различными специалистами в этой области, несомненно, могут принести самые плодотворные результаты.

Чернышов Ю.Г.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ИДЕИ И МИФ О "ЗОЛОТОМ ВЕКЕ" В ДРЕВНЕМ РИМЕ. ЧАСТЬ II. РАННИЙ ПРИНЦИПАТ.

[131] ПРИЛОЖЕНИЕ¹

I. Указатель терминов

I, 1. Chrysoun genos, chryseos genee, chryseie genethle etc:
Anth. Pal., 5, 31; 8, 124. - Arat., Phaen., 114. - Aristides, Or., 26, 106 Keil. - Babr., Prooem, 1 sq. - Diog. Laert., 4, 22. - Hes., Op., 109 sqq. - Max. Tyr., Or., 36, 1 sq. - Or. Sib., 1, 283 sqq. - Orphica, fr. 140 Kern. - Pausan., 5, 7, 6. - Plato, Crat., 397 E 5 sqq.; 398 A-B; Resp., 468 E 4 sqq.; 546 D 8 sqq. - Porph., De abst., 3, 27; 4, 2. - Stob., 2, 218, 16 sqq. Wachsmuth. - chrysoi anthropoi: Lucian., Sat., 5-9; 20. - chryseioi andres: Theocr., 12, 15 sqq.

I, 2. Epi Kronou bios, Kronos basileuon etc.:
Aristot., Ath. pol., 16, 7. - Athen., 3, 122 D. - Diod., 5, 66, 4 sqq. - Dionys. Hal., 1, 36. - Hes., Op., 111. - Cratinus, fr. 160 Edmonds. - Lucian., Fugit., 17; Sat., 5-9. - Max. Tyr., Op., 21, 5 C; 23, 5 B; 36, 1 sq. - Or. Sib., I, 292. - Orphica, fr. 139; 141 Kern. - Pausan., 5, 7, 6. - Philod., De piet., p. 51 Gomperz. - Plato, Leg., 713 A 10 sqq.; Politic., 271 sqq. - Plut., Aristid., 24, 2; Cimon, 10, 6; Numa, 23, 10 sq.; Quaest. Rom., 12. - Porph., De abst., 4, 2. - Ps. - Plato, Hipparch., 229 B. - Telecl., fr. 1 Edmonds.

I, 3. aureum saeculum (aurea saecula):
Anth. Lat., 914, 76. - Aetna, 9. - Avien., Arat., 2, 294. - PL, 9, 18, 5. - CLE, 285. - Calp. Sic., Ecl., 4, 5 sq. (I, 44 sq.). - Claudian., De cons. Stil., 2, 335. - Commodian., Carm. apol., 672; Instr., I, 29, 10; I, 34, 18. - Coripp., In laud. Justin. Aug. min., 3, 78. - Fronto, Laud. negl., p. 204 Hout. - German., Arat., 103. - Hieronym., Adv. Jovin., 2, 13. - Hygin., Astron., 25. - Lact., Inst. div., 1, 11, 50; 5, 6, 6; 5, 6, 11; 5, 6, 13; 7, 2, 1 - Lydia, 47 sqq. - Macr., Somn. Scip., 2, 10. - Optat. Porph., 3, 12; 3, 18; 5, 28. - Ovid., Ars am., 2, 277. - Paulin. Nol., 33, 122. - Porph. ad Hor. Ep., 2, 1, 157. - Priscill., Liber apol., 17. - TURS, N 1815, 1816. - Schol. Basil. Germ., p. 65, 9 sqq. Breysig. - SHA Lampr., Comm., 14, 1 sq.; Heliog., 35, 2; Spartian., Pescenn., 12, 5; Vopisc., Prob., 23, 2. - Sen. Maior, Contr., 2, 7, 7. - Sen., Apocol., 4, 1; Ep., 90, 5; 115, 13. - Sidon. Apollinar., Carm., 2, 104; Ep., 5, 8, 2. - Suet., Tib., 59. - Symm., Or., 3, 2. - Tac., Dial., 12. - Tert., Ad nat., 2, 13, 13. - Verg., Aen., 6, 792 sq.; 8, 324 sq.

[132] I, 4 aurea tempora (aureum tempus):
Claudian., Paneg. dict. Manl. Theod. cons., 123. - Coripp., In laud. Justin. Aug. min., 2, 307 sq. - Hor., Carm., 4, 2, 39 sq. (4, 2, 22 sq.); Epod., 16, 64. - Lact., Inst. div., 5, 5, 2; 7, 15, 7; 7, 24, 9. - Stat., Silv., 1, 6, 40¹

I, 5 aurea aetas:
Calp. Sic., Ecl., I, 42. - Claudian., In Ruf., 1, 51. - Cons. ad Liviam, 343. - Coripp., In laud. Justin. Aug. min., 1, 185. - Ovid., Met., 1, 89; 15, 96. - Symm., Or., 4, 15.

I, 6 aurea regna:
Anth. Lat., 726, 22. - CLE, 688, 12 sqq. - De reb. bell., 2, 7 Schneider. - Stat., Silv., 3, 3, 5.

I, 7 aurei anni, aureus annus:
Claudian., De cons. Stil., 2, 450. - Flor., Epitom., 1, 34; 1, 47.

I, 8 aureum genus, aurea gens:
Auson., Ep., 12, 27 sq. - Cic., De nat. deor., 2, 159. - Verg., Buc., 4, 9.

I, 9 Saturnus regnans, Saturni tempora (dies, saecula, gens), Saturnia otia:
Anth. Lat., 726, 23. - PL, 9, 18, 5. - Calp. Sic., Ecl., I, 64. - Claudian., Rapt. Pros., 3, 35. - Colum., 9, 2, 4. - Hieronym., Adv. Jovin., 2, 13. - Justin., Epitom. P. Trog., 43, 1, 2. - Juvenal., Sat., 6, 1. - Lact., Inst. div., 1, 11, 50; 5, 5, 2; 7, 24, 9. - Octavia, 395. - Ovid., Am., 3, 8, 35; Fast. 1, 193; Heroid., 4, 131. - Porph. ad Hor. Ep., 2, 1, 157. - Propert., 2, 32, 52. - Serv. ad Verg. Buc., 4, 10. - Sil. Ital., Pun., 11, 458. - Tibull., 1, 3, 35. - Varro, Rust., 3, 1, 4. - Verg., Aen., 6, 793 sq.; 7, 203; Buc., 4, 6; 6, 41.

I, 10 Varia:
aurea festa²: Anth. Lat., 395, 45 sq. - aurea proles: Auson., Ep., 12, 27 sq. - aurea Virgo: Maecenas, 21 sq. - aurea Justitia: Avien., Arat., 2, 316. - aurea Roma³: PLM, 5, 81, 1. - aurea progenies: Claudian., Rapt. Pros., 2, 286. - aurea fila⁴: Martial., 6, 3, 5. - aurea pensa⁵: Petron., Sat., 29. - aureus sanguis: Stat., Theb., 3, 559 sq. - aureus Saturnus: Verg., Georg., 2, 537. - chryse basileia⁶: Dio Cass., 72, 36, 4. - chryseous aion⁷: Dio Cass., 73, 15, 6.

II. Общие места в восхвалениях "золотого века"

II.1 Земля, сама приносящая пищу
Aesch., fr. 196 Nauck. - Anth. Lat., 726, 35. - Aetna, 9 sqq. - Babr., Prooem., 1 sqq. - PL, 3, 23 sq. - Claudian., Epithal. de nupt. Hon. Aug., 60; Rapt. Pros., 3, 24. - Diod., 1, 8. 1 sqq.; 2, 55-60. - Dio Chrys., 6, 28 sq.; 12, 30. - Fronto, Laud. negl., p. 204 Hout. - German., Arat., 117. - Hes., Op., 118. - Hom., Od., 9, 108 sqq. - Hor., Epod., 16, 43. - Isid. Sev., Etym., 14, 6, 8. - Lact., Inst. div., 7, 24, 7 sqq. - Lucian., Sat., 5-9; 20. - Lucr., 2, 1157 sqq.; 5, 938. - [133] Max. Tyr., Or., 21, 5 C; 23, 5 B; 36, 1 sq. - Mela, 3, 36 sq.; 3, 58. - Moschio, fr. 6 Nauck. - GGM, 2, p. 514 B sqq. - Octavia, 403. - Or. Sib., I, 297. - Ovid., Am., 3, 8, 39; Fast., 4, 395 sqq. Met., I, 101; Trist., 3, 12, 6. - Oxyr. pap., I, 14. - Philostr., Imag., 2, 18, 1. - Plato, Politic., 271 sqq. - Plut., Sert., 8. - Porph., De abst., 4, 2. - All., Hist. fr., 100 Maurenbrecher. - Schol. Hom., II., 13, 6. - Sen., Ep., 90, 40; Phaedr., 537. - Sidon. Apollinar., Carm., 2, 108. - Symm., Or., 3, 9. - Theopomp. FGH, 115 fr. 75 C Jacoby. - Varro, L. L., 5, 108; Rust., 2, 1, 3. - Verg., Buc., 4, 18; 4, 29; Georg., 1, 121 sqq.

II, 2 Природное изобилие
Arat., Praen., 113. - Aristot., Protrept., fr. 58 Rose. - Avien., Arat., 2, 316. - Avitus, De mund. init., 206. - Commodian., Instr., 2, 3, 10 sq. - Diod., 2, 47, 1 sqq.; 5, 19; 5, 41-46. - Dionys. Hal., 1, 36. - Empedocl., fr. 77, 78 Diels. - Herodot., 4, 95. - Hes., Op., 172; 232. - Hieronym., Adv. Jovin., 2, 13. - Hom., Od., 7, 117. - Hor., Carm., 3, 24, 12 sq. - Lucian., Ver. hist., 1, 28. - Or. Sib., 3, 744. - Plato, Crit., 114 D sqq. - Pr.-Orpheus, Argon., 1105 sqq. - Ps.-Plato, Axioch., 371. - Strabo, 15, 1, 34. - Verg., Buc., 4, 39; Georg., 2, 458 sqq.

II, 3 Различные дела, выполняющиеся сами собой

Aristoph., Acharn., 974. - Crates, fr. 14, 15 Edmonds. - Cratin., fr. 121; 160 Edmonds. - Diphil., fr. 14 Edmonds. - Hor., Epod., 16, 49. - Lucilius 29, 87
Mueller. - Lucian., Fugit., 17; Sat., 5-9; Ver. hist., 2, 14. - Metagen., fr. 6 Edmonds. - Nicophon., fr. 20 Edmonds. - Pherecr., fr. 108; 130 Edmonds. -
Propert., 3, 13, 40. - Solon, fr. 26 Diehl. - Telecl., fr. 1 Edmonds. - Theocr., 11, 12 sq. - Tibull., 1, 3, 46. - Verg., Buc., 4, 21.

II, 4 Родники (реки) вина, молока, нектара; мед из дуба

Anth. Pal., 31. - Aetna, 13. - Claudian., Epithal. de nupt. Hon. Aug., 101; Rapt. Pros., 3, 25. - Ctesias FGH 688 fr. 45, 20; 45, 28 sqq. Jacoby. - Dio Chrys.,
35, 18. - Eur., Bacch., 704 sqq.; Hippol., 748. - Hes., Op., 233. - Hor., Carm., 2, 19, 9 sqq.; Epod., 16, 47. - Lucian., Ver. hist., 1, 7; 2, 3-6; 2, 11-14. - Or.
Sib., 3, 745; 3, 749. - Ovid., Am., 3, 8, 40; Met., 1, 112. - Philostr., Imag., 1, 14, 3; 1, 18, 1. - Plato., Ion., 543 A; Resp., 363 A 6 sqq. - Sidon. Apollinar.,
Carm., 2, 102 sqq. - Stat., Silv., 1, 6, 39 sqq. - Strabo, 15, 1, 64. - Theocr., 5, 124 sqq. - Tibull., 1, 3, 45. - Verg., Buc., 4, 30.

II, 5 Умеренность климата; вечная весна

Avitus, De mund. init., 219; 222. - Cic., De nat. deor., 2, 42. - Claudian., Epithal. de nupt. Hon. Aug., 52; 55; Rapt. Pros., 2, 288 sq. - Commodian., Instr.,
2, 3, 12. - Diod., 2, 47, 1 sqq.; 2, 55-60; 5, 19. - Dio Chrys., 35, 21. - Hom., Od., 4, 566; 6, 41 sqq.; 7, 119. - Hor., Epod., 16, 54. - Jos. Fl., Bell. Jud., 2,
154 sq. - Lucian., Ver. hist., 2, 5; 2, 12. - Mart. Cap., 6, 693. - Max. Tyr., Or., 31, 1 sq. - Mela, 2, 100. - Ovid. Fast., 5, 207 sq.; Met., 1, 107. - Gr. Grabg.,
399, 5. - Pindar., Ol., 2 62 sqq. - Plin., NH, 4, 58; 4, 89; 6, 55. - Plut., De fac. in orb. lun. 26; De ser. num. vind., 25 (565 F); Sert., 8. - Propert., 4, 7, 59
sqq. Ps.-Plato, Axioch., 371. - Serv. ad Verg. Aen., 5, 735. - Sidon. Apollinar., Carm., 2, 410. - Solinus, 51, 1. - Strabo, I, 1, 4 sq.

II, 6 Мир среди животных

Aristoph., Pax, 1075 sq. - Babr., 102 sqq. - Empedocl., fr. 130 Diels. - Hor., Carm., 1, 33, 7 sq. - Lucr., 3, 750 sqq. - Or. Sib., 3, 788 sqq. - Theocr., I, 132
sqq., Heracl., 86 sq. - Tibull., 1, 10, 10. - Verg., Buc., 4, 22; 8, 27 sq.

II, 7 Отсутствие смерти

Ctesias FGH 688 fr. 45, 28 sqq. - GGM, 2, p.514 B 5 sqq. - Or. Sib., 1, 300. - Gr. Grabg., 399, 1 sqq. - Pindar., fr. 143 Snell.; Pyth., 10, 29 sqq. - Plin., NH,
4, 89. - Porph., De abst., 4, 2. - Telecl., fr. 1 Edmonds. - Theopomp. FGH 115 fr. 75 C Jacoby.

[134] II, 8 Отсутствие частной собственности

GGM, 1, p.413, 21 sqq. - Aristoph., Eccles., 590 sqq. - Avien., Arat, 2, 273 sqq. - Diod., 5, 41-46. - German., Arat., 103 sqq. - Hor., Carm., 3, 24, 9 sqq. -
Justin., Epitom. P.Trog., 2, 2; 43, 1, 3. - Juvenal., Sat., 6, 1 sqq. - Lucr., 5, 1110. - Macr., Sat., 1, 8. - Max. Tyr., Or., 36, 1 sq. - Octavia, 385 sqq. - Ovid.,
Am., 3, 8, 35 sqq.; Met., I, 135. - Sen., Ep., 90, 38; Phaedr., 525 sqq. - Strabo, 7, 3, 9. - Tibull., 1, 3, 35 sqq. - Verg., Georg., I, 121 sqq.

II, 9 Отсутствие мореплавания

Arat., Phaen., 110 sqq. - Avien., Arat., 2, 273 sqq. - Boethius, Phil. cons., 2, 5. - German., Arat., 103 sqq. - Hes., Op., 236. - Hor., Carm., 1, 3, 9 sqq.;
Epod., 2, 1 sqq.; 16, 57 sq. - Hygin., Astron., 25. - Lucr., 5, 1448. - Manil., 1, 66 sqq. - Ovid., Am., 3, 8, 35 sqq.; Fast., 1, 335 sqq.; Met., 1, 96. - Propert.,
1, 17, 13 sqq.; 3, 7, 31 sqq. - Schol. Basil. German., 65, 9 sqq. Breysig. - Sen., Ep., 90, 24; Med., 301 sqq.; Phaedr., 530 sq. - Tibull., 1, 3, 37 sqq.; 2, 3,
33 sqq. - Verg., Buc., 4, 38; Georg., I, 136 sq.

II, 10 Отсутствие войн

Anth. Lat., 914, 63 sqq. - Arat., Phaen., 108 sqq. - Boethius, Phil., cons., 2, 5. - German., Arat., 103 sqq. - Herodot., 4, 23. - Hes., Op., 229. - Hor., Epod.,
2, 1 sqq. - Hygin., Astron., 25. - Mela, 3, 36 sq. - Octavia, 385 sqq. - Or. Sib., 3, 743. - Ovid., Fast., 1, 239 sqq.; Met., 1, 89 sqq. - Pindar., Pyth., 10, 29
sqq. - Plato, Politic., 271 sqq. - Porph., De abst., 4, 2. - Sen., Ep., 90, 41; Phaedr., 525 sqq. - Tibull., 1, 3, 35 sqq.; 1, 10; 2, 3, 33 sqq. - Verg., Georg., 2,
536 sqq.

II, 11 Отсутствие рабов

Accius, fr. 3 Morel. - Anth. Lat., 395, 45 sqq. - Athen., 6, 267 E. - Crates, fr. 14, 15 Edmonds. - Justin., Epitom. P. Trog., 43, 1, 3. - Lucian., Sat., 7. - Macr.,
Sat., 1, 10. - Pherecr., fr. 130 Edmonds. - Plut., Numa, 23, 10 sq. - Stat., Silv., 1, 6, 39 sqq.

III. Достоинства иноземных народов¹

(1) - Aesch., fr. 196 Nauck. - (3,4) - Avitus, De mund. init., 243. - (2) - Claudian., De nupt. Hon. Aug., 84. - (1, 2, 3) - Diod., 2, 47, 1 sqq.; 2, 55-60; 5, 19; 5,
41-46. - (2) - Dio Chrys., 35, 18 sqq. - (2, 3, 4) - GGM, 1, p. 413, 21 ff.; 2, p. 514 B 5 ff. - (1, 2, 4) - Hellenic. FGH 4 fr. 187 B Jacoby. - (1, 2) - Herodot., 3,
23; 26; 4, 23. - (1, 3, 4) - Hom., Il., 13, 6; Od., 1, 22 sqq.; 6, 3 sqq.; 9, 84 sqq. - Hor., Carm., 3, 24, 9 sqq. - Justin., Epit. P.Trog., 2, 2. - (1, 2) - Lucian.,
Ver. hist., 1, 7 sqq.; 2, 11 sqq. - Mart. Cap., 6, 693. - (1, 2, 3) - Mela, 3, 36 sq.; 58. - Philostr., Imag., 2, 18, 1. - (2) - Pind., Pyth., 10, 42. - Plato, Crit., 114
D sqq. - (1, 2) - Plin., NH, 4, 89; 6, 55. - Plut., De fac. in orb. lun., 26. - (1) - Ps.-Orpheus, Argon., 1105 sqq. - (4) - Schol. Hom., Il., 13, 6. - (2) - Sidon.
Apollinar., Carm., 2, 416. - Solinus, 51, 1. - (1, 2, 4) - Strabo, 3, 2, 11; 7, 3, 9; 15, 1, 34; 15, 1, 64. - (1, 2, 3) - Theopomp. FGH 115 fr. 75 C Jacoby.

[135] IV. Варианты легенды о Сатурне

IV, 1 Сатурн, бежавший от Юпитера в Италию

Herodian., Ab exc. div. Marc., 1, 16. - Justin., Epitom. P.Trog., 43, 1, 3. - Juvenal., Sat., 13, 39. - Lact., Inst. div., 5, 6, 6. - Macr., Sat., 1, 7. - Minuc. Fel.,
21, 4 sqq. - Orig. gent. Rom., 3, 1 sqq. - Ovid., Fast., 1, 191 sqq.; 1, 231-253. - Tert., Ad nat., 2, 13, 13. - Tibull., 2, 5, 9 (?). - Verg., Aen., 8, 319 sqq.

IV, 2 Сатурн - цивилизатор жизни древних людей¹

(1) - Diod., 5, 66, 4. - (1, 2) - Macr., Sat., 1, 7; 10. - (5) - Minuc. Fel., 21, 4 sqq. - (2, 3) - Orig. gent. Rom., 3, 1 sqq. - (4) - Serv. ad Verg. Aen., 8, 322. - (3,
4) - Verg., Aen., 8, 322 sqq.

V. Императорские "золотые века"²

V, 1 Провозглашения наступлений "золотых веков"

1. Август (31 г. до н.э. - 14 г.) - Verg., Aen., 6, 792; ср.: I, 291.
2. Нерон (54 - 68) - Sen., Apocol., 4, 1; Calp. Sic., Ecl., 1, 42; 1, 64; 4, 6; 4, 140; Anth. Lat., 726, 22.
3. Домициан (81 - 96) - Martial., 6, 3, 5.
4. Антонин Пий (138 - 161) - Aristid., Or., 26, 106 Keil. (Or., 14 p. 368 Dindorf).
5. Марк Аврелий (161 - 180) - Dio Cass., 72, 36, 4.
6. Коммод (180 - 192) - Dio Cass., 73, 15, 6; SHA Lampr., Comm., 14, 3.
7. Песценний Нигер (193 - 194) - SHA Spartian., Pescenn., 12, 5.
8. Проб (276 - 282) - SHA Vopisc., Prob., 23, 2.

9. Диоклетиан (284 - 305) - SHA Lampr., Heliog., 35, 4; PL, 9, 18, 5.
 10. Константин I (324 - 337) - Optat. Porph., Carm., 3, 12; 3, 18; 5, 28; Sidon. Apollinar., Ep., 5, 8, 2.
 11. Грациан (378 - 383, на Зап.) - Symmach., Or., 3, 9 (Mon. Germ. Hist., 6, 1).
 12. Феодосий I (379 - 395, на Вост.) - Claudian., In Ruf., 1, 51.
 13. Стилихон (ум. в 408 г.) - Claudian, De cons. Stil., 2, 335; 2, 450.
 14. Антемий (467 - 472, на Зап.) - Sidon. Apollinar., Carm., 2, 2; 2, 104.
 15. Анастасий (491 - 518, на Вост.) - PLM, 5, 264, 153.
 16. Юстин II (565 - 578, на Вост.) - Coripp., Laud. Just., 1, 185; 2, 308; 3, 78.
- V, 2 Императоры, сменившие "золотой" век на "железный"
1. Тиберий (14 - 37) - Suet., Tib., 59.
 2. Коммод (180 - 192) - Dio Cass., 72, 36, 4.
 3. Максимиан (285 - 310) - SHA Lampr., Heliog., 35, 4.
 4. Константин I (324 - 337) - Sidon. Apollinar., Ep., 5, 8, 2.

- ВДИ - Вестник древней истории
 ВИ - Вопросы истории
 ВИМК - Вестник истории мировой культуры
 ВЛ - Вопросы литературы
 ВЛУ - Вестник Ленинградского университета
 ВНА - Вопросы научного атеизма
 ВР - Вера и разум. Журнал богословско-философский
 ИСУ - История социалистических учений
 МНМ - Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987-1988.
 AJPh - American Journal of Philology
 ANRW - Aufstieg und Niedergang der Roemischen Welt / Hrsg. von H. Temporini und W. Haase. B.; N.Y., 1972-
 Anth. Lat. - Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum / Ed. F. Buecheler et A. Riese. Pars I. Fast. 1,2. Lipsiae, 1869-1926
 Anth. Pal. - Anthologia Palatina. Epigrammatum Anthologia Palatina /Ed. F. Duebner et E. Cougny. V. 1-3. P., 1864-1890
 BJ - Bonner Jahrbuecher
 CIG - Corpus inscriptionum Graecarum
 CIL - Corpus inscriptionum Latinarum
 CLE - Carmina Latina epigraphica / Conlegit F. Buecheler. Lipsiae, 1921
 CPh - Classical Philology
 CQ - Classical Quarterly
 CR - Classical Review
 CSCA - California Studies in Classical Antiquity
 Ditt. Syll.³ - Dittenberger W. Sylloge inscriptionum Graecarum. Ed. 3. V. 1-4 Leipzig, 1915-1924
 FGH - Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. TI. I-III. B-Leiden, 1923-1958
 FO - Folia orientalia
 GGM - Geographi Graeci minores / Ed. C. Muellerus. V. 1-2. P., 1855-1861
 Gr. Grabg. - Griechische Grabgedichte / Ed. W. Peek. B., 1860
 GO - Graecolatina et Orientalia
 GR - Greece and Rome
 Gymnasium - Gymnasium. Zeitschrift fuer Kultur der Antike und humanistische Bildung
 Hermes - Hermes. Zeitschrift fuer klassische Philologie
 Historia - Historia. Zeitschrift fuer alte Geschichte
 HSCPh - Harvard Studies in Classical Philology
 HZ - Historische Zeitschrift
 ILS - Dessau H. Inscriptiones Latinae selectae. V, 1-3. B., 1892-1914; 2 ed. 1954-1955
 JKPh - Jahrbuecher fuer klassische Philologie
 JNG - Jahrbuch fuer Numismatik und Geldgeschichte
 JRS - Journal of Roman Studies
 Klio - Klio Beitrage zur alten Geschichte
 MGH - Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi. V. I-XIII. B., 1877-1894.
 MH - Museum Helveticum. Revue suisse pour l'Etude de l'Antiquite classique
 Philologus - Philologus. Zeitschrift fuer das klassische Philologie
 PL - Panegyrici (XII) Latini / Rec. J. Baehrens. Lipsiae, 1911
 PLM - Poetae Latini minores / Rec. et emendavit A. Baehrens. V.1-5. Lipsiae, 1879-1883

- PP - Past and Present
- RE - Pauly's Realencyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart, 1894-
- RF - Rivista di filologia e d'instruzione classica
- R.g.d.A. - Res gestae divi Augusti / Ed. J. Gage. P., 1935
- SEG - Supplementum epigraphicum Graecum. V. 1- . Leiden, 1923-
- SHA - Scnptores historiae Augustae
- TPAPA - Transactions and Proceedings of the American Philological Association
- TURS - Tesserarum urbis Romae et supurbi plumbearum sylloge / Ed. M. Rostowzew. Sanct-Peterb., 1903
- WS - Wiener Studien
- WZHUB - Wissenschaftliche Zeitechrift der Humboldt - Universitaet zu Berlin
- WZMLUHW - Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin - Luther Universitae. Alle-Wittenberg
- WZPHP - Wissenschaftliche Zeitschrift der paedagogischen Hochschule Potsdam. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe

THE SOCIAL-UTOPIAN IDEAS AND THE MYTH OF THE "GOLDEN AGE" IN ANCIENT ROME.

Pt. 1. UNTIL THE ESTABLISHMENT OF THE PRINCIPATE.

Pt. 2. EARLY PRINCIPATE. 2-nd ed. NOVOSIBIRSK, 1994

* * * * *

I wish to thank Professors K. Buraselis, A. Kelesidou, V. Lambrinouidakis, E. Mikroannakis and other Greek colleagues for discussing these conclusions during my research work at Athenian University (1991-1992). Besides that it seems for me necessary to cite some general investigations which were not mentioned in the notes of the book:

- Alfoeldi A.* Redeunt Saturnia regna // Revue numismatique. 1971. P. 76-99; *Chiron*. Bd. 2. 1972. S. 215-230; Bd. 3. 1973. S. 131-142; Bd. 5. 1975. S. 165-192; Bd. 6. 1976. S. 143-158; *Atti del Convegno Nazionale di Studi su "La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana"*, Torino 2-4 Maggio 1985, a cura di R. Uglione. Torino, 1987; *Bianchi U.* Razza aurea, mito delle cinque razza ed Elisio // Studi e materiali di storia delle religioni. V. 34. 1963. P. 143-210; *Bichler R.* Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie // Grazer Beitrage. Bd. II. 1984. S. 179-206; *Bloch E.* Das Prinzip Hoffnung. In fuenf Teilen. Frankfurt am Main, 1959; *Blundell S.* The origins of civilization in Greek and Roman thought. L., 1986; *Boas G.* Essays on primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore, 1948; *Braunert H.* Utopia. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhaeltnisse. Kiel, 1968; *Brisson J.-P.* Rome et l'age d'or: fable ou ideologie? // Poikilia. Etudes offertes a J.-P. Vernant. P., 1987. P. 123-144; *Idem.* Rome et l'age d'or: Dionysos ou Saturne? // Melanges d'Archeologie et d'Histoire de l'Ecole Francaise de Rome, Antiquite. T. 100,2. 1988. P. 917-982; *Chernyshov Ju.G.* Did the Romans have the utopia? // VDI. 1992. N 1. P. 53-72 (in Russian with an English summary); *Idem.* From the "Golden Race" to the "Golden Age" (Some stages in the development of the ancient myth) // Archaïgnosia. 1992 (in print); *Dihle A.* Fortschritt und goldene Urzeit // Kultur und Gedachtnis / Hrsg. von J. Assmann und T. Holscher. Frankfurt am Main, 1988. S. 150-169; *Freyer H.* Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Leipzig, 1936; *Gray L.H., a.o.* Ages of the world // Encyclopaedia of religion and ethics / Ed. by J. Hastings. V. I. Edinburgh, 1908. P. 183-210; *Guthrie W.K.C.* In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man. L., 1957; *All J.F.* The Saeculum Novus of Augustus and its Etruscan antecedents // ANRW. Bd. II, 16, 3. 1986. S. 2564-2589; *Koch M.* Zur Utopie in der Alten Welt // Festschrift K.G. Kiesinger / Hrsg. von H. Sund - M. Timmermann. Konstanz, 1979. S. 399-417; *Kubusch K.* Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid. Frankfurt am Main, 1986; *Pfleiderer.* Die Idee eines goldenen Zeitalters. B., 1877; *Reckford K.J.* Some appearances on the golden age // The Classical Journal. V. 54. 1958-9. P. 79-87; *Reynen H.* Ewiger Fruhling und goldene Zeit // Gymnasium. Bd. 72. 1965. S. 415-433; *Schwabl H.* Zum antiken Zeitaltennythos und seiner Verwendung als historiographisches Modell // Klio. Bd. 66. 1984. H. 2. S. 405-415; *Spoerri W.* Spathellenistische Berichte uber Welt, Kultur und Gotter. Basel, 1959; *Utopia.* Referate und Texte des 6. Internationalen Humanistischen Symposiums 1984. Athen, 1986; *Waerden, van der, B.L.* Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr // Hermes. Bd. 80. 1952. S. 129-155; *Walbank F.W.* Konige als Gotter. Uberlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus // Chiron. Bd. 17. 1987. S. 365-382.

* * * * *

SUMMARY

Both parts of this book are devoted mainly to the problem of the specific features of the utopian (or, as some scholars suggest, antiutopian) mentality in ancient Rome. Simultaneously [151] the development of the "Saturnia regna" popular legends and their connection with the respective development of the social-utopian ideas are examined. From the author's point of view it is hard to admit that "the Romans did not know an Utopia": more exactly would be to say that at present Roman utopian ideas (or "Roman utopia" in a wide sense), unlike the Greek ones, have not experienced a serious and profound investigation.

One may recognize the relative weakness of the Roman political Utopia, which spread only in the second half of the 2-nd century B.C., when the civitas crisis had begun. Before this period the Romans had been . Ally satisfied by the image of the "ideal Rome", bequeathed by their ancestors. During the epoch of the civil wars some attempts were made "to cure" the Roman state with its ideal "mixed constitution" (democracy, aristocracy and monarchical power) by either the. Aller[152] or bigger strengthening of the last, i.e. monarchical element. In accordance with the general evolution tendencies of political life there was the great world empire which had come to replace the former "ideal polis" projects, and ideal ruler must be "suprema lex" in it. The image of "ideal Rome" after the establishment of the principate was expressed in the official propaganda approximately by the formula: "RES PUBLICA RESTITUTA - PAX ROMANA - ROMA AETERNA - AUREA SAECULA", and the "golden age" was declared in many cases as already advanced. Non-official interpretations were more various. For example, the idea of the "OPTIMUS PRINCEPS" seemed reasonable for those, who preserved their hopes on the "terrestrial" Roman state; and only "COSMOPOLIS" - the world perennial state of the gods and mankind - did not seem senseless for the "anarchists". In any case "AUREA SAECULA" took an important place. So, perhaps the main result of the political utopia evolution was the conception of the "world state", which will bring the blessings of the "golden age" f. All peoples and . All times.

;y utopia contains very many praises of this happy being blessings, often associated with the life of the "barbarians" or with the "simple life" in any idyllic country like Arcadia. At the same time a gradual "deprimitivisation" and "patriotisation" of the "Saturnia regna" myth developed. An ideal of "simple life" was no more connected with the wild ("bestiarum modo") being of the first man, but associated with the "mores majorum", which were yet in honour among the Italian peasants, heirs of Saturn. During the principate semi-official writers and poets presented Rome of the emperors as the highest stage of the cultural and military development, giving its blessings . All the nations. In non-official versions more traditionalistic and "primitivistic" views were expressed. They ordinarily placed the reign of Saturn in the patriarchal past or, rarely, in the future times, which must come after the eschatological ruin of the old world. In any case the descriptions of the "golden age" in semi-official and in non-official literature were stylised: these "topoi" were often used as a form for the praising of the ruler or for the blaming of the contemporary moral degradation.

The most interesting and important changes are to be found in the religious-mythological utopia. Just in the Roman period eschatological and messianic ideas of the coming blissful epoch were spread, and just at that time FIRSTLY the "golden age" (not "golden race") conception appeared. According to Hesiod's version of the myth the special [153] "golden race" ("chryseon genos") had remained in the past not to return, and for the

modern "iron race" only destruction by Zeus is prepared. Yet in the 1-st century B.C. expectations of Rome's ruin had brought not only the idea to escape by sailing to the "islands of the Blessed", but also the optimistic prophecies of the coming world's renewing. Firstly in the classical literature proclaimed in the 4-th eclogue of Vergil, this idea was then developed in the "Aeneis", where we find the very term "golden age" - "aurea saecula". Since this time history was represented like a change of the ages, not of the races. There was an Etruscan secular conception, and various (mainly Stoic) philosophical theories about "apokatastasis", and Judaeo-hellenistic prophecies of the "Sibylline books" that had been laid in the foundation of this new version. Two religious phenomena of this period - the emperor cult and the early Christianity - both reflected an evolution from the cyclical to the linear conception of historical time. They had both overcome an idealization of the past - characteristic element of the polis ideology, they were both using the idea of a Saviour as a mediator between the heaven and the earth, they were both propagating providentialistic ideas of the blissful epoch as the final aim and the final result of the whole historical evolution. But if for the official imperial ideology mainly presentism (with the "growing present happiness" idea) was characteristic, according to Christian doctrine a "new paradise" must begin only in the future, after the second arrival of the Christ.

It should be stressed that even in the quite different "golden age" descriptions the same blessings were often repeated: these are the peace among the living creatures, the abundance of natural products, the soft climate, the absence of sin' etc. These universal "paradisical" motives were the main ingredients of the myth archaic versions, and only later they were supplemented or substituted by the various private interpretations. The old sacral-archaic contents of the myth were gradually being squeezed out by the new social-utopian interpretations, which were often using only the form of the popular myth. Some "utopologists" say that the place of utopia is between the myth and the science. If it is so, we may say that the myth of the "golden age" as the "most utopian" ancient myth, as the "myth-utopia", as the initial point and the concentrate expression of the ancient social utopia. But there is no reason to discuss the indispensable "communistic" or "socialistic" tendencies of this myth and these utopias. In Rome, for example, the criticism of luxury and the praise of [154] "community of possessions" were, mainly, the natural social reaction to the destruction of the patriarchal civil collectivism with its traditions of the "civitas" and its property on the "ager publicus". Besides it was the wide-spread rhetorical "locus communis" that was used by many authors (such as Ovid, Germanicus, Seneca the Philosopher etc.), and it is very far off from any "communism".

If it's true that "historia est magistra vitae", we can find the answer to one question: is it really, as some sociologists say, that the end of utopia began in the second half of our century? In order to estimate the present situation, we must see some historical perspective. The "crisis of utopia" took place in the 1-st century A.D. too. Then the people's utopia, having been turned from the feet to the head, at first became the "official utopia" and then - "fulfilled (realized) utopia", which was degenerating to apologetism. But the true utopia, as the Phoenix, grew from the ashes and rose even on a higher level, as it was in the Christian conception of the "millennial reign". So, to make a long story short, any attempts "to end with utopia" are certainly utopical. Utopianism is one of the main capacities of the "homo historicus". And it may be a great force in crisis epochs. Augustus (that is where his difference from the many later charismatic leaders lies) used this dangerous force mainly with the creative, not with the destructive intentions. In his time, it should be added, the state had not developed into such a powerful bureaucratic system with so various technical means to influence human minds, as in the totalitarian states of the 20-th century. The modern civilized society cannot be free from utopias, but it can and should avoid the dictatorship of any single utopia or, more exactly, the dictatorship of politics speculating on such an utopia. The dream of the "golden age" is eternal but should be left shining in the distance for once realized the golden paint will inevitably peel away, revealing the rust of an "iron age" underneath.

[155] ПОСЛЕСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Время, прошедшее после того, как рукопись книги была сдана в издательство, стало временем стремительных перемен как в общественных настроениях, так и в научной жизни. Одним из косвенных признаков пробудившегося интереса читателей к теме утопии можно считать то, что первое издание книги, вышедшее в 1992 г., уже стало библиографической редкостью. Этим мотивировано появление второго издания, в котором мы сочли нужным не только исправить замеченные опечатки, но и высказать некоторые дополнительные соображения в форме семи основных тезисов. Данные соображения навеяны прежде всего обсуждением монографии, представленной в качестве докторской диссертации к защите в Санкт-Петербургском университете. Кроме того, в период научной стажировки в Греческой Республике (1991-1992 гг.) автор получил возможность ознакомиться со многими прежде недоступными исследованиями, хранящимися в фондах библиотек Афинского университета, Американской и Британской классических школ в Афинах (список важнейших из этих работ см. на с. 150-151 данной части книги).

1. Главные выводы исследования, как представляется, не только не утратили актуальность, но и получили дополнительные подтверждения. Так, например, если в 1990 г. рассуждения некоторых публицистов о наступлении "конца утопии" еще казались кому-то не лишены смысла, то спустя три года сама действительность подтвердила вывод о том, что "слухи о смерти утопии оказались преувеличенными". Кризис утопии не есть ее смерть, и в новых условиях утопизм лишь принимает новые формы: идеализация настоящего переходит в идеализацию прошлого, негативное восприятие действительности сочетается с поиском новых "национальных" идеалов и т.д. При этом [156] утопия, как и многие столетия назад, продолжает быть для одних людей избавительной надеждой, а для других - оружием в политической борьбе и средством достижения своекорыстных целей. Утопия неистребима, и именно поэтому изучение ее истории столь поучительно для современности.

Обсуждение книги показало необходимость более подробного раскрытия тезиса о том, что особая роль общинных традиций в Древнем Риме и, в частности, существование там фонда "общественной земли" отразились на более явном, чем у греков, "коммунистическом" акценте римских описаний "золотого века". Эта тема, действительно, заслуживает самого пристального внимания, тем более что община в той или иной форме занимала важнейшее место в жизни многих докапиталистических обществ (в частности, на Востоке и в России), определив на целые столетия особенности менталитета этих обществ, особенности их нелегкого пути к рынку и демократии. Эта тема связана и с периодически возникающими дискуссиями о "формации внеэкономического принуждения", об общине и отсутствии частной собственности на землю как главных основах восточного деспотизма, перешедшего в XX в. в форму тоталитаризма и т.д.

Формирование римского общенародного фонда земли было обусловлено не только спецификой античной формы собственности, но и географическими условиями Италии: в гористой Аттике, к примеру, возможностей для создания такого фонда не было, но зато собственностью всей гражданской общины являлись лаврийские серебряные рудники, доходы от которых распределялись среди граждан. Торгово-ремесленные Афины более быстро пришли к развитию социальной дифференциации и денежного хозяйства, к усилению индивидуалистических и частновладельческих начал, чем аграрный Рим, в котором общинно-патриархальные начала долгое время пронизывали все сферы жизни. На этих началах основывалась не только находившаяся под властью "отца" фамилия, но и вся гражданская община, призванная в идеале, словно единая семья, обеспечивать "общую пользу" граждан. Благодаря этому Рим дольше сохранял сплоченность гражданского коллектива и добился выдающихся военных успехов, хотя с этим же были связаны и причины его медленного (по сравнению с теми же Афинами) движения к высшим достижениям культуры и демократии.

[157] Когда римские авторы с возмущением говорят о разделении на крупные частные владения земли, прежде являвшейся для всех людей как бы общей матерью, это - не только риторическое использование абстрактных положений стоической философии. Это - отражение действительных умонастроений части римлян, еще не расставшихся с иллюзиями о возможности уравнительного использования общественных земель всеми гражданами. Разложение общинных начал, как известно, приобрело в Риме наиболее стремительный ход во II-I вв. до н.э., и именно тогда этот болезненно воспринимаемый обществом процесс сделал особенно популярным образ "старого доброго времени", ассоциировавшегося с ранним Римом или с "царством Сатурна". Реальное изживание общинных начал давало повод для идеализации "варваров" и того отдаленного прошлого, когда, по выражению Помпея Трога, "все было общим и неразделенным". Именно поэтому можно утверждать, что "коммунистический" акцент некоторых римских описаний "золотого века" был навеян не только заимствованными из Греции идеями стоицизма и кинизма, но и конкретными реалиями римской жизни.

История античных обществ показывает, что с развитием товарно-денежных отношений развивался процесс обезземеления крестьян, появлялись ориентированные на рынок рабовладельческие хозяйства, возникали крупные земельные владения с использованием труда зависимых арендаторов и новой "натурализацией" хозяйства. "Натуральный" и "товарно-денежный" уклады, сосуществуя, стремились вытеснить друг друга с ведущих позиций в экономике, и в этом смысле теория Эдуарда Мейера о цикличной смене "феодализма" и "капитализма", несмотря на явно устаревшую терминологию, отражала долю реальности. Характерно, что именно в периоды бурного развития товарно-денежных отношений и в Греции, и в Риме наблюдалась особенно активная "примитивистская" идеализация времен Кронаса и Сатурна, разворачивалась особенно острая критика современных пороков, вызванных распространением роскоши, торговли и частной собственности.

Не лишним будет заметить, что и в XX в. подобная "антирыночная" реакция в большей или меньшей степени была свойственна всем обществам, в которых сохранилось сильное влияние общинно-патриархальных традиций. Не случайно так называемые "социалистические революции" [158] произошли, вопреки предсказаниям К. Маркса, не в промышленно развитых странах Запада, а на Востоке - там, где еще только начиналось развитие капиталистических отношений. Именно там и были предприняты попытки ценой неисчислимых жертв "обогнать историю", осуществив утопию на практике. Вскоре, впрочем, оказалось, что одновременно с ускоренным созданием промышленной базы и милитаризацией экономики в этих странах под идеологическим прикрытием "передовой теории" произошла регенерация многих докапиталистических порядков. Квазифеодальные архаизмы проявились в тотальном ограничении гражданских свобод и прав собственности, в широком использовании методов внеэкономического принуждения, в мелочной регламентации всех сфер жизни, в деспотическо-бюрократическом режиме правления, в полурелигиозном культе правителей, в монопольном господстве одной идеологии и т.д.

Научно-технический прогресс принес столько средств манипулирования современным обществом, что при ограничении демократических свобод этим обществом становится возможно управлять как единым механизмом. Это, собственно, и было "голубой мечтой" многих (начиная с Платона и Кампанеллы) утопистов предшествующих эпох, еще не располагавших техническими средствами для проведения масштабных социальных экспериментов. Теперь такие средства появились, и поэтому утопия, уже произведшая эффект "утопического Чернобыля" в странах бывшего "социалистического лагеря", по своим разрушительным потенциалам может быть сопоставлена только с ядерной энергией.

История, к сожалению, учит тому, что люди редко извлекают из нее уроки. Поэтому нельзя не предположить, что в более или менее отдаленном будущем вновь будут предприниматься попытки "железной рукой загнать человечество в счастье", а какие-нибудь новые "мечтатели" станут описывать Архипелаг Гулаг как вождельные "острова блаженных". Таким образом, по сути, вырисовывается замкнутый цикл: утопия временно

"осуществилась", закономерно трансформировавшись при этом в антиутопию; антиутопия, изжив себя в реальности, имеет теперь тенденцию превратиться обратно в утопию. Поэтому общество должно найти в себе силы вырваться из этого порочного круга: "Спасение от утопии, - гласит крылатая фраза, - дело рук самих утопающих".

[159] 2. В ходе обсуждения книги некоторыми коллегами было высказано мнение о слишком широком толковании автором понятия "утопия". Данное замечание представляется нам вполне оправданным в отношении тех случаев, когда речь ведется об утопиях не только как о произведениях определенного жанра, но и как о любых проявлениях утопизма. В последнем случае, конечно, более корректно было бы говорить о "социально-утопических идеях", что и отражено в заглавии работы. Однако поскольку в цели нашей работы входило изучение даже фрагментарно засвидетельствованных источниками социальных утопий и социально-утопических идей, применение *условного* разделения материала на "политические, литературные и религиозно-мифологические утопии" было обусловлено спецификой самого объекта исследования. Применение такого условного толкования широко распространено в литературе по ранней истории социально-утопических идей.

Что же касается "*строго научного*" определения утопии, которое мы попытались дать в первой части книги (с. 10), то оно, на наш взгляд, отнюдь не является расширительным и позволяет четко выделять утопии среди легенд, сказок, мифов и иных вымышленных повествований. Главным условием при этом должно быть, однако, наличие всего комплекса присущих утопии признаков: произвольного конструирования образа идеального общественного состояния, противопоставления этого образа не удовлетворяющей утописта окружающей реальности, отделения идеала от этой реальности хронологическим или пространственным расстоянием. Только то вымышленное повествование, которое обладает полным набором этих признаков, может быть классифицировано как социальная утопия.

3. Одним из наиболее важных процессов, развитие которых было прослежено на страницах книги, является процесс постепенного перехода от "родовых" к "вековым" интерпретациям мифа, от "циклического" к "линейному" восприятию времени. Данная тема настолько сложна и настолько слабо освещена в отечественной литературе, что многие ее аспекты еще долгое время будут нуждаться в углубленном изучении. Так, например, требует специального исследования специфика греческих преданий о смене различных, каждый раз заново создававшихся богами "геносов". Возможно, эти предания были связаны с генеалогическими легендами, отражавшими такие реальные [160] демографические явления, как ахейское и затем дорийское переселения (данная тема затрагивалась в работах Ю.В. Андреева, Л.С. Ильинской, А.А. Молчанова и др.).

Среди разрозненных свидетельств источников особенный интерес представляет, к примеру, передаваемая Диодором (V, 55) и Страбоном (X,3,18; XIV,2,7-8) легенда о том, что на Родосе когда-то жили отличавшиеся высокой культурой "дети моря" (тельхины), а после них - обладавшие письменностью "дети солнца" (гелиады), причем обе эти цивилизации одна за другой были уничтожены наводнениями. Было бы весьма полезно сопоставить подобные греческие предания как с данными археологии, так и с распространенными у многих народов мира фольклорными мотивами о первых совершенных или, наоборот, "недоделанных" людях, об утраченном рае, о катастрофах и новых творениях (обширнейший перечень подобных мотивов приводится в шеститомном указателе, изданном Стифом Томпсоном).

Говоря о "линейной" и "циклической" концепциях исторического времени, мы, конечно, идем на некоторое "упрощение" ситуации, поскольку в древности восприятие времени и истории отличалось множеством специфических, трудноуловимых для современного человека нюансов. Некоторые специалисты по этому вопросу (в частности, канадский профессор Г.А. Прес) указывают, что, строго говоря, в античности вообще не было философии истории, и вплоть до Августина почти никто не пытался рассматривать историю как циклическую или линейную "модель". Тем не менее сам тезис об "обращенности" древнего человека в прошлое остается в силе (в отечественной литературе сходные выводы были сделаны, например, И.С. Ключковым в его оригинальных исследованиях о духовном мире древних вавилонян).

Интересные суждения по этой проблеме высказаны и английской исследовательницей Сью Бланделл в ее книге о взглядах греков и римлян на начала цивилизации. Автор указывает на связь "циклических" (или, как она уточняет, "не-линейных") концепций с космологическими учениями, развивает гипотезу Ж. Вернана о "диахроническом и синхроническом" аспектах гесиодовского мифа о "родах". Затрагивается вопрос о причинах того, почему "греческие и римские мыслители были гораздо более склонны рассуждать о прошлом, чем делать предсказания о будущем". По [161] мнению исследовательницы, вера в прогресс, характерная для современности, была несвойственна людям древности не только из-за консерватизма морали, но еще и потому, что в те времена вообще не было понятия карьеры, которая способствует устремлению мыслей людей в будущее. "Бескарьерное положение" продолжалось вплоть до установления Империи, когда служащие государственного аппарата и армии получили возможность "взбираться" по ступенькам служебных лестниц и когда в произведениях многих латинских авторов намечается отход от канонов "примитивизма".

Данные суждения, разумеется, не следует считать абсолютно бесспорными: понятие "карьера", например, в смысле собирания почетных должностей было отнюдь не чуждо знатым римлянам уже во времена Республики (ср. наши наблюдения на с. 26 первой части книги). Однако сам тот факт, что разные исследователи различными путями приходят к сходному выводу о принципиальных переменах в восприятии многими римлянами исторического времени, объективно свидетельствует в пользу данного вывода. Аналогичная ситуация в историографии складывается и вокруг проблемы перехода от понятия "золотой род" к понятию "золотой век": все большее число авторов сходится на том, что понятие "золотой век", окончательно оформившееся лишь в I в. до н.э., способствовало передаче новых, направленных в настоящее и будущее утопических трактовок мифа. Разнообразные суждения на эту тему встречались нам в работах Г. Аалдерса, П. Апперса, С. Бланделл, Г. Болдри, У. Бьянчи, К. Кубуша, Ф. Мэнюэля, Ч. Сегала, Г. Швабля и др. Впрочем, наиболее основательным исследованием по этому вопросу в западной историографии по-прежнему остается монография Б. Гатца.

4. Среди конкретных соображений, высказанных рецензентами по поводу рассмотренных в книге сюжетов истории утопических идей, имеется гипотеза специалиста по истории Пергамского царства О.Ю. Климова. По его мнению, не следует исключать возможность того, что выдвинувший идею "Гелиополя" Аристоник "обещал вступившим в его армию представителям социальных низов сделать их гражданами нового города на территории царства с правом собственности на землю, с полисным самоуправлением, гражданством и т.п."

В принципе, разумеется, нет ничего невероятного в том, что претендент на Пергамский престол мог обещать [162] поддерживавшим его повстанцам какие-то материальные и политические привилегии: достаточно вспомнить римских полководцев эпохи гражданских войн, основывавших колонии для своих ветеранов на лучших землях в провинциях и в самой Италии. Однако почему в этом случае новый город должен был называться "Гелиополем", а не, скажем, "Аристикеей" или (если учесть, что Аристоник принял тронное имя Евмена III) "Евменополем"? К тому же античные авторы вряд ли упустили бы такую деталь, как попытка Аристоники основать для своих приверженцев новый город. Как бы то ни было, мы солидарны с О.Ю. Климовым в том, что предположение о спекулятивном использовании Аристикеей социально-утопических идей по-прежнему является одной из самых вероятных гипотез.

5. В отзыве известного специалиста по античной утопии доктора философских наук В.А. Гуторова высказано мнение о том, что Юлий Цезарь отнюдь не был утопистом и что вообще среди римлян мы практически не находим "подлинных утопистов". Но в ответ на это можно поставить

следующие вопросы. Существуют ли у нас четкие критерии, по которым можно было бы отделять "подлинных утопистов" от "ложных утопистов", высказывавших утопические идеи? Где тот универсальный "детектор лжи", который позволил бы без субъективизма выявлять всех тех, кто лишь спекулировал на утопиях? И вообще, может ли нормальный человек быть "до мозга костей" утопистом, то есть последовательно проявлять себя как утопист во всех своих жизненных делах и помыслах?

Конечно, Цезарь (как и Гракхи, Серторий и ряд других персонажей римской истории) был политиком-реалистом, и ему было не до создания развернутых утопических проектов. Тем не менее некоторые высказанные им идеи оказались вполне созвучными с античной утопической традицией. Именно к этому факту мы и хотели привлечь внимание читателей. Если же говорить о тех латинских авторах, творчество которых в наибольшей степени было насыщено утопизмом, то в качестве наиболее яркого примера можно было бы назвать Вергилия. У него на всех без исключения этапах творчества прослеживаются весьма настойчивые и плодотворные попытки обоснования утопического идеала, приведшие к радикальному переосмыслению и актуализации образа "Сатурнова царства". Наконец, в дополнение к этому следует отметить, что нам, к сожалению,^[163] слишком мало известно о творчестве некоторых авторов римского периода, которые были явно равнодушны к утопии. В качестве примера достаточно указать на интереснейшие фигуры философов-стоиков Блоссия и Посидония.

6. Доктор исторических наук А.А. Нейхардт обратила наше внимание на то, что при рассмотрении вопроса об идеологии восставших рабов было бы полезно использовать легенду о восстании рабов на Хиосе под предводительством Дримака. Однако передаваемый Афинеом рассказ Нимфодора об этом восстании, как известно, вызывает у специалистов большие сомнения в его исторической достоверности: выявлено несколько легендарных напластований, позволяющих судить не столько о событии, сколько о позднейших его интерпретациях. Тем не менее мы согласны с А.А. Нейхардт в том, что и этот сюжет может дать некоторые косвенные аргументы в пользу тезиса о популярности харизматических вождей в среде восставших рабов.

7. Наконец, еще одно существенное замечание было высказано доктором исторических наук Н.С. Широковой, призвавшей не отказываться от "распространенного в науке сопоставления греческого и римского национального характера".

Разумеется, вряд ли стоит отрицать, что прагматический подход проявился во многих сферах римской культуры - в религии, юриспруденции, архитектуре и т.д. Более того, как мы убедились, этот подход зачастую обнаруживался и в отношении к утопии. Достаточно вспомнить, как Цицерон снисходительно критиковал Платона за "оторванность" его проекта от реальной жизни, или как Серторий всерьез намеревался отправиться на "острова блаженных". Утопические идеи в Риме приобретали своеобразный "патриотизированный" и приближенный к реальности (иногда, впрочем, и крайне мистический) характер, но тем не менее они все-таки были распространены, и именно это мы и стремились показать в своей работе.

Говоря о реально существовавших различиях в менталитете "греков" и "римлян", видимо, следует все же делать акцент не на этническом происхождении, а на социально-культурной принадлежности тех или иных авторов. Иначе нам трудно будет объяснить тот факт, что некоторые "этнические римляне" мыслили вполне "по-гречески", а некоторые ^[164] "этнические греки", наоборот, демонстрировали чисто римский практицизм (особенно во времена римского господства).

В заключение автор хотел бы еще раз искренне поблагодарить всех оппонентов и рецензентов, а также сотрудников издательств Алтайского и Новосибирского университетов за высказанные пожелания, за помощь в переиздании книги. Работа над историей античной утопии, несомненно, будет продолжена. Освобождение от поверхностных схем, более глубокие и разнообразные теоретические подходы, профессиональный анализ источников, - все эти качества новых исследований позволяют надеяться, что российские читатели смогут теперь составить достаточно полное и неискаженное представление об античных утопиях, о мечтах и заблуждениях человечества в один из самых ярких периодов его истории.

Барнаул, октябрь 1993 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

Текст приводится по изданию: Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о "золотом веке" в древнем Риме: В 2 ч. Ч. 2: Ранний принципат. Изд. 2-е, испр. и доп. - Новосибирск: изд-во Новосибирского университета, 1994. 167 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.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ИДЕИ И МИФ О "ЗОЛОТОМ ВЕКЕ" В ДРЕВНЕМ РИМЕ. Ч. II. РАННИЙ ПРИНЦИПАТ

Вместо введения.

1. *Чернышов Ю. Г.* Социально-утопические идеи и миф о "золотом веке" в Древнем Риме Ч I. До установления принципата. Новосибирск, 1992 (2-е изд - 1994).
2. Почти все даты данной части книги относятся к нашей эре, поэтому далее в необходимых случаях указывается лишь атрибуция "до н.э."
3. О "переломном" моменте конца I в. см., например: *Егоров А. Б.* Флавии и трансформация Римской империи в 60-90 гг. I в. // Город и государство в античном мире Проблемы исторического развития. Л., 1987. С. 138 и сл.
4. Ср.: *Кнабе Г. С.* Древний Рим - история и повседневность. М., 1986. С. 6.

Глава I. "Римский Мир" и "золотой век"

1. *Баталов Э. Я.* В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М., 1989. С. 45; ср.: *Он же.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С.76. Ср. близкое по смыслу определение "утопия политики", предлагаемое Е. Шацким: *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 132-146.
2. Ср.: *Чернышов Ю. Г.* К проблеме "самооценки" принципата Августа // Проблемы истории государства и идеологии античности и раннего средневековья. Барнаул, 1988. С. 36-55.

1. "Res publica restituta"

1. *Gordon A. E.* Notes on the Res gestae of Augustus // CSCA. V. 1 1968. P. 128.
2. Res gestae divi Augusti ex monumentis Ancyrano et Antiocheno latinis, Ancyrano et Apolloniensi graecis. Texte etabli et commente par J. Gage. P., 1935. Из новейших исследований см.: *Ramage E. S.* The nature and purpose of Augustus' "Res gestae". Stuttgart, 1987; *Belloni G. G.* Le "Res gestae Divi Augusti". Augusto: Il nuovo regime e la nuova urbe. Milano, 1987.
3. *Игнатенко А. В.* Древний Рим: от военной демократии к военной диктатуре: (историко-правовое исследование). Свердловск, 1988. С. 152; ср.: *Утченко С. Л.* Юлий Цезарь. М., 1976. С. 346.
4. О значении этого прозвища подробнее будет сказано в третьем разделе данной главы.
5. Характерно, что выражения типа "optimus princeps", "optimus ac justissimus princeps" распространены уже в надписях времен Тиберия - CIL, VI.902,904,93 etc.; *Wirszubski Ch.* Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate. Cambridge, 1950. P. 153-154.
6. Позднее на этой основе возникнет формулировка о том, что вся власть римского народа перенесена на императора (CIL, VI, 1232; Just., Instit., I,2,6); ср.: *Yavetz Z.* Plebs and princeps. New Brunswick, Oxford, 1988. P. 93-95; *Штаерман Е.М., Трофимова М.К.* Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. С. 237; *Егоров А.Б.* Закон о власти Веспасиана и полномочия принцепса // Проблемы античной государственности. Л., 1982. С.157.
7. См., например, как называемую "Похвалу Турии" (Laudatio Turiae) CIL, VI.1527: "pacato orbe terrarum res [titut] a re publica".
8. Напомним еще раз, что римляне вкладывали в понятие "республика" несколько иной смысл, чем тот, который оно имеет теперь: для них оно ассоциировалось с государственным устройством, при котором действуют законы, направленные на благо не каких-то "узурпаторов", а всего коллектива граждан, независимо от того, будет ли это при монархической, аристократической или демократической форме правления.
9. По преданию, впервые храм был закрыт в правление Нумы, а затем - в 235 г. до н.э.; при Августе это произошло в 29 и 25 гг. до н.э.; третья дата - возможно, 13 г. до н.э. - точно не определена. См.: *Varro, LL,V,165; Liv., I,19,2 etc.; Weinstock S.* Pax and the "Ara Pacis" // JRS. V. 10. 1960. P. 48.
10. Ср. надпись на Нарбоннской Ara numinis Augusti (ILS, 112): "qua die eum saeculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit"; *Weinstock S.* Divus Julius. Oxford, 1971. P. 196; *Kirsch W.* Die augusteische Zeit. Epochenbewusstsein und Epochenbegriff // Klio. Bd. 67. 1985. H. 1. S. 43 ff.
11. *Weinstock S.* Pax.. P. 45; ср.: *Dieckhoff M.* Die Pax Augusta // WZPHP. Jg. 10. 1966. H. 4. S. 289-301; *Stier H.E.* Augustusfriede und roemische Klassik // ANRW. Bd. II,2. 1975. S. 3-54; *Straub J.* Imperium - Pax - Liberlas // Straub J. Regeneratio imperii. Darmstadt, 1986. S. 27 ff.
12. *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978. С. 155, 217.
13. По вопросу о содержании власти Августа см., например, современные историографические обзоры: *Егоров А.Б.* Проблемы титулатуры римских императоров // ВДИ. 1988. N2. С. 162 и сл.; *Михайловский Ф.А.* Оформление власти Августа в оценке современной советской и зарубежной историографии // Историография актуальных проблем античности и раннего средневековья. Барнаул, 1990. С. 103 и сл.

14. Ср.: *Машкин Н.А.* Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л., 1949. С. 594; *Hannestad N.* Romersk kunst som propaganda-aspekter af kunstens brug og funktion i det romerske samfund. Kobenhavn, 1976. S. 53 ff.; *Schindler W.* Roemische Kaiser. Herrscherbild und Imperium. Leipzig, 1985. S. 32 ff.; *Idem.* Mythos und Wirklichkeit in der Antike. Leipzig, 1987. S. 239 ff.
15. *Maderna-Lauter C.* Glyptik // Kaiser Augustus und die verlorene Republik. Seine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin 7. Juni - 14. August 1988. B., 1988. S. 448 ff.; *Trillmich W.* Muenzpropaganda // *Ibid.* S. 482 ff.
16. Ср.: *Неевров О.Я.* Геммы античного мира. М., 1983. С. 82; *Hesberg H. von.* Archaeologische Denkmäler zum roemischen Kaiserkult // ANRW. Bd. II, 16,2. 1978. S. 982 f.; *Wistrand E.* Felicitas imperatoria. Goeteborg, 1987. P. 59.
17. Подобные идеологические функции призвана была выполнять, в частности, композиция Форума Августа: изображения на фронтоном храма Марса Мстителя, скульптурные группы потомков Энея и Ромула в северном и южном портиках передавали своеобразную концепцию римской истории, согласно которой время Августа было одновременно и логическим продолжением, и высшей точкой развития Рима, вознесенного усилиями множества поколений римлян. Ср.: *Вулих Н.В., Неевров О.Я.* Роль искусства в пропаганде официальной идеологии принципата Августа // ВДИ. 1988. N1. С. 168 и сл.; *Шифман И.Ш.* Цезарь Август. Л., 1990. С. 165 и сл.; *Zinserling G.* Die Programmatik der Kunstpolitik des Augustus // *Klio.* Bd. 67. 1985. H. 1. S. 76 ff.
18. Подробнее см.: *Машкин Н.А.* Принципат.. С. 329, 378, 380 и др.; *Mannsperger D.* ROM. ET AVG. Die Selbstdarstellung des Kaisertums in der roemischen Reichspraegung // ANRW. Bd. II,1. 1974. S. 919 ff. *Allace-Hadrill A.* Image and authority in the coinage of Augustus // *JRS.* V. 76. 1986. P. 66-87.
19. Ср.: *Schindler W.* Roemische Kaiser.. S. 39. Данную фигуру, впрочем, идентифицировали и с Италией, и с Миром, и с Венерой, и с Церерой (*Settis S.* Die Ara Pacis // *Kaiser Augustus.* S. 413).
20. См.: *Машкин Н.А.* Принципат.. С. 591-592, 577; *Hannestad N.* Romersk kunst.. S. 69 ff.; *Oppermann M.* Roemische Kaiserreliefs. Leipzig, 1985. S. 15 ff.
21. Ср. упоминание этого же цветка в "Георгиках" (II,119), когда речь идет о чудесных растениях в далеких, экзотических странах.
22. *Забулис Г.К.* *Satumia tellus* Вергилия (К вопросу о формировании идеологии эпохи Августа) // ВДИ. 1960. N2. С. 123.
23. *Oppermann M.* Roemische Kaiserreliefs.. S. 18.
24. О происхождении и ранней истории игр см.: *Базинер О.* *Ludi saeculares.* Древнеримские секулярные игры. Варшава, 1901. С. 22 и сл.; *Nilsson M.P.* *Saeculares ludi* // *RE.* 2. R. Hdbd. 2. 1920. Sp. 1696 ff.; *Erkell H.* *Ludi saeculares und ludi Latini saeculares.* Ein Beitrag zur roemischen Theaterkunde und Religionsgeschichte // *Eranos.* V. 67. 1969. F. 1-3. S. 166 ff.; *Brind' Amour P.* *L'Origine des Jeux Seculaires* // ANRW. Bd. II,16,2. 1978. P. 1335 ff.
25. *Taylor L.R.* New light on the history of secular games // *AJPh.* V. 55. 1934. N2(218).P. 118 f.
26. Ср.: *Mattingly H.* Vergil's golden age: sixth Aeneid and fourth eclogue // *CR.* V. 48. 1934. N5. P. 161 f.
27. *North J.A.* Religion and politics, from republic to principate // *JRS.* V. 76. 1986. P. 253.
28. Подробнее см., например: *Лапина Т.А.* Источники географических книг Плиния Старшего - Август и Агриппа // Из истории древнего мира и средневековья. М., 1987. С. 17-27.
29. Ср.: *Mueller R.* Kosmos und Imperium. Zur roemischen Ideologiegeschichte der spaeten Republik und der Kaiserzeit // *Ideologie und Geschichte im alten Rom.* Dem Wirken Werner Hartkes gewidmet. B., 1988. S. 13 f.
30. Ср.: *MacMullen R.* Enemies of the Roman order. Treason, unrest and alienation in the Empire. Cambridge, 1966. P. 33.
31. *Mannsperger D.* ROM. ET AVG. ... S. 960.
32. Ср.: *Weinstock S.* Pax.. P. 51 f. О подражании "августовскому образцу" на монетах этих императоров см.: *Gross W.H.* Augustus als Vorbild // ANRW. Bd. II, 12,2. 1981. S. 602-605.
33. Ср.: *Mattingly H.* Coins of the Roman empire in the British museum. V.1. Augustus to Vitellius. L., 1965. P. CLXXXIX ff.
34. Егоров А.Б. О персональном факторе в истории Римской империи // Политические деятели античности, средневековья и нового времени. Индивидуальные и социально-типические черты. Л., 1983. С. 39.
35. Ср.: *Hesberg H. von.* Archaeologische Denkmäler zum roemischen Kaiserkult // ANRW. Bd. II,16,2. 1978. S. 984 f.
36. Об этом, а также о попытках отождествления "принцев" императорского дома с божественными близнецами - Диоскурами подробнее см.: *Scott K.* Drusus, nicknamed "Castor" // *CPh.* V. 25. 1930. P. 155-161; *Idem.* Dioscuri and the imperial cult // *Ibid.* P. 379-380; *Meise E.* Der Sesterz des Drusus mit den Zwillingen und die Nachfolgepläne des Tiberius // *JNG.* Bd. 16. 1966. S. 7-21.
37. См., например: *Неевров О.Я.* Геммы.. С. 82 и сл.; *Clark M.E.* Spes in the early imperial cult: "the hope of Augustus" // *Numen.* V. 30. 1983. F. 1. P. 83 f., 96 ff.
38. Ср.: *Instinsky H.U.* Kaiser und Ewigkeit // *Hermes.* Bd. 77. 1942. S. 324 f.; *Koch C.* Roma aeterna // *Gymnasium.* Bd. 59. 1952. S. 128 ff.; *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (*Spudasmata*, 16). Hildesheim, 1967. S. 139 ff.; *Alfoeldi A.* From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman emperors // *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory.* B., N.Y., 1977. P. 17 ff.
39. *Tammisto A.* PHOENIX.FEUX.ET.TV. Remarks on the representation of the Phoenix in Roman art // *Arctos.* V. 22. 1986. P. 215.
40. *Castritius H.* Der Phoenix auf den Aurei Hadrians und Tacitus' Annalen VI,28 // *JNG.* Bd. 14. 1964. S. 93; ср.: *Trencsenyi-Waldapfel I.* Untersuchungen

sur Religionsgeschichte. Budapest, 1966. S. 242 ff.; *Guenther R., Mueller R.* Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 169 f., 182 ff. (в последней работе приводятся данные о том, что изображения Феникса как символа воскресения и блаженства распространяются и в раннехристианском искусстве).

41. *Mannspurger D.* ROM. ... S. 965.

2. Официозная литература

1. Ср., например: Кнабе Г.С. Понимание культуры в Древнем Риме и ранний Тацит // История философии и вопросы культуры. М., 1975. С. 86: "Мышление римлян было как бы пропитано Вергилием..".

2. См. указатель в **Приложении**, а также: *Чернышов Ю.Г.* Три концепции "Сатурнова царства" у Вергилия // Античная гражданская община. Проблемы социально-политического развития и идеологии. Л., 1986. С.109 и сл.; *Он же.* К проблеме "самооценки" принципата Августа // Проблемы истории государства и идеологии античности и раннего средневековья. Барнаул, 1988. С. 44 и сл.

3. Ср.: *Ketteman R.* Bukolik und Georgik. Studien zu ihrer Affinitat bei Vergil und spaeter. Heidelberg, 1977. S. 91 f.

4. См. **Приложение II,4**, а также литературу, указанную в сноске 5.

5. *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 322 и сл.; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Пчела // МНМ. Т. 2. С. 354-356; *Ransome H.M.* The sacred bee in ancient times and folklore. L., 1937; *Detienne M.* The myth of "Honeyed Orpheus" // Myth, religion and society. L. etc., 1986. P. 95-109.

6. *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore, 1935. P. 19 ff., 389 ff.

7. Ср.: *Смышляев А.Л.* "Речь Мецената" (Dio Cass., LII,14-40): проблемы интерпретации // ВДИ. 1990. N1. С. 54-66; *Dorandi T.* Der "gute Koenig" bei Philodem und die Rede des Maecenas vor Octavian (Cassius Dio, LII, 14-40) // Klio. Bd. 67. 1985. H. 1. S. 56-60.

8. Противоречащими этому могут показаться слова царя Латина о том, что "Сатурнов род" хранит справедливость не под гнетом законов, но добровольно соблюдая обычай древнего бога. Возможно, эти слова являются не столько данью традиции об отсутствии при Сатурне законов (ср.: Norden E. Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie // JKPh. Bd. 19. 1893. S. 425), сколько указанием на то, что справедливые законы соответствовали тогдашним нравам.

9. Ср.: *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967, S. 125 f.; *Wifstrand Schiebe M.* Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils. Uppsala, 1981. S. 48 ff.

10. См.: **Приложение, III,2**; ср.: *Tumova J.* Antike Bearbeitung des Mythos von den Zeitaltern // GO. R. VI. 1974. S. 24 ff.; *Smolenaars J.J.L.* Labour in the golden age: a unifying theme in Vergils poems // Mnemosyne. V. 40. 1987. F. 3-4. P. 397 f.

11. Ср. попытку найти ветхозаветные параллели этому мотиву: *Trencsenyi-Waldapfel I.* Von Homer bis Vergil. Gestalten und Gedanken der Antike. Budapest, 1969. S. 462 f.

12. Ср.: *Ошеров С.А.* История, судьба и человек в "Энеиде" Вергилия // Античность и современность. М., 1972. С. 320 и сл.; *Кнабе Г.С.* Понимание.. С. 92 и сл.

13. Ср.: *Starr G. Ch.* Horace and Augustus // AJPh. V. 90. 1969. P. 61 ff.

14. Ср.: *Saintonge P.F., Burgevin L.G., Griffith H.* Horace. Three phases of his influence. Chicago, 1936. P. 64; *Doblhofer E.* Horaz und Augustus // ANRW. Bd. II,31,3. 1981. S. 1922-1986.

15. *Lundstroem S.* Ovids Metamorphosen und die Politik des Kaisers. Uppsala, 1980. Ср. рецензию на эту книгу: *Вулих Н.В.* Художественное произведение или политический трактат? // ВДИ. 1982. N1. С. 206-212.

16. Ср.: *Buchheit V.* Mythos und Geschichte in Ovids Metamorphosen I // Hermes. Bd. 94. 1966. H. 1. S. 84 ff; *Segal Ch.* Myth and philosophy in the Metamorphoses: Ovid's augustinism and the augustin conclusion of book XV // AJPh. V. 90. 1969. N3(359). P. 257 ff.

17. Подробнее об этом см.: *Мелихов В.А.* Культ императоров в римской поэзии золотого века. Харьков, 1915. С. 15 и сл.; *Drucker M.* Der verbannte Dichter und der Kaiser-Gott. Studien zu Ovids spaeten Elegien. Leipzig, 1977. S. 15 ff.

18. Ср.: *Немировский А.И.* Социально-политические и философско-религиозные взгляды Тита Ливия // ВИ. 1977. N7. С. 107 и сл.; *Кузнецова Т.И., Миллер Т.А.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. М., 1984. С. 115 и сл.; *Deininger I.* Livius und der Prinzipat // Klio. Bd. 67. 1985. H. 1. S. 265-272.

19. *Немировский А.И.* Веллей Патеркул и его исторический труд // ВДИ. 1983. N4. С. 219; ср.: *Sumner G.V.* The truth about Velleius Paterculus: prolegomena // HSCPh. V. 74. 1970. P. 257-297.

20. Ср.: *Nauta R.R.* Seneca's Apocolocyntosis as Saturnalian literature // Mnemosyne. V. 40. 1987. F. 1-2. P. 69 ff.

21. Ср.: *Kraft K.* Der politische Hintergrund von Senecas Apocolocyntosis // Historia. Bd. 15. 1966. H. 1. S. 96-122.

22. Ср.: *Kuehnen F.J.* Seneca und die roemische Geschichte. Muenchen. 1962. S. 69 ff.

23. Подробнее см.: *Межерлицкий Я.Ю.* Принципат Юлиев-Клавдиев в произведениях Сенеки // Из истории античного общества. Горький, 1979. С. 106 и сл.; *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданому // Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 63 и сл.; *Griffin M.* Seneca: a philosopher in politics. Oxford, 1976. P. 129 ff.; *Pratt N.T.* Seneca's drama. L., 1983. P. 169 ff.

24. Несомненная параллель этому месту обнаруживается в трагедии Сенеки "Геркулес на Эте" (см. стихи 1564-1594), где описан апофеоз

Геркулеса.

25. Ср.: *Thompson L.* Lucan's apotheosis of Nero // CPh. V. 59. 1964. N3. P. 147-153.

26. В народе получило широкое распространение истолкование этого знаменья как зловещего и предвещающего смену правителя (Тас., Ann., XIV.22; Suet., Nero, 36; Oct., 228-237).

27. Подробнее об этом см.: *Schmid W.* Panegyric und Bucolik in der neronischen Epoche. Ein Beitrag zur Erklarung der Carmina Einsidlensia // BJ. Bd. 1953. S. 63-96; *Korzeniewski D.* Die "panegyrische Tendenz" in der Cannina Einsidlensia // Hermes. Bd. 94. 1966. S. 344-360; *Idem.* Die Eklogen des Calpurnius als Gedichtbuch // MH. Bd. 29. 1972. S. 214-216.

28. См. также сходные по содержанию эпиграммы: II,91; IV,1; VII,5; VII,6; VIII,2; VIII,11; VIII,21; VIII,66; IX,20; IX, 101.

29. Ср.: *Gyoergy H.* Staius, a koelto, akit Apollo es Domitianus ihletett // Publius Papinius Staius. Erdok. Budapest, 1979. P. 5 ff.

3. Почитание императоров-"спасителей"

1. Ср.: Suet., D. Jul., 88; Serv. ad Verg. Aen., VIII,681; X,272 etc.

2. *Norden E.* Die Geburt des Kindes. Leipzig-B., 1924. S. 158; *Strobel A.* Weltenjahr, grosse Konjunktion und Messiasstern // ANRW. Bd. II,20,2. 1987; S. 1063 ff.

3. Подробнее см.: *Свенцицкая И.С.* Полис и империя: эволюция императорского культа и роль "возрастных союзов" в городах малоазийских провинций I-II вв. // ВДИ. 1981. N4. С. 37 и сл.; *Otto W.* Augustus Soter // Hermes. Bd. 45. 1910. S. 448-460; *Herzog-Hayser G.* Kaiserkult // RE. Suppl. IV. 1924. Sp. 825; *Taeger F.* Charisma Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. 2. Stuttgart, 1960. S. 187 ff.; *Roemischer Kaiserkult / Hrsg. von D.Wlasok.* Darmstadt, 1978. S. 106 ff.

4. Ср.: *Taylor L.R.* The worship of Augustus in Italy during his lifetime // TPAPA. V. 51. 1920. P. 116 ff.; *Taeger F.* Charisma.. S. 141 ff.; *Price S.R.F.* Between man and god: sacrifice in the Roman imperial cult // JRS. V. 70. 1980. P. 36 ff.; *Fishwick D.* The imperial cull in the Latin West. V. I,1. Leiden, 1987. P. 83 ff.

5. Ср. версию происхождения термина "aera" из аббревиатуры распространенного выражения "ab exordio regni Augusti" - *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., 1990. С. 321.

6. *Wistrand E.* Felicitas imperatoria. Goeteborg, 1987. P. 48 ff.; ср.: *Wagenvoort H.* Pietas. Selected studies in Roman religion. Leiden, 1980 P. 59 ff.

7. *Clark M.E.* Spes in the early imperial cult: "the Hope of Augustus" // Numen. V. 30. 1983. F. 1. P. 82 ff., 94 ff.

8. *Classen C.J.* Romulus in der roemischen Republik // Philologus. Bd. 106. 1962. S. 182 f.

9. С другой стороны, это как бы вновь подчеркивало идею "нового основания", поскольку традиция чаще помещала сакральный "пуп земли" не на Палатине, а на Капитолии, освященном самим Сатурном. Ср.: *Scully S.* Cities in Italy's golden age // Numen. V. 35. 1988. F. 1. P. 71 ff.

10. Ср.: *Scott K.* The indentification of Augustus with Romulus-Quirinus // TPAPA. V. 56. 1925. P. 82-105; *Alfoeldi A.* Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik // MH. Bd. 8. 1951. F. 2/3. S. 212 ff.; Bd. 11. 1954. F. 3. S. 133 ff.; *Merkelbach R.* Augustus und Romulus (Erklarung von Horaz Carm., I,12,37-40) // Philologus. Bd. 104. 1960. S. 149-153.

11. Ср.: *Taeger F.* Charisma.. S. 118 f.

12. Подробнее об этом см. третий раздел второй главы первой части книги.

13. Впрочем, сама формулировка этой мысли, на наш взгляд, явно отражает в себе издержки прямолинейно-социологизаторского подхода: ср., например, вывод автора о том, что "божество социальной утопии свободной бедноты и рабов превратилось в божество господствующего класса Рима" - *Guenther R., Mueller R.* Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 101.

14. Ср.: *Combet Farnoux B.* Mercure romain, les "Mercuriales" et l'institution du culte imperial sous le Principat augusteen // ANRW. Bd. II,17,1. 1981. P. 486 ff.

15. См., например: *Неверов О.Я.* Геммы античного мира. М., 1983. С. 79 и сл.; *Taeger F.* Charisma.. S. 115 etc.

16. *Wistrand E.* Felicitas.. P. 65 ff.

17. Ср.: *Елышцкий Л.А.* О социальных идеях Сатурналий // ВДИ. 1946. N4. С. 65; *Штаерман Е.М., Трофимова М.К.* Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. С. 245.

18. Вероятнее всего, император Траян, выделявший этот период (Aug. Vict., 5,1-4), имел в виду характер отношений между Нероном и сенатом. Подробнее см.: *Murray O.* The "quinquennium Neronis" and the Stoics // Historia. Bd. 14. 1956. P. 41-61; *Lepper F.A.* Some reflections on the quinquennium Neronis // JRS. V. 47. 1957. Pt. 1/2. P. 95-103; *Thornton M.* The enigma of Nero's quinquennium // Historia. Bd. 22. 1973. P. 570-582.

19. Подробнее см.: *Неверов О.Я.* Нерон-Юпитер и Нерон-Гелиос // Художественные изделия античных мастеров. Л., 1982. С. 101-110; *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. 650-672; *Idem.* Apollon imperial, garant des "Fata Romana" // ANRW. Bd. II,17,2. 1981. P. 580 ff.; *Breckenridge J.D.* Roman imperial portraiture from Augustus t. Allienus // ANRW. Bd. II,12,2. 1981. P. 488 ff.

20. Подробнее об этом см., например: *Колосовская Ю.К.* Агиографический источник по истории Паннонии // ВДИ. 1990. N4. С. 52 и др.; *Altheim F.* Der unbesiegt Gott, Heidentum und Christentum. Hamburg, 1957. S. 18 ff.; 34 ff.; *Turcan R.* Le culte imperial au III siecle // ANRW. Bd. II,16,2. 1978. P.

21. См.: *Неверов О.Я.* Нерон-Юпитер.. С. 104 и сл.
22. См.: Там же. С. 104; ср.: *Кнабе Г.С.* Древний Рим - история и повседневность. М., 1986. С. 180.
23. См., например: *Топоров В.Н.* Металлы // МНМ. Т. 2. С. 146-147; *Иванов Вяч. Вс.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983. С. 10; *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 177 и сл.
24. Ср. близкие по звучанию и смыслу слова эйнзидельнской эклоги: "Nunc tellus inculta novos parit ubere fetus" (Anth. Lat., 726,35).
25. Ср.: *Неверов О.Я.* Нерон-Юпитер.. С. 105.
26. Это, кстати, хорошо согласуется с рассказом Тацита (XVI, 18-19) о Гае Петронии - приближенном к Нерону знатоке роскоши и учителя изящества, который после заговора Пизона вынужден был покончить жизнь самоубийством, оставив завещание не только без лести в адрес Нерона, но и с описанием его распутства.
27. *Межеричкий Я.Ю.* Iners otium // Быт и история в античности. М., 1988. С. 60-61.
28. *Cumont F.* L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia // RF. An. 11. 1933. F. 2. P. 145-154.
29. Ср.: *Топоров В.Н.* Митра // МНМ. Т. 2. С. 154-157.
30. См., например: *Стучевский И.А.* Нерон // ВИ. 1966. N4. С. 217; *Sanford E.M.* Nero and the East // HSCPh. V. 48. 1937. P. 100.
31. По-видимому, их выступления относятся к 69, 80 и 88 гг. См. *Allivan P.A.* The false Neros: a re-examination // Historia. Bd. 22. 1973. P. 364 f.
32. *Sanford E.M.* Nero.. P. 81 ff.; ср.: *Charlesworth M.P.* Nero: some aspects // JRS. V. 40. 1950. P. 69 ff.
33. Ср.: *MacMullen R.* Enemies of the Roman order. Treason, unrest and alienation in the Empire. Cambridge, 1966. P. 143-146; 329, n. 17.
34. См. список Б. Гатца, приведенный нами в **Приложении V,1**.
35. Так, например, Г. Швабль упоминает имена еще шести императоров, отсутствующие в списке Б. Гатца: *Schwabl H.* Weltalter // RE. Suppl. XV. 1978. Sp. 825 ff.
36. Ср.: *Baldry H.C.* Ancient utopias. Southampton, 1956. P. 23; *Gatz B.* Weltalter.. S. 135 ff.
37. Ср.: *Polak F.* The image of the future. V.I. Leiden, 1961. P. 291 ff.; *Чернышова Т.* О старой сказке и новейшей фантастике // ВЛ. 1977. N1. С.245; *Чаликова В.А.* Настоящее и будущее сквозь призму утопии // Современные буржуазные теории общественного развития. М., 1984. С. 75 и сл.; *Капустин М.П.* Конец Утопии? Прошлое и будущее социализма. М., 1990. С. 348.
38. *Dodds E.R.* The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief. Oxford, 1973. P. 22.
39. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л., 1989. С. 21.
40. *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 143 и сл.

Глава II. "Железный век" империи

1. Эволюция политической утопии

1. *Штаерман Е.М.* Эволюция идеи свободы в древнем Риме // ВДИ. 1972. N2. С. 50; *Она же.* Кризис античной культуры. М., 1975. С. 93 и сл.; ср.: *Илюшечкин В.Н.* Идеиная борьба в римском обществе I-III вв.: Автореф. дис. .. канд. ист. наук. М., 1981. С. 14 и сл.
2. Tac. Hist., IV,43,2; *Кнабе Г.С.* "Multi bonique" и "pauci et validi" в римском сенате эпохи Нерона и Флавиев // ВДИ. 1970. N3. С. 63-85.
3. Хотя некоторые авторы видят здесь указание на Сенеку-ритора (*Klingner F.* Tacitus und die Geschichtsschreiber des 1. Jahrhunderts n. Chr. // МН. Bd. 15. 1958. S. 201), нам кажется более обоснованным мнение большинства исследователей о том, что здесь имеется в виду Сенека-философ: он был гораздо более известен и намного чаще цитировался христианами авторами, признававшими удивительную близость его учения к христианству (ср.: *Kuehnen F.J.* Seneca und die roemische Geschichte: Diss. Muenchen, 1962. S. 78 ff.).
4. Ср.: *Kuehnen F.J.* Seneca.. S. 80 ff.; *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 108 ff.
5. Ср.: *Hartke W.* Roemische Kinderkaiser. B., 1951. S. 395 ff.; *Gatz B.* Weltalter.. S. 109 ff.
6. Ср.: *Зельин К.К.* Помпей Трог и его произведение "Historiae Philippicae" // ВДИ. 1954. N2. С. 183-202; *Seel O.* Die Praefatio des Pompeius Trogus. Erlangen, 1955. S. 65 ff.; *Idem.* Pompeius Trogus und das Problem der Universalgeschichte // ANRW. Bd. II,30,2. 1982. S. 1363-1423.
7. *Dodds E.R.* The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief. Oxford, 1973. P. 22.
8. *Кнабе Г.С.* Корнелий Тацит. Время. Жизнь. Книги. М., 1981. С. 29.
9. Любопытно, что Плиний Старший сходные морально-этические положения обосновывает в "Естественной истории" (VII,32) противоположным тезисом о том, что природа для одного только человека является словно бы хмурой мачехой: человек - единственное существо, вынужденное одеваться за счет других, ему не дано само собой ничего, кроме плача, зато он один отличается от всех живых существ целым рядом качеств, в том числе дурных - честолюбием, корыстолюбием, суеверием, враждебностью к себе подобным и т.д. Фактически в этих рассуждениях

появляются нотки уже знакомого нам "анималитаризма": порокам современного человека противопоставляются идеальные образы жизни животных.

10. Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910. С. 579; ср.: Волгин В.П. История социалистических идей. Ч. I. М., 1928. С. 62-63. Более взвешенную оценку см.: Межеричкий Я.Ю. "Древность" в исторической концепции Сенеки // Норция. Вып. 2. Воронеж, 1978. С. 115 и сл.

11. Вывод о "прогрессизме" Сенеки делает, например, Л. Эдельштейн (*Edelstein L. The idea of progress in classical antiquity. Baltimore, 1967. P. 170 ff.*), однако А.О. Лавджой и Г. Боас приводят не меньшее число ссылок на те места из сочинений философа, которые характеризуют его как не совсем последовательного, но зато "крайнего" примитивиста, благодаря которому восхваления естественного состояния получили наибольшую риторическую обработку в античной литературе (*Lovejoy A.O., Boas G. Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore, 1935. P. 263*). Следует, видимо, признать, что у Сенеки, как и у Лукреция, положительное отношение к прогрессу в естествознании сочетается с осуждением одновременного упадка нравов.

12. Ср.: Ошеров С.А. Сенека. От Рима к миру // Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 328 и сл.; Elorduy E. Die Sozialphilosophie der Stoa // Philologus. Supplbd. 28. 1936. H. 3. 218 ff.

13. Ср.: Dahlmann H. Seneca und Rom // Das neue Bild der Antike. Bd. 2. Leipzig, 1942. S. 300 f.; Wirszubski C. Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early principate. Cambridge, 1950. P. 145 ff.

14. См., например: Межеричкий Я.Ю. Древность.. С. 104-120; Он же. Принципат Юлиев-Клавдиев в произведениях Сенеки // Из истории античного общества. Горький, 1979. С. 95-109; Он же. Восточные ехеmplа и римская действительность у Сенеки // Проблемы античной истории и культуры. Т. I. Ереван, 1979. С. 163-169.

15. Ferguson J. Utopias of the classical world. L., 1975. P. 172 f.

16. Подробнее об этом см.: Межеричкий Я.Ю. Iners otium // Быт и история в античности. М., 1988. С. 48 и сл.

17. См., например: Портнягина И.П. Заговор Пизона // ВЛУ. Сер. История. Язык. Литература. 1981. N14. С. 41-48; McAlindon D. Senatorial opposition to Claudius and Nero // AJPh. V. 77. 1956. P. 131 f.

18. См.: Нахов И.М. Киническая литература. М., 1981. С. 150 и сл.

19. Одним из исключений, видимо, можно считать ученика Деметрия и Эпиктета - Демонакта, который вел себя как обычный гражданин государства и даже призывал трудиться на благо отечества (Lucian., Dem., 5; 9).

20. Ср.: Toynbee J.M.C. Dictators and philosophers in the first century A.D. // GR. V. 13. 1944. N 38-39. P. 57.

21. Нахов И.М. Киническая литература. С. 37.

22. Эпиктет, развивая эту мысль, говорит, например, что если высокопоставленный человек подвержен суетным страстям, то он - "раб в претексте" и останется таким, даже много тысяч раз сделавшись консулом или войдя в Палатинский дворец; если же кто-то, будучи невольником, не смог до конца освободить свою душу, то о нем следует сказать, что он - раб в дни отдыха от работ во время Сатурналий; истинно же свободен тот, кто живет так, как желает (IV. 1,1; 58; 173).

23. См.: Неверов О.Я. Нерон-Юпитер и Нерон-Гелиос // Художественные изделия античных мастеров. Л., 1982. С. 105.

24. Нахов И.М. Философия киников. М., 1982. С. 133-134.

25. Там же. С. 129.

26. Там же. С. 218.

27. Ср.: Тахтаджян С. Знакомство не состоялось.. // ВЛ. 1986. N2. С. 251-259; Гуторов В.А. Античная утопия и "элементы социализма" в древнем мире // ИСУ. М., 1988. С. 203 и сл.

28. Ср.: Нахов И.М. Киническая литература. С. 209 и сл.; Мерхасина М.Е. Традиционный риторический топос "счастливой простой жизни" и его трансформация у Диона Хрисостома // Philologia classica. Вып. 2. Традиции и новаторство в античной литературе. Л., 1982. С. 167 и сл.; Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983. С. 188 и сл. Подробнее об этом см. также третий раздел данной книги.

2. Старые формы и новое содержание

1. Илюшечкин В.Н. Отражение социальной психологии низов в античных романах // Культура Древнего Рима. Т. II. М., 1985. С. 81.

2. Наиболее подробно в отечественной литературе эти произведения характеризуются в сборнике, содержащем статьи Е.А. Берковой, М.Е. Грабарь-Пассек, Н.П. Зембатовой, И.П. Стрельниковой и Т.И. Кузнецовой, - *Античный роман*. М., 1969.

3. Ср.: Herrman L. Taprobane // RE. 2. R. Hibbd. 8. 1932. Sp. 2260 ff.

4. Meredith D. Annius Plocamus: two inscriptions from the Berenice road // JRS. V. 43. 1953. Pt. 1 /2. P. 38-40.

5. Starr Ch. The Roman emperor and the king of Ceylon // CPh. V. 51. 1956. N1. P. 28.

6. Ельницкий Л.А. Древнейшие океанские плавания. М., 1962. С. 83; ср.: Он же. Из истории революционной идеологии эллинизма. Эвн как царь

Сатурналии // ВИМК. 1957. №6. С. 59.

7. См.: *Кнабе Г.С.* Корнелий Тацит. Время. Жизнь. Книги. М., 1981. С. 46-47.

8. Помпоний Мела аналогичным образом описывает лежащие за Геллеспонтом острова, когда-то называвшиеся Островами Блаженных; он же уточняет, что Острова Солнца, лежащие напротив устья Инда, необитаемы из-за сильного напора разлитого здесь воздуха (II,7; III,7).

9. Современные ученые, как правило, идентифицируют окутанный туманом остров Нингуарию с Тенерифе, а Канарию - с Гран-Канарией. См.: *Большаков А.А.* За Столпами Геракла. Канарские острова. М., 1988. С. 13.

10. Подробнее об античной традиции идеализации абиев см.: *Куклина И.В.* Abioi в античной литературной традиции // ВДИ. 1969. №3. С.120-130.

11. См.: *Чернышов Ю.Г.* Мореплавание в античных утопиях // Быт и история в античности. М., 1988. С. 88 и сл.

12. *Литичевский Г.С.* Человек и море в "Естественной истории" Плиния Старшего. Соотношение теоретического и практического // Актуальные проблемы методологии историко-научных исследований. М., 1984. С. 84. Деп. в ИНИОН АН СССР 23.07.84, N17569.

13. Там же. С. 83.

14. О жанре парадоксографии и его развитии в эллинистическо-римскую эпоху подробнее см. вступительную статью Н.А. Поздняковой к публикации: *Псевдо-Аристотель.* Рассказы о диковинах // ВДИ. 1987. №3. С. 236-245.

15. Перечень подобных сюжетов можно было бы значительно расширить: тот же Страбон, например, восхваляет жителей Счастливой Аравии за "демократичность" царской власти, совместное владение имуществом, женами и детьми внутри рода (XVI,4,26); Курций Руф (VII,6,11; 8,15-22) идеализирует скифов; Помпоний Мела описывает "райский" остров Тальге в Каспийском море (III,6); Плиний (V,17,73), Филон Александрийский (QOPL, 76 sqq.; Apol., VIII,11,3-14) и Иосиф Флавий (Bell. Jud., II,8,2-3; 119-161; Ant., XVIII,1,5,18-22 etc.), как мы увидим дальше, восхваляют ессеев и т.д.

16. Данный мотив находил проявление и при более поздних императорах - Коммод, Максимиане и Константине. См. **Приложение V,2.**

17. *Hadas M.* A history of Latin literature. N. Y.; L., 1952. P. 167.

18. Ср.: *Нахов И.М.* Диалектика индивидуального и общего в поэзии Тибулла // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 134 и сл.

19. Подробнее об утопических мотивах у Тибулла, кроме указанной статьи И.М. Нахова, см.: *Савельева Л.И.* Идеал и действительность в творчестве Тибулла и Проперция // Античность и современность. М., 1972. С. 334 и сл.; *Solmsen F.* Tibullus as an Augustan poet // Hermes. Bd. 90. 1962. H. 3. S. 295 ff.; *Henniges M.* Utopie und Gesellschaftskritik bei Tibull. Frankfurt, 1979; *Wifstrand Schiebe M.* Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils. Uppsala, 1981. S. 66 ff.

20. *Ogilvie R.M.* Roman literature and society. L., 1980. P. 130.

21. *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore, 1935. P. 49.

22. *Токарев С.А.* Золотой век // МНМ. Т. I. М., 1987. С. 471.

23. *Clarke M.L.* The Roman mind. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius. Cambridge, 1960. P. 88; ср.: *Alpers P.* The signer of the Eclogues. A study in Virgilian pastoral. L., 1979. P. 165.

24. По наблюдению Б. Гатца, определение "aurea aetas", встречающееся в традиции всего 7 раз (из них 2 - у Овидия, остальные у более поздних авторов - см. **Приложение I,5**), стоит гораздо ближе к гесиодовско-аратовской "родовой" терминологии и должно переводиться как "золотое поколение". "Вековое" значение оно начинает приобретать только в поздней античности, переходя в этом значении в некоторые европейские языки: *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 75, 205 f., ср.: *Baldry H.C.* Who invented the golden age? // CQ. V. 46. 1952. N1. P. 89.

25. Ср.: **Приложение II,4; II,5.**

26. Хотя принято считать Овидия автором этого выражения, в действительности оно является скрытой цитатой из "Энеиды" Вергилия (VIII, 327), причем такое цитирование, по некоторым предположениям, могло содержать в себе долю насмешки. Ср. *Allace-Hadrill A.* The golden age and sin in Augustan ideology // PP. N95. 1982. P. 23.

27. Подробнее об этом см.: *Abbrecht M. von.* Mythos und roemische Realitaet in Ovids "Metamorphosen" // ANRW. Bd. II,31,4. 1981. S. 2328-2342.

28. Менее вероятно, но возможно предположение, что здесь имелись в виду события после похищения римлянами сабинянок. Ср.: *Ovid., Met., XIV,800 sq.; Fast., III,202; Buchheit V.* Mythos und Geschichte in Ovids Metamorphosen I // Hermes. Bd. 94. 1966. H. 1. S. 102.

29. Сходное обыгрывание данного мотива о золоте и "золотом веке" встречается и у современника Овидия Антипатра Фессалоникийского (*Anth. Pal., V,31*).

30. Достаточно заметить, например, что количество сменившихся "поколений" (реже - "веков") в большинстве случаев ограничивается у Овидия не четырьмя, а только двумя - "золотым" и "железным" (*Am., III,8,35 - 66; Met., XV,75-142; Fast., I,191-226, 231-253*); Сатурн иногда выступает то как эквивалент царствовавшему на небесах и пожиравшему своих детей Кроносу, то как справедливый италийский царь, соправитель Януса; при этом поэт иногда позволяет себе переходить от восхвалений "примитивной" жизни к изображению ее как непривлекательной и дикой, а также к восхвалению тех божеств, которые привили людям культуру (*Ars am., II,467-480; III,121 sqq.; Met., V,341 sqq.; Fast., I,671 sqq.; II,289-302; IV,95-114, 395-404*).

31. *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism.. P. 43, n. 40.

32. Подробный разбор всех новаций, вносящих "римский колорит" в эту версию, см.: *Steinmetz P.* Germanicus, der roemische Arat // Hermes. Bd. 94. 1966. H. 4. S. 450-482.

33. Ср. также использование этого приема во II сатире Ювенала.

34. Весьма характерно, что даже стремление Геракла освободить Крона и вернуть людям "золотой век" в трагедии "Геркулес в безумье" (928-975) подается Сенекой как проявление непомерной, греховной человеческой гордыни. А.Ю. Чирва видит в этом один из примеров нового использования Сенекой мифа в литературе: миф у него "заменяет философский пример" (Чирва А.Ю. Сенека и его новаторские тенденции в отношении к мифу // Традиции и новаторство в зарубежном театре. Л., 1986. С. 13, 19).

35. Дуров В.С. Жанр сатиры в римской литературе. Л., 1987. С. 121. Вместе с тем автор справедливо возражает исследователям, вообще отрицающим наличие какого-либо положительного идеала у Ювенала. Ср.: Там же. С. 154-155, сн. 37; Ярхо В.Н., Полонская К.П. Античная лирика. М., 1967. С. 206.

36. Horvath I.K. L'Attitude litteraire de Juvenal et l'ere neuvieme // Античное общество. М., 1967. P. 378-383.

37. Ср.: Rzach A. Sibyllinische Weltalter // WS. Bd. 34. 1912. S. 114-122; Collins J.J. The development of the Sibylline tradition // ANRW. Bd. II,20,1. 1987. P. 455 f.

38. В отечественной историографии эта точка зрения представлена, например, в работе: Майкова А.А. Римская историческая трагедия: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 1955. С. 11-14.

39. Одну из поздних датировок - первыми годами правления Домициана - см.: Nordmeyer G. De Octaviae fabula // JKPh. Suppl. 19. 1893. S. 315.

40. Ср.: Gatz B. Weltalter.. S. 77.

41. По-видимому, здесь можно говорить о том, что в трагедии, как и в произведениях Сенеки, нет последовательного примитивизма, и эпоха ранней цивилизации представляется как "вторая по счастью", еще не знавшая тяжкого греха.

42. Если говорить о взглядах Сенеки, то ему такая гибель представлялась не смертью, а лишь изменением: ничто в мире не уничтожается, а только восходит и заходит, поэтому и люди, забыв после смерти о прежней жизни, возрождаются заново (Ер., 36,10-11).

43. В отечественной литературе наиболее подробно и аргументированно этот вопрос рассмотрен в работе: Фаминский Р. Религиозно-нравственные воззрения Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906. С. 230-314. Впрочем, некоторые заключения автора (например, утверждение, что если бы Сенека слушал апостола Павла, он не смог бы устоять перед силой евангельского учения и перешел бы открыто в христианство - С. 270-271) явно грешат субъективизмом.

3. На пути к "тысячелетнему царству"

1. В "Отыквлении", где Клавдий пародийно представлен как "царь Сатурналий", Сатурналии связаны не с благоденствием "золотого века", а с анархией и вседозволенностью "перевернутых отношений". Ср.: Nauta R.R. Seneca's Apocolocyntosis as Saturnalian literature // Mnemosyne. V. 40. 1987. F. 1-2. P. 89.

2. Ср.: Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 12 и др.; Kenner H. Das Phaenomen der verkehrten Welt in der griechisch-roemischen Antike. Klagenfurt, 1970. S. 82 ff. etc.; Versnel H.S. Greek myth and ritual: the case of Kronos // Interpretations of Greek mythology / Ed. by J.Bremmer. L., Sydney, 1987. P. 139 ff.

3. Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961. С. 134-138; Трофимова М.К., Штаерман Е.М. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. С. 244-245.

4. Ельницкий Л.А. Возникновение и развитие рабства в Риме в VIII-III вв. до н.э. М., 1964. С. 234, сн. 18.

5. Помимо многочисленных изображений на монетах (ср.: Alföldi A. From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman emperors // Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory / Ed. by K.H.Kinzl. B., N.Y., 1977. P. 4 ff.) заслуживают внимания и многие произведения искусства - в частности, относящаяся ко II в. мозаика (Casa del Mitreo, Merida), на которой изображения многих из этих божеств составляют единую композицию картины наступающего счастья (см.: Guenther R., Mueller R. Sozialutopien der Antike. Leipzig, 1987. S. 90).

6. Бородин О.Р. Мистические культы и учения в Древнем Риме // ВНА. Вып. 38. М., 1989. С. 92.

7. См., например: Корелин М.С. Падение античного мирозерцания. СПб., 1901. С. 14 и сл.; Beaujeu J. La religion romaine a l'apogee de l'empire. P., 1955. P. 27 ff.

8. Такая тенденция, например, явно проявилась в одной из недавно опубликованных работ (Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987), где автор, полемизируя с Ж. Боже, Ф. Кюмоном и другими представителями традиционного направления, утверждает, что только массовый эпиграфический материал может дать некоторое представление об отношении к религии разных слоев населения, что мнение о распространении восточных культов среди рабов и плебеев "совершенно не соответствует действительности" (С. 209, 233). Автор отвергает даже твердо установленные факты, говоря, например, что "нет никаких данных" о восточном происхождении тысяч пророческих книг, получивших распространение среди римлян, что мессиянские и эсхатологические чаяния были присущи только "некоторым из оптиматов" (С. 164, 142) и т.д. Само это отрицание очевидных фактов заставляет ставить под сомнение вывод о том, что даже в период кризиса III в., когда в Империи широко распространились не только восточные культы, но и христианство, римская религия не претерпела "особых изменений" и "не пришла в упадок" (С. 289-290).

9. В поздней античности, по наблюдению И. Хана, это найдет отражение во многих описаниях "золотого века": на месте прежнего пассивного ожидания чудесных "милостей от природы" появляются теперь надежды на результативность активной, преобразующей деятельности человека (Хан И. Отражение кризиса рабовладельческого строя в утопических представлениях поздней античности // Проблемы античной истории и

культуры. Т. I. Ереван, 1979. С. 386-391.

10. *Штаерман Е.М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи в I-III вв. М.; Л., 1949. С. 139.

11. *Она же.* Мораль.. С. 144.

12. Там же. С. 135.

13. *Кнабе Г.С.* Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // Культура древнего Рима. Т. II. М., 1985. С. 136.

14. *Cramer F.H.* Astrology in Roman law and politics. Philadelphia, 1954. P. 81 ff.

15. Впоследствии постепенно возрастает негативное отношение идеологов христианства к нехристианским пророкам: Тертуллиан, например, говорит, что маги и астрологи нужны были лишь до появления Христа, чтобы предсказать его рождение; теперь же даже близкие к христианству маги, подобные Симону-волхву, должны неминуемо быть наказаны (De idol., 9).

16. *O'Connor D.W.* Peter in Rome. The literary, liturgical and archeological evidence. N.Y.; L., 1969. P. 9.

17. Ср.: *Тронский И.М.* Chrestiani и Chrestus // Античность и современность. М., 1972. С. 34-43.

18. Текст послания и попытки связать упомянутые слова (V,99-100) с христианством и событиями в Риме см.: *Bell H.J.* Jews and Christians in Egypt. Oxford, 1924. P. 19; *Scramuzza V.M.* The emperor Claudius. L., 1940. P. 151; *Frend W.H.C.* Marturdom and persecution in the early church. Oxford, 1965. P. 160.

19. Подробнее о прозелитизме см.: *Rabello A.M.* The legal condition of the Jews in the Roman empire // ANRW. Bd. II,13. 1980. P. 696 ff.

20. Следует отметить, что по своему значению суббота - день Сатурна - во многом оказалась сходной с римскими Сатурналиями, периодически освобождавшими людей от тяжелых повседневных хлопот. Но если Сатурналии рассматривались как пережиток "Сатурнова царства", то суббота в некоторых внебиблейских сочинениях мыслилась как прообраз дней Мессии. См.: *Воронцов Е.* Языческий миф о золотом веке и мессианские чаяния иудеев // ВР. 1905. N12. С. 677; *Dornseiff F.* Kleine Schriften, 1. Antike und alter Orient. Leipzig, 1959. S. 53-54.

21. Малообоснованные предположения о "поддельности" свидетельств римских историков обычно выдвигались теми учеными (в советской историографии - Р.Ю. Виппер, И.А. Кривелев и др.), которые стремились доказать неисторичность Иисуса; подвергать сомнению сам факт преследования христиан при Нероне они не дают никаких оснований. Ср.: *Штаерман Е. М.* Гонения на христиан в III в. // ВДИ. 1940. N2. С. 96-98; *Кубланов М.М.* Новый завет. Поиски и находки. М., 1967. С. 139-141; *Он же.* Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974. С. 61-64.

22. *Робертсон А.* Происхождение христианства. М., 1959. С. 145 и сл.; *Свенцицкая И.С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 163 и сл.

23. По имеющимся скудным и противоречивым источникам на данный вопрос, приобретший идеологическую окраску, невозможно ответить однозначно: одни ученые, например, готовы признать Петра "основателем римской кафедры", другие отрицают возможность его пребывания в Риме, третьи вообще не считают его исторической личностью. См., например: *Воропаева К.Л.* Кто такие апостолы? Л., 1973. С. 41 и сл.; *Burn-Murdoch H.* The development of the papacy. L., 1954. P. 29 ff.; *Corbett J.* The papacy. A brief history. N.Y., 1956. P. 9 ff.; *Lietzmann H.* Petrus und Paulus in Rom. B., 1927; *O'Connor D.W.* Peter.. P. 53 ff.; *Aland K.* Petrus in Rom // HZ. Bd. 183. 1957. N3. S. 497-516.

24. Ср.: *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902. S. 114 f., 268 ff., 495.

25. Недавно в печати промелькнуло сообщение, что несколько американских исследователей обвинили издателей рукописей в преднамеренном затягивании публикации, поскольку она, по их мнению, привела бы к краху традиционной версии о кумранской общине как монастыре и показала бы, что это было военное поселение (см., например: За рубежом. 1991. N25. 14-20 июня. С. 18-19). Однако такой радикальный подход вряд ли оправдан: во-первых, сейчас опубликовано уже три четверти всех документов (в том числе и такие важные, как устав общины) и, во-вторых, традиционная версия отнюдь не исключает возможности того, что в период Иудейской войны поселение выполняло функции убежища и опорного пункта повстанцев. Именно это, по-видимому, объясняет и некоторую неоднородность состава спрятанных в пещерах рукописей, и то, что община в итоге была разгромлена римскими войсками.

26. Подробнее см.: *Елизарова М.М.* Община терапевтов. М., 1972. С. 31 и сл.; ср. также взгляд на эту общину как на осуществленную "утопию аскетизма": *Riaud J.* Les Therapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu' aux decouvertes de Qumran // ANRW. Bd. II,20,2. 1987. P. 1191 ff.

27. *Баталов Э.Я.* В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М. 1989. С. 241.

28. См.: *Амусин И.Д.* Курманская община. М., 1983. С. 19. В вопросах датировки, как и в некоторых других дискуссионных вопросах кумранистики мы будем в основном полагаться на авторитет И.Д. Амусина; в его же переводах использованы относящиеся к эссеистическому движению тексты источников.

29. Проблема идентификации этого неясного образа, как и образа Нечестивого жреца, остается открытой. Большинство предлагаемых в новейших исследованиях кандидатур относится ко II в. до н.э. Ср.: *Амусин И.Д.* Курманская община. С. 168-186; *Burgmann H.* Who was the "wicked priest"? // FO. V. 25. 1989. P. 41-44; *Garcia Martinez F.* Qumran origins and early history: A Groningen hypothesis // Ibid. P. 113-136. *Allaway P.* The history of the Qumran community. An investigation // Ibid. P. 143-150.

30. Ср.: *Амусин И.Д.* Курманская община. С. 108-115.

31. Об эсхатологическом значении этих выражений, встречающихся в найденных текстах более 20 раз, см.: *Тексты Кумрана.* Вып. 1 / Пер. И.Д. Амусина. М., 1971. С. 164-165. Следует указать также на сходство с распространенными в Риме I в. до н.э. пророчествами о "последнем поколении": эта тема, несомненно, заслуживает дополнительного изучения.

32. Имеется в виду знание Бога; слово "земля" из пророчества Исаяи (XI,9) заменено здесь на слово "мир".

33. Подробнее об этом местопребывании душ за океаном говорит Иосиф Флавий, описывающий его во вполне "античном духе", как область, не обремененную ни дождями, ни снегом, ни жарой, освежаемую постоянно дующим с океана мягким зефиром (Bell. Jud., II,8,155; ср., например: Plut., Sert., 8-9; Procop., De bell. Goth., IV,20). Можно отметить, что наряду с такими "натуралистическими" описаниями в самой античной литературе распространяются в это время близкие к неопифагореизму астрально-мистические представления, согласно которым Солнце и Луна - это "острова блаженных" для душ умерших. Ср.: *Cumont F. After life in Roman paganism*. New Haven, 1922. Passim; *Idem. Astrology and religion among the Greeks and Romans*. N.Y.; L., 1912. P. 101 ff., 194 ff.

34. Этому, на наш взгляд, не противоречит то, что в других своих произведениях Филон, хотя и говорит о неестественном происхождении рабского состояния, тем не менее не выступает против рабства как такового, а лишь призывает гуманно относиться к рабам (см.: *Елизарова М.М. Община терапевтов*. С. 62-63). Подобный "разрыв" между теорией и практикой, идеалом и действительностью был тогда обычным явлением: совершенно аналогично он проявляется, например, в теоретических рассуждениях и практических наставлениях Сенеки. Ср., например: Ер., 47; 90, а также: *Ковельман А.Б. Риторика в тени пирамид*. М., 1988. С. 135-140.

35. Ср.: *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь*. Л., 1988. С. 91; *Немировский А.И. Евангельский Иисус как человек и проповедник* // ВИ. 1990. N4. С. 127; *Hollenbach P. Social aspects of John the Baptist's preaching mission in the context of Palestinian Judaism* // ANRW. Bd. II,19,1. 1979. P. 875.

36. *Lichtenberger H. Reflections on the history of John the Baptist's communities* // FO. V. 25. 1989. P. 44-49.

37. Ср.: *Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества*. М., 1987. С. 347 и сл.

38. *Polak F.L., The image of the future*. V. 1. Leiden, 1961. P. 115.

39. *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство..* С. 85.

40. *Guenther R. Die sozialutopische Komponente im fruehen Christentum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*. В., 1987. S. 4 ff.

41. Данные выражения использованы в одном из апокрифических "речений Иисуса" (см.: *Апокрифы древних христиан*. М., 1989. С. 44).

42. Ср.: *Tuveson E. Millenium and utopia*. Berkeley, Los Angeles, 1949. P. 8-9.

43. См.: *Свенцицкая И.С. Апокрифические евангелия новозаветной традиции* // Апокрифы.. С. 33-35.

44. Цит. по: *Донини А. У истоков христианства*. М., 1979. С. 125.

45. С неменьшим любованием, но гораздо красочнее и конкретнее автор описывает затем страшные мучения в "аду" разного рода грешников. См.: *Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства*. М., 1990. С. 215-217.

46. Перу Лактанция принадлежит и поэма о птице Фениксе, обитающей в Блаженной Земле, тождественной земному раю; в средние века создавались подражания этой поэме, содержащей многочисленные реминисценции из античных описаний "островов блаженных". См., например: *Древнеанглийская поэзия*. М., 1982. С. 90-95; *Поздняя латинская поэзия*. М., 1982. С. 508-512.

47. Подробнее см.: *Benko S. Virgils fourth eclogue in Christian interpretation* // ANRW. Bd. II,31,1. 1980. P. 670 ff.

48. См.: *Gruszka P. Kommodian und seine sozialen Ansichten* // Klio. Bd. 66. 1984. S. 230 ff.

49. См.: *Hahn I. Die soziale Utopie der Spaetantike* // WZMLUHW. Jg. 11. 1962. H. 10. S. 1357 ff.

50. Ср.: *Брандес Г. Первоначальное христианство*. М., 1929. С. 26 и сл.; *Morrison W.D. The Jews under Roman rule*. L., 1896. P. 368-374; *Guenther R., Mueller R. Sozialutopien der Antike*. Leipzig, 1987. S. 171 ff.

51. Многие ученые, подобно К. Каутскому, делали на этом основании вывод, что "коммунизм определял собою мышление раннего христианства" (*Каутский К. Происхождение христианства*. М., 1990. С. 330, 310 и сл.). Более осторожные оценки см., например, в работе: *Шейнман М.М. Христианский социализм. История и идеология*. М., 1969. С. 8-46.

52. О позднеантичных и средневековых "милленаристских" сектах см., например: *Cohn N. The pursuit of the millenium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle ages*. L., 1978. P. 23 ff. *Toepfer B. Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen im Mittelalter* // WZHUB. Jg. 12. 1963. H. 3. S. 253-262.

Заключение

1. Ср.: *Guenther R. Friedensideen in der roemischen Kaiserzeit* // Das Altertum. Bd. 34. 1988. H. 3. S. 149-156.

2. См.: *Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах*. М., 1989. С. 157; *Keniston K. Yoth and dissent. The rise of a new opposition*. N.Y., 1971. P. 27-57.

3. *Чаликова В.А. Настоящее и будущее сквозь призму утопии* // Современные буржуазные теории общественного развития. М., 1984. С. 116.

4. Цит. по: *Шацкий Е. Утопия и традиция*. М., 1990. С. 177; сам автор приходит к выводу, что "конец века утопий отнюдь не настал" (С. 193).

5. *Капустин М.П. Конец Утопии? Прошлое и будущее социализма*. М., 1990. С. 5. В другом месте (С. 568) автор, прочем, уточняет, что "конец утопии" в его понимании - это конец тоталитарных систем, основывающихся на утопических идеях. В связи с этим нельзя не признать, что античная история также свидетельствует о наибольших шансах распространения "осуществленной утопии" в обществе с более или менее выраженными тоталитарными тенденциями.

6. *Ковельман А.Б.* Риторика в тени пирамид. М., 1988. С. 141.
7. *Неманов И.Н.* Социальный утопизм и общественная мысль // Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977. С. 108.
8. *Кучеренко Г.С.* Исследования по истории общественной мысли Франции и Англии. XVI - первая половина XIX в. М., 1981. С. 10.
9. См. например: *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С. 11-33; *Пчелинцева Т.А.* Социальная утопия - одна из ранних форм становления знаний об обществе // Специфика социального познания. М., 1984. С. 62-66; *Кирвель Ч.С.* Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции. Минск, 1989. С. 16 и сл.
10. *Morgan A.E.* Nowhere was somewhere. How history makes utopias and how utopias make history. Chapel Hill, 1946. P. 24 f.
11. *Frye N.* Varieties of literary utopias // Utopias and utopian thought / Ed. by F.E.Manuel. Boston, 1967. P. 25.
12. См.: *Гуторов В.А.* Античная утопия и "элементы социализма" в древнем мире // ИСУ. М., 1988. С. 200 и сл.; ср. мнение Г.С. Кучеренко, высказанное в докладе "Античность и утопический социализм" (ВДИ. 1979. N2. С. 220 и сл.), а также весьма убедительное выступление на эту тему А.И. Зайцева: *Зайцев А.И.* Дискуссии о социализме в античности // Античность и современность: Докл. конф. М., 1991. С. 24-28.
13. *Allace-Hadrill A.* The golden age and sin in Augustan ideology // PP. N95. 1982. P. 23.
14. Ср.: *Штаерман Е.М.* Римская собственность и демократия // Античность.. С. 173 и сл.
15. См., например: *Чиколини Л.С.* Социальная утопия в Италии. XVI - начало XVII в. М., 1980. С. 132 и сл.; *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 211 ff.; *Levin H.* The myth of the golden age in the Renaissance. Bloomington, L., 1969. P. 14 ff.; *Veit W.* Studien zur Geschichte des Topos der goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert: Diss. Koeln, 1960. S. 103 ff.
16. Подробнее см.: *Чернышов Ю.Г.* Миф о золотом веке и утопический социализм // Город и государство в античном мире. Проблемы исторического развития. Л., 1987. С. 120-137.
17. Из числа работ, в которых затрагивается этот вопрос, можно отметить следующие: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л., 1989. С. 15 и сл.; *Чернышов Ю.Г.* Утопизм античный и современный: историография проблемы // Историография актуальных проблем античности и раннего средневековья. Барнаул, 1990. С. 3-26; *Baldry H.C.* Ancient utopias. Southampton, 1956; *Finley M.I.* Utopianism ancient and modern // Finley M.I. The use and abuse of history. L., 1975. P. 178-192; *Kytzler B.* Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike // Der utopische Roman / Ed. A. Villgrader und F. Krey. Darmstadt, 1973. S. 45-68; *Ferguson J.* Utopias of the classical world. L., 1975; *Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian thought in the Western world. Cambridge, Mass., 1979. P. 33-112.
18. Даже в период наивысшей "бюрократизации" ранней Римской империи на каждого администратора с властными полномочиями в ней, по мнению некоторых исследователей, приходилось не менее 100 000 человек, и в этом отношении государство могло быть уподоблено одному большому полису. См.: *Смышляев А.Л.* Государство без бюрократии (опыт ранней Римской империи) // Античность.. С. 70-74.
19. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. Статьи. М., 1972. С. 486.
20. *Morgan A.E.* Nowhere.. P. 110.

Приложение

Прим. к стр. 131

1. Приложение составлено на основе переработанных материалов, содержащихся в указателях к монографии Б. Гатца (*Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Spudasmata, 16. Hildesheim, 1967, S.216-232, 138 f.). Ссылки на источники в целом ряде случаев уточнены и дополнены с сохранением арабской нумерации книг, примененной у Б. Гатца.

Прим. к стр. 132

1. Определение Стация в данном случае относится к Сатурналиям.
2. Относится к Сатурналиям.
3. Относится к древним временам, а не к императорскому Риму.
4. Подразумеваются *fila aurei saeculi*; обязанности Парок отведены здесь Юлии, дочери императора Тита.
5. Относится к Паркам.
6. Относится к правлению Марка Аврелия.
7. Употреблено в значении синонима *saeculum*, а не *aevum* или *aeternitas*; относится к правлению Коммода.

Прим. к стр. 134

1. Данный указатель учитывает лишь наиболее известные места произведений античных авторов и может быть значительно расширен (ср., например: *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and related ideas in antiquity. Baltimore, 1935. P. 278 ff.). Восхваляемые качества обозначены следующим образом: (1) - справедливость, (2) - долгая жизнь или вечная юность, (3) - благочестие, (4) - воздержание от употребления в пищу

мяса животных.

Прим. к стр. 135

1. Средства, с помощью которых древние люди были переведены к более культурной жизни, обозначены следующим образом: (1) - сказано в общей форме, (2) - земледелие, (3) - общность жизни (дома, города), (4) - законы, (5) - искусства.

2. Приложение V содержит подвергнутые лишь необходимой редакторской правке материалы, приводимые в тексте работы Б. Гатца (*Gatz B. Weltalter.. S. 138 f.*). Как уже отмечалось в первой главе данной части книги, этот список не является исчерпывающим и может быть в значительной степени расширен.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ИДЕИ И МИФ О "ЗОЛОТОМ ВЕКЕ" В ДРЕВНЕМ РИМЕ. Ч. II. РАННИЙ ПРИНЦИПАТ.



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.

Оглавление и рецензия

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

[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

Часть 1



КВИМО

Часть 1

Часть 2

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