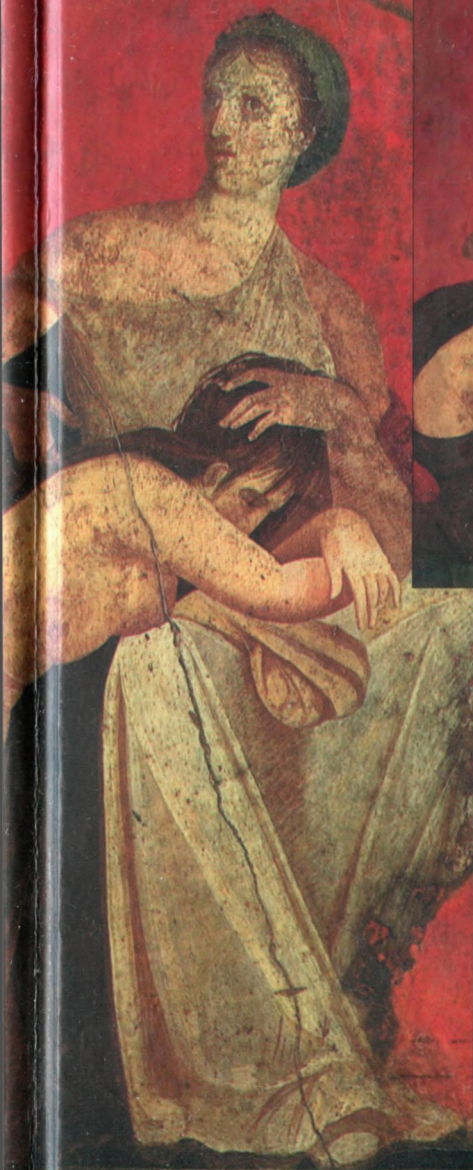


# СЕРГЕЙ АВЕРИНИЦЕВ



ОБРАЗ  
АНТИЧНОСТИ

# СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ

---

## ОБРАЗ АНТИЧНОСТИ



---

Санкт-Петербург  
Издательство «Азбука-классика»  
2004

УДК 82  
ББК 83.3(0)3  
А 19

**Аверинцев С. С.**

**А 19** Образ античности. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 480 с.

**ISBN 5-352-00742-1**

Сергей Сергеевич Аверинцев — выдающийся русский ученый; автор работ по истории позднеантичной и средневековой литературы, богословской и философской мысли; переводчик, критик и публицист. Значение его исследований не ограничивается рамками литературоведения и истории культуры.

В эту книгу вошли статьи С. С. Аверинцева разных лет, посвященные литературе античности.

**ISBN 5-352-00742-1**

© С. С. Аверинцев, 2004  
© «Азбука-классика», 2004

# СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ РИТОРИКА И СУДЬБЫ АНТИЧНОГО РАЦИОНАЛИЗМА . . . . .	7
Примечания . . . . .	30
ГРЕЧЕСКАЯ «ЛИТЕРАТУРА» И БЛИЖНЕВОСТОЧНАЯ «СЛОВЕСНОСТЬ» . . . . .	40
Примечания . . . . .	88
КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОГО РЯДА . . . . .	106
Примечания . . . . .	139
НЕОПЛАТОНИЗМ ПЕРЕД ЛИЦОМ ПЛАТОНОВОЙ КРИТИКИ МИФОПОЭТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ . . . . .	150
Примечания . . . . .	161
ОБРАЗ АНТИЧНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX в. . . . .	165
Примечания . . . . .	196
ДВЕ ТЫСЯЧИ ЛЕТ С ВЕРГИЛИЕМ . . . . .	202
Примечания . . . . .	224
ПЛУТАРХ И АНТИЧНАЯ БИОГРАФИЯ	
Предисловие . . . . .	225
Примечания . . . . .	237
Введение. (К истории вопроса) . . . . .	238
Примечания . . . . .	257
Глава I. Общие мировоззренческие установки Плутарха . . . . .	265
Примечания . . . . .	292
Глава II. Подход Плутарха к литературному творчеству . . . . .	308
Примечания . . . . .	359
Глава III. Подбор героев . . . . .	370
Примечания . . . . .	406
Глава IV. Структура сборника . . . . .	417
Примечания . . . . .	456
Заключение . . . . .	463
Библиография . . . . .	466
Список сокращений . . . . .	479

# АНТИЧНАЯ РИТОРИКА И СУДЬБЫ АНТИЧНОГО РАЦИОНАЛИЗМА

У слов — своя судьба. Поистине примечательно постоянство, с которым термины определенного ряда тяготеют к негативному переосмыслению. Над этим фактом стоит задуматься.

Самым первым в европейской традиции обозначением профессионально практикуемого и профессионально преподаваемого, а значит, формализованного умения уместно и говорить было слово «софистика»; и оно приобрело одиозный привкус еще для самой античности<sup>1</sup>. Впоследствии единое в руках софистов искусство убедительности разделилось надвое. Умение владеть словом с античных времен называлось «риторикой»; формализованная мыслительная работа с соблюдением школьных (scholasticus) технических правил в Средние века называлась «схоластикой»<sup>2</sup>. В Новое время, особенно в XIX в., оба слова широко употреблялись как бранные<sup>3</sup>; они употребляются так и до сих пор<sup>4</sup>. Нет причин отвергать общеизвестные объяснения судьбы этих терминов — понятие схоластики стало жертвой новоевропейского натиска на средневековый догматизм, понятие риторики оказалось скомпрометировано «склерозом» позднего классицизма. Все это так, но вот что любопытно: процесс продолжается, он идет дальше, он готов захватывать новые слова, уже не отягченные историческими реминисценциями. Начнем с риторики. Риторический профессионализм замещен в нашей культуре профессионализмом литературным: что же, слово «литература» еще не стало ругательством повсеместно, однако со времен Верлена<sup>5</sup> вполне может употребляться как таковое<sup>6</sup>; а быть обвиненным

в «литературности», тем паче в «литературщине» — не лучше, чем в «риторичности». Тот же одиозный ореол легко возникает и около других слов. Скажем, греческому слову «софист», по буквальному смыслу означающему профессионала, чья профессия — «мудрость» («софия»), довольно точно соответствует современное международное слово «интеллектуал»; каждый знает, что по-русски оно употребляется почти всегда с иронией. Положим, права этого варваризма в русском языке по сие время сомнительны; но вот слово «интеллигент» — давно уже неоспоримо русское, несмотря на латинский корень; Бодуэн де Куртэне ввел его в четвертое издание словаря Даля, иностранцы употребляют транскрибированное латиницей *intelligentsia* как намеренный русизм. Сегодня возможность негативного осмысления термина «интеллигент», в общем, отступила — мы как раз переживаем реакцию на десятилетия идеологически мотивированных насмешек над интеллигентами как «жлюпиками» и «нытиками», по своей частотности в языке прессы «интеллигентность» стоит рядом с «духовностью», — однако вот что писал почти семьдесят лет тому назад такой несомненный представитель старой русской интеллигенции в лучшем смысле слова, как М. О. Гершензон, возражая Вяч. Иванову, человеку тоже достаточно «интеллигентному»: «Вы сердитесь: дурной знак... Даже браните меня интеллигентом»<sup>7</sup>. Да и в современном нашем языке «интеллигентный» — похвала, но «интеллигентский» — чаще всего порицание. Добавим, что слово «рационалист» все чаще употребляется сегодня как эвфемизм для обозначения человека, обвиняемого в расчетливости, может быть, и меркантильности, в цинизме, в холодности и сухости. Уж если рационализм — значит, нет ничего святого. Если такое словоупотребление — новшество, то ведь у «разума» (*intellectus*, *Vernunft*) еще со времен немецкого классического идеализма был низший двойник — «рассудок» (*ratio*, *Verstand*); если быть «разумным» похвально, то быть «рассудочным» дурно. Характерно, что этимология ни в русском, ни в других языках не дает достаточной опоры для оппозиции «разум—рассудок»<sup>8</sup>; просто понадобился лексический дублер со знаком неполноценности, так сказать, «мальчик для битья»

в мире понятий<sup>9</sup>. В общем, трудно не вспомнить для шутовой параллели приводимые немецким филологом Ф. Дорнзейфом во введении к его лексикологическому труду примеры постепенной компрометации изначально нейтральных обозначений для лиц духовного звания (Pfaffe, ср. рус. «поп») и для лиц женского пола (Weib/Weibsbild, ср. рус. «баба», особенно Dirne, ср. рус. «девка»)...<sup>10</sup> Судьба интересующих нас слов такая же. Слова принуждены расплачиваться собственным «добрым именем» за чрезмерный ценностный ореол вокруг культуры мысли и речи, как они расплачиваются за избыток почтения перед священнослужителем или за избыток обаяния женственности. Это своего рода семасиологическая Немесида.

В такой шутке есть серьезный смысл, но все же шутка остается шуткой. Когда мы пытаемся сделать серьезные выводы, общность судьбы терминов, характеризующих в разные эпохи европейской культуры профессиональный и формализованный подход к мысли и речи, заставляет прежде всего иного задуматься над общностью их значения: «софист» и «схоласт», «ритор» и «литератор» предстают в единстве, в контексте своих типологических и генетических связей. Продумывая все импликации этого большого контекста, мы совершаем ряд объективных, безоценочных суждений. От них мы можем, если захотим, перейти к суждениям оценочным, интерпретируя вышеописанное обращение с терминами, скажем, как необходимую защиту мысли против ее же разросшегося и ставшего непозволительно автономным инструментария или, напротив, как проявление деструктивной вражды к интеллектуальной дисциплине и к культуре вообще. Беда в том, что в приложении к феномену столь всеобщему, захватывающему языковое поведение людей различных эпох, самые противоположные оценки в равной степени верны и взаимно погашают друг друга. Выбирая ту или иную оценку, принимая позицию «за» или «против» рационализма и риторики, мы имеем шанс сказать нечто содержательное разве что о самих себе, но не об исторической действительности, которая и в этом случае, как в других, не сводится ни к чистому смыслу, ни к чистой бессмыслице. Если такая значительная часть челове-

ства выражала и выражает в языке определенное отношение к определенным вещам, трудно не признать за этим резонов более глубоких, чем наше понимание сразу схватывает; с другой стороны, видеть в этом отношении тот самый глас народа, который глас Божий, — чересчур романтично...<sup>11</sup> Поэтому вернемся от оценочных суждений к безоценочным и закончим такой объективной констатацией: происходящее в «софистике», в «риторике», в «схоластике», вообще в «рационализме» рефлективное обращение мысли на себя самое и на свое выражение в слове глубоко, порой даже болезненно противоречит инерции сознания того персонажа, которого называли когда-то *естественным человеком*. Последний заявил свой протест у самой колыбели рационалистической традиции — в «Облаках» Аристофана. Между отсутствием формализованного подхода к регуляции мысли и речи и его наличием — различие не количественное, не эволюционное, а качественное и революционное. Это пропасть, через которую нет мостов, которую можно только перескочить.

Как бы ни переосмыслял термины языковой обиход, в научном языке термины могут употребляться (просьба простить тавтологию) лишь *терминологически*, то есть прежде всего на условиях исключения эмоциональных обертонов как вредных шумов, нарушающих чистоту звука. Наука не может иметь дело с «рационализмом», заранее редуцируемым до «меркантильного духа» (или, напротив, по старинке мифологизируемым при помощи световых метафор как «заря познания» и т. п.); «рационализм», которым занимается она, это предмет, требующий, чтобы говорили о нем, а не «за» или «против». Сосуществование в общем составе языка чистых терминов и терминов, эмоционально переосмысленных, — для науки досадная омонимия, с которой необходимо бороться, разводя омонимы как можно резче и четче. Всякий текст, допускающий возможность неоговоренной подмены термина псевдотермином, автоматически выбывает из числа научных.

Однако и корректное пользование терминами допускает варианты в расстановке смысловых акцентов; выбор того или иного варианта диктуется нуждами данного направле-



ния анализа, в отличие от других возможных направлений. Относительно этого выбора желательно сразу же объяснить с читателем. В наполнении термина «рационализм» нам особенно важен момент системной формализации мыслительного процесса и словесного творчества при помощи таких правил, которые формулируются эксплицитно и в общей форме (в отличие от сугубо конкретной, окказионально формулируемой рецептуры, которая характерна для архаических типов умения и обучения<sup>12</sup>). Очевидно, что эксплицитирование правил предполагает разработку терминов, подлежащих разъяснению в *дефинициях*; из этого вытекает энергично высмеиваемый тем же Аристофаном разрыв с инерцией традиционной и бытовой языковой практики<sup>13</sup>, переход к той «критике языка», в которой Л. Витгенштейн усмотрел самую суть «всякой философии»<sup>14</sup>. Такое понимание термина «рационализм» необходимо методически отграничить по меньшей мере от двух других — более широкого и более узкого. Во-первых, более широкого: рационализм, понимаемый так, гораздо уже, чем рациональность, проявляющаяся в ремесленном умении, в донаучном накоплении знаний, в практической сметке, в житейской мудрости, поднимающейся подчас и до критики жизни — но только не методической и не системной критики. Суффикс «-изм» выражает именно опосредование непосредственной рациональности в сознательно применяемом методе. Рациональность человека — древняя, как сам homo sapiens, но рационализм появляется впервые при свете истории, на наших глазах, он характеризует не «вечную» природу человека, а определенные эпохи, в отличие от эпох предшествовавших. Во-вторых, более узкого: рационализм, понятый как характеристика целых эпох, и притом на уровне простейших форм культуры, гораздо шире, чем характеристика частного направления внутри той или иной эпохи. Например, говоря о рационализме в философии, мы имеем в виду не критическое направление в противоположность умозрительному или даже мистическому, но характер правил, в соответствии с которыми высказываются любые мысли, претендующие быть философскими. В этом смысле философия рационалистична как целое, в противоположность любой

дофилософской и предфилософской «мудрости», рационалистична постольку, поскольку пользуется техникой дефиниции, силлогизма, приемами «критики языка» и самопроверки мысли, поскольку ставит гносеологическую проблему и т. п. Понимаемый так, рационализм совместим с определенными типами мистики (как это имеет место у Платона и особенно у неоплатоников, соединявших мистические запросы с огромным интересом к формально-диалектической проблематике, а за пределами античности — у средневековых схоластов типа Бонавентуры, подступавших к мистическим материям с навыками «дистинкций»); напротив, он совершенно несовместим с обыденным сознанием, хотя бы сколь угодно «рациональным» в смысле трезвости, практичности и критичности. Еще раз: взгляд на рождающийся рационализм из мира дорационалистической рациональности «человека с улицы» выражен в «Облаках» Аристофана. С этой точки зрения «философское обращение с речью — это какое-то немислимое соединение равно антипатичных крайностей: легкомысленного баловства словом, достойного шарлатанов, и педантского крючкотворства и крохоборства, достойного сутяг и ярыг»<sup>15</sup>. Но по критериям самого рационализма не прошедшая культивирования рациональность — это нулевая точка, голое отсутствие культуры<sup>16</sup>. И еще с чем рационализм, разумеется, несовместим, так это с чистым, равным себе мифом. Подлинный миф имеет собственные законы, ни в одной точке не совпадающие с законами рационализма. Элементы мифа, приведенные в новый порядок, чуждый мифу как таковому, постоянно ложились в основу рационалистических построений, но только преобразованными в своем глубинном существе<sup>17</sup>.

Но мы говорим не просто о рационализме; мы говорим об античном рационализме, то есть о самом первом воплощении европейского рационализма, искавшем, находившем и утверждавшем себя на своей начальной черте, перед лицом прошедшего, в котором рационализма не было. Последующие эпохи брали инструментарий рационализма из рук греков; но грекам неоткуда было взять его. Хотя бы отчасти этим объяснимы некоторые черты этого рационализма, явившиеся, разумеется, под действием целого комплекса при-

чин, включая характер античного общества, влияние мифологических структур и т. п.

Мы только что отмечали, что для рационализма конститутивно важна разработка терминологии, разъясняемой в дефинициях. Но рационализм греческого типа имеет совсем особое отношение к дефинициям. В акте дефинирования «сущностей», как и в акте их классифицирования и каталогизирования, такой рационализм *утверждает себя*. Между прочим, и в античном риторическом теоретизировании оба эти акта занимают место, совершенно не объяснимое из практических нужд обучения известным умениям. Один из наиболее ярких примеров нам уже случалось обсуждать в другом месте<sup>18</sup>; это классификация возможного содержания писем в эпистолографических руководствах начиная с Деметрия Фалерского (IV—III вв. до н. э.) и до самого исхода античности. Утилитарные цели требуют уж скорее формализации соотношения между корреспондентами, как это и было принято позднее в новоевропейских письмовниках: вот так должен обращаться сын к отцу, а так отец к сыну, так начальник к подчиненному, а так подчиненный к начальнику<sup>19</sup>. Но для каких утилитарных целей нужно отграничение письма «порицательного» от письма «бранного» и письма «укоризненного», а обоих последних — друг от друга?<sup>20</sup> Это уже искусство для искусства — бескорыстная и безудержная радость классифицирующего и дефинирующего рассудка, который стремится раздвинуть свои возможности: у Деметрия выделен 21 тип эпистолярного сочинительства, но его позднеантичные продолжатели доводят число типов до 41 и даже до 113. Если мы не заблуждаемся, в этой странной особенности античной риторики отразилась некая родовая черта античного мировоззрения. Для античного рационализма, в отличие от рационализма новоевропейского, классифицирование и дефинирование — не просто служебный, подчиненный момент работы мысли, но одновременно цель мысли: прояснение «сущностей» в их статичном тождестве себе.

Здесь не место для историко-философских экскурсов; важно, однако, что античное мировоззрение в самых разных своих вариантах и в различные периоды, от архаики до

порога Средневековья, склонно оценивать «тождество» и самоидентичность очень высоко. В плане онтологическом «тождество» имеет преимущества перед «инаковостью»: «тождество» первично, «инаковость» — вторична. В плане аксиологическом «тождество» представляет собой ценность: оно само по себе, как принцип высшей степени абстрактности, доброкачественнее, благороднее, чем инаковость. (Разделение онтологического и аксиологического планов соответствует скорее нашему мышлению, чем античному; для последнего онтологическая первичность сама по себе уже есть преимущество в иерархии ценностей<sup>21</sup>.) Максимум «тождества» и нулевая степень «инаковости» — это Единое, центральная тема платонизма и неоплатонизма, подготовленная элеатами. Дефинирование и классифицирование фиксируют для каждой сущности ее тождество себе самой, через которое оно «причастно» Единому. В этой связи стоит заметить, что именно такое понимание сущности, эксплицированное платонизмом, но в той или иной мере очевидное и за его пределами, есть пункт, в котором античный рационализм мог сойтись в мировоззренческое единство особого рода с внерациональными компонентами мировоззрения — с реликтами интеллектуально переработанного мифа, с мистикой. Сюда относится, например, философский миф Ксенофана о едином и недвижимом боге, равномерно наделенном по всей своей целостности атрибутами мышления, зрения и слуха<sup>22</sup>, философский миф Парменида о бескачественном и во всех направлениях равном себе шаре-сфайросе, заключающем в своей замкнутости полноту мирового бытия<sup>23</sup>; сюда же относится эйдос-идея Платона, но также неделимый атом Демокрита. Неделимость, неразрушимость, несводимость ни на что «иное», неподвластность гераклитовскому потоку, внутренняя однородность, односоставность, замкнутость формы шара и его равномерная распространенность по всем направлениям от центра — все это, употребляя выражение немецкого философа К. Ясперса, «шифры» для выражения одного и того же: момента равенства себе.

Современное сознание находится во власти дихотомии «миф—научность». Бездна архаики по одну сторону — футурологическая бездна по другую; в заворуженности этими

безднами легко потерять срединное пространство истории, уже цивилизованной, уже отнюдь не архаичной, но своим традиционализмом отделенной от современности, не говоря уже о футурологических перспективах. Но именно это срединное пространство со своими законами — драгоценное наследие нашей памяти, и оно составляет предмет исторического знания. Нам уже приходилось отмечать в этой связи характерную для нашего времени в целом условность мышления гениального Бахтина: последний противопоставил друг другу как сопредельные величины «эпос» (по контексту — гомеровский, то есть архаический исток традиции) и «роман» (по контексту — разрушение всякой традиции)<sup>24</sup>, полностью отвлекаясь от ряда классических эпох — Еврипида и Вергилия, Тассо и Расина, соединивших в долговечном равновесии рефлексию, чуждую эпосу, и традиционализм, чуждый роману, по крайней мере понятому побахтински<sup>25</sup>. Путь человечества делится не на два — там архаика под властью мифа, здесь современность под знаком науки, — а по крайней мере на три: между традиционализмом, не знающим рефлексии, и рефлексией, порвавшей с традиционализмом, лежит синтез обоих начал, который едва ли смог бы просуществовать более двух тысячелетий, будь он основан на простом компромиссе<sup>26</sup>. Поэтому едва ли благоразумно рассматривать взаимопроникновение системно-рационалистических и внерационалистических компонентов зрелого античного мировоззрения в терминах вышеназванной дихотомии — как пережиточное и превращенное бытие все того же мифа или как зачаточную стадию нашей научности. Это мировоззренческий тип особого рода, строго отмежеванный и от мифа, и от новоевропейской научности, подчиненный собственным законам и заслуживающий собственного имени. По-видимому, лучше всего выбрать одно из имен, предлагаемых традицией, — например, термин «метафизика», обязанный, как известно, своим рождением случайности, но за много веков обретший достаточное богатство смысла, чтобы отвечать такой функции. Такие концепты, как концепт недвижимого перводвижателя, столь важный и для Аристотеля, и для средневековых схоластов, — не наука в современном смысле слова,

также и не внутринаучное заблуждение, но это и никоим образом не мифы: к их субстанциальным признакам принадлежит уровень абстракции, формально-логический костяк, императив непротиворечивости, совершенно чуждые мифу. Миф не может эволюционным путем (через количественное нарастание коэффициента рационализации) превратиться в метафизику; между мифом и метафизикой — умственные баталии времен софистов, Сократа и Платона, ярость которых отнюдь не была беспричинной. Но и метафизика не может в процессе прогресса переродиться в науку, как мы ее теперь понимаем. Восклицание: «Физика, бойся метафизики!» — прозвучало недаром. Самое слово «метафизика» разделило судьбу терминов, о которых мы говорили в начале статьи: оно стало одиозным. Если в чем согласятся столь несхожие представители новейшей философии, как марксист, позитивист и, скажем, Хайдеггер, так это в том, что метафизика должна быть преодолена. Метафизика есть философия, соответствующая риторическому состоянию литературной культуры: она поднимается и падает вместе с риторикой. Метафизика — нормативистское мыслительное творчество, как риторика — нормативистское словесное творчество.

У самых истоков греческого рационализма, то есть первого европейского рационализма, — ослепительное открытие уровня *общего*, уровня *универсалий*. Уже за догадками досократиков, искавших какую-нибудь единую стихию в основе всего сущего, угадывается непреклонная познавательная воля к обнаружению за видимостью — сущности, за многим — единого, за пестротой эмпирии — умпостигаемой простоты. Этот прорыв, отделивший греческий рационализм и от обыденного, и от мифологического сознания, определил его основную тенденцию на многие века вперед. Общее понятие — это неисчерпаемо продуктивная познавательная находка, но одновременно это и некоторая констатация, касающаяся объективной структуры бытия: сразу и орудие познания, и результат познания. Определенная степень так называемого гипостазирования общего понятия при таких обстоятельствах неизбежна. Поэтому одна из предпосылок метафизики — убеждение в примате общего перед

частным: иногда примате онтологическом, как в платонизме, но всегда — примате гносеологическом. Поскольку научное знание тем и отделяет себя от ненаучного, донаучного, что работает с общими понятиями, является теория, суммирующая этот опыт, объявляя предметом научного знания именно общее. «Всякое определение и всякая наука имеют дело с общим», — как сказано у Аристотеля<sup>27</sup>. Познаваемо само по себе лишь общее; частное может быть познано и описано лишь через общее, как «частный случай» общего, «казус». Поэтому рационализм, созданный греками, — это в своей существеннейшей характеристике рационализм *дедуктивный*. Знание о конкретном выводится из знания об общем, как вторичный дериват последнего. Поэтому формы знания, которым античность дала их классическую, в определенном смысле непревзойденную разработку, — это аристотелевская логика силлогизма, ведущая от общей посылки к частному суждению; это евклидовская геометрия, выводящая теоремы из аксиом и постулатов, а решения конкретных задач — из теорем; это римское право, где частные определения дедуцируются из общих законоположений, а решение конкретного казуса есть «приложение» определения. По образу и подобию права дедуктивный рационализм строит определенный тип систематической этики «казусов»; этот тип этики, общий для античного стоицизма, для средневековой схоластики и для посттридентинского католицизма, получил наименование *казуистики*. Нас не удивит, что слово «казуистика» также разделило судьбу терминов, так или иначе связанных с практикой дедуктивного рационализма, и стало бранным. Но именно казуистика наиболее полно отвечает феноменам метафизики и риторики на уровне прикладного руководства человеческого поведения. За ней стоит уверенность в том, что предельно абстрактные истины даны человеческому разуму совершенно ясными, и задача состоит лишь в том, чтобы разобраться, какой именно общий принцип применим в данном конкретном случае. Еще раз: «Всякая наука имеет дело с общим».

«В рамках такого риторического типа культуры, — отмечает по ходу своей блестящей историко-культурной ха-

рактические А. В. Михайлов, — истиной можно играть и над истиной можно смеяться, можно из каких бы то ни было соображений преворачивать истину, но опровергать и отрицать истину, собственно говоря, нельзя, потому что тут, в рамках такого типа культуры, в конечном счете всегда совершенно твердо известно, что *есть* истина и *что* есть истина, а вместе с тем все истинное еще и морально-положительно, так что можно только как угодно сдвигать веса внутри системы, но изменить самое систему, при которой есть нечто истинное, правильное, доброе, благое, совершенно немисливо, как и невозможно сделать так, чтобы существовало какое-либо знание, не имеющее морального смысла, и т. д.». И заключение: «Такова культура, которая основывается на готовом слове и пользуется только им»<sup>28</sup>.

«Готовое слово» характеризует в общем виде метафизическую, иначе говоря — риторическую, иначе говоря — моралистико-казуистическую культуру, которой предстояло жить очень долго; как раз в Греции, где эта культура родилась, ее слово было менее «готовым», более пластичным и плавким, более связанным с материнским лоном живой жизни, чем где бы то ни было позднее: в Риме или в Западной Европе от Средневековья до классицизма включительно<sup>29</sup>. Но в определенном смысле о «готовом слове» уместно говорить и применительно к греческим истокам метафизико-риторической культуры, потому что фундаментальная установка дедуктивного рационализма предполагает такое отношение к каждой задаче, как если бы готовые решения задач уже находились где-то за пределами мироздания, в некоем умопостижимом месте. И здесь мы подходим к парадоксу дедуктивного рационализма как такового: это рационализм, рационалистичность, методичность, научность которого жестко связаны именно с его дедуктивностью, обусловлены дедуктивностью, поскольку лишь дедукция дает полноту формальной доказательности; но дедуктивность требует внерациональных, вненаучных оснований, и притом так, что их принятие предстает не как компромисс, временно допускаемый развивающейся наукой, но как стабильный структурный принцип рационализма. В самом деле, в цепочке умозаключений каждое звено держится на предыду-



шем, но самое первое, исходное звено, не имеющее предыдущего, должно быть неподвижно закреплено на какой-то опоре, внешней по отношению к цепочке. Вся доказательность евклидовской геометрии зиждется на том, что аксиомы не только не подлежат доказательству, но и не ставятся под вопрос: когда Лобачевскому, Гауссу и Риману пришлось в голову экспериментировать с заменой одного из постулатов на противоположный, это означало, что новая научность окончательно рассталась с реликтами культуры «готового слова». Дедуктивный рационализм ревниво охранял свои недоказуемые основания, не позволяя посягнуть на их неприкосновенность. Как велика роль апелляций к «очевидности», исходных по отношению к доказательствам, мы едва ли не яснее всего видим у Аристотеля — именно потому, что Аристотель является самым последовательным представителем дедуктивного рационализма и как бы его олицетворением. Аристотель находил самоочевидным очень многое, что современная наука таковым не считает, но без чего ни аристотелевского космоса, ни вообще аристотелевской метафизической системы невозможно было бы построить: например, невозможность актуально бесконечной величины, невозможность бесконечной причинно-следственной цепи и т. п. О значении для его науки-эпистемэ таких вненаучных предпосылок он сказал очень ясно: «Не всякая наука есть доказывающая наука, но знание непосредственных начал недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующее и то, из чего доказательство исходит, — останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном, — то это последнее необходимо недоказуемо. Следовательно, мы говорим так: есть не только наука, но также и некоторое начало науки, посредством которого нам становятся известными термины»<sup>30</sup>. Конечно, всякая наука принуждена работать с недоказанными или недоказуемыми допущениями; специфика метафизического мышления, во-первых, в особой жесткости и стабильности размежевания между «наукой» и «началом науки», а во-вторых — в увязывании «начала науки» с «неопосредствованными» онтологическими началами. Дедуктивный рационализм по законам своей научности требует

в качестве исходной точки некую «догму». Далеко не случайно термин «догма», получивший впоследствии такое применение в истории христианского вероучения, пришел туда из обихода вольных греческих философских школ; мы встречаем его уже в диалогах Платона<sup>31</sup>, весьма часто — у Эпикура<sup>32</sup> и т. д. Задолго до того, как сложилось христианское словосочетание «догматическое богословие», античный рационализм создал словосочетание «догматическая философия» (δογματικὴ φιλοσοφία<sup>33</sup>). Дела не меняет то обстоятельство, что о «догматической философии» заговорили в определенном контексте, а именно в связи с выделением скептической школы; в том и суть, что рационализм античного типа жестко предлагает мыслящему человеку на выбор быть догматиком или скептиком, причем самый скепсис греков, отнюдь не похожий на уютное и гуманное вольномыслие какого-нибудь Монтеня, тоже вариант догматизма, негативистский догматизм<sup>34</sup>. Стоит подчеркнуть, что лишь подъем рационализма делает возможным феномен *догмы* в настоящем смысле слова. Не всякая слепая вера, в том числе и религиозная, имеет своим предметом догму: язычник может слепо верить в магическое действие обряда и в могущество того или иного локального или универсального божества стихий, не имея догм; даже подобия вероучительных систем, развивавшиеся там, где жреческая традиция имела особые шансы, будь то в священных городах Египта или Месопотамии, будь то в Дельфах, не порождают сами из себя тот уровень абстракции, который необходим для догмы<sup>35</sup>. Догма должна быть сформулирована абстрактно, чтобы существовала возможность подключить ее к цепочке дедуктивных выводов как исходный пункт. Поэтому система античного рационализма в ее аристотелианском варианте, несмотря на все мировоззренческие конфликты, пришлось так кстати для построения богословия всех трех монотеистических религий — прежде всего христианства, особенно западного, но также, благодаря Иоанну Дамаскину, восточного<sup>36</sup>, во вторую очередь — ислама мутазилитов и иудаизма Ибн-Гебиroleя и Маймонида<sup>37</sup>; раз есть нужда в недоказуемых предпосылках всего доказуемого, в авторитарных постулатах, из которых силлогистическим путем, сверху вниз,

выводятся интеллектуальные конструкции дедуктивного рационализма, почему бы верующему не взять в качестве таких постулатов «вероопределения» своей религии?<sup>38</sup> Таков путь «Сумм» Фомы Аквинского, да и вообще всей схоластики. И церковные «вероопределения» годятся для такого функционирования, потому что они, в отличие не только от доктрин языческих жрецов, но и от высказываний Библии обоих Заветов<sup>39</sup>, сформулированы *на языке абстракции*, облечены в *тезисную форму*. Не случайно, совсем не случайно получают они имя, заимствованное из лексикона античных философских школ. Не случайно их называют «догмами».

В дедуктивном рационализме, требующем жесткой доказательности от второго, третьего и так далее звеньев рассуждения, но принужденном вовсе отказаться от доказательности в исходной точке рассуждения, как бы зияет некая пустота, требующая заполнения уже не от науки. Этим объясняется симбиоз веры в Божественное откровение и авторитет Церкви, с одной стороны, и дедуктивного рационализма, с другой стороны, столь характерный для Средневековья. Ранним христианам не по такому уж бессодержательному недоразумению казалось, что структура дедуктивного рационализма от века ждет их проповеди, приглашает их водрузить свою святыню в *пустом* средоточии древней постройки ума; что античная философия — это загадка о «неизвестном Боге» (Деян. 17, 23), которую они призваны разгадать.

Вернемся, однако, к языческой античности. Она знала «догмы» философских школ, в той или иной мере авторитарные внутри школьного социума<sup>40</sup>; в этой связи стоит, пожалуй, вспомнить, что античные философские школы были не просто школами, но сакральными или хотя бы квазисакральными институтами, по нормам обычного права тех времен культовыми сообществами, объединенными почитанием героя-основателя<sup>41</sup>, «героя» в терминологическом смысле. «Божественный» Платон<sup>42</sup>, «божественнейший» Ямвлих<sup>43</sup> — нечто иное, чем употребление слова «divinus», «божественный», как расхожей метафоры для слова «гениальный» в языке людей итальянского Ренессанса<sup>44</sup>; второе не связано с корпоративно-культовыми реалиями, первое — связано<sup>45</sup>. Целый

ряд внешних форм школьной авторитативности был перенят христианской Церковью: кафедра главы школы — кафедра епископа; перечни преемствующих друг другу глав школ («диадохии») как жанровый костяк историко-философского повествования и перечни преемствующих друг другу епископов («диадохии») как жанровый костяк сочинений по истории Церкви; термин «гомилия» в приложении к беседе философа и к проповеди священника; даже обязательная борода философа и столь же обязательная борода православного духовного лица, выделяющая и философов, и клириков в особое «сословие» (сколько шуток Лукиана, и не его одного, посвящено социальной семантике философской бороды, помнит каждый; генетическую связь между бородатостью философа и бородатостью греческого священника первым отметил, если не ошибаемся, Виламовиц<sup>46</sup>). Юлиан Отступник совершенно всерьез пытался создать языческую Церковь на основе платонической школы. И все же два очевидных обстоятельства резко отделяют авторитаризм школьный от авторитаризма церковного. Во-первых, сама степень этого авторитаризма весьма колебалась в различных школах и в различные периоды; во-вторых, и это самое важное, школьные авторитеты действовали только внутри школы, были обязательны не для всего общества, а для его части, субординированной целому, для «микросоциума» в рамках «макросоциума».

Наше сознание, сформированное опытом последних столетий, привыкло настолько прочно связывать плюрализм с антиавторитаризмом, что словосочетание «*плюралистический авторитаризм*» звучит для нашего уха почти как «круглый квадрат» или «деревянное железо». Но принцип античной культуры — именно плюралистический авторитаризм. Здесь не место обсуждать глубокие корни этого принципа в античном мировоззрении, так твердо знавшем права гражданина, но лишь в абстрактнейшей теории допускавшем права «человека вообще» и не имевшем понятия о правах «личности» в либеральном смысле слова; кто имеет права, имеет их не в качестве «личности», а в качестве члена гражданской общины. По сути дела, принцип плюралистического авторитаризма продолжал действовать и в сословном обществе средневековой Европы, но ограниченно, то есть

постольку, поскольку не сталкивался с принципом всеобщности, «кафоличности» христианских норм жизни и мысли, выставленным Церковью; «кафоличность» была радикальным *пределом* плюралистического авторитаризма, но не была и не могла быть его отрицанием. Как бы то ни было, для языческой античности принцип плюралистического авторитаризма действовал неограниченно. Явившись предпосылкой греко-римской философии, обеспечив многообразие философских направлений, богатство реализуемых мыслительных возможностей, он со временем был осознан философией как болезненная проблема совести философии. В самом деле, если философия ставит вопрос об истине, и притом с той жесткостью, которая заложена уже в логических процедурах дедуктивного рационализма, с той догматичностью, которая неотъемлема от метафизики, множественность ответов не может не смутить. Отсюда — агрессивный релятивизм, заявленный на самой заре античного рационализма Протагором и Горгием; отсюда — неожиданные переходы от глубочайшей серьезности к иронии и обратно у такого исторического оппонента софистов, как Платон; отсюда не только скепсис пирронистов, но и эклектико-моралистические направления, уходившие от онтологической проблематики к житейской этике, от вопроса об истине к вопросу о пользе; отсюда, наконец, описанное в раннехристианской литературе (например, у Юстина Мученика) разочарование в философии как таковой, увиденной как подмена истины частными мнениями школ.

Но философия на то и философия. На ее почве возможны интеллектуальные драмы, имеющие источником плюралистический авторитаризм; присущая ей внутренняя строгость создает напряжение между двумя аспектами единого принципа — между плюрализмом и принятием всерьез догмы. Риторика — другое дело. Это самая гармоничная, беспроблемная, непротиворечивая реализация плюралистического авторитаризма. Тютчев сказал, что мысль изреченная есть ложь; в основе риторики лежит максима, которую можно сформулировать, вывернув наизнанку тютчевскую максиму, — *мысль изреченная есть истина*. Но, конечно, при условии, что «изречена» она не как-нибудь, а по всем правилам

риторики. Любое утверждение и любое отрицание, вплоть до игровых парадоксальных тезисов, выставляемых и защищаемых для демонстрации всемогущества ратора<sup>47</sup>, авторитетно и легитимно по действию нормы искусства. Для риторики совпадают полный догматизм (поскольку тезис каждой речи в ее пределах является непререкаемой догмой) и полный адогматизм (поскольку ничто не мешает взять для другой речи противоположный тезис). Внутренние противоречия античной философии — противоречия между традиционализмом и рефлексией, между установкой на «догму» и принципом методической самопроверки, между устремлением к единой истине, стоящей превыше «мнений» и не могущей противоречить себе, и множественностью противоречащих друг другу доктрин об истине, в которых к «знанию» всегда примешано «мнение», — все эти противоречия преодолевались риторикой, да как — победно, триумфально! Там, где философу отказано в окончательной уверенности, ратору эта уверенность не то что разрешена, а вменена в долг. Добавим — в высокий долг, удостоверяющий его превосходство над копушей философом.

Для нас это звучит как ирония. Но вот что без малейшей иронии писал в первой половине III в. один из членов литературного семейства Филостратов, человек вовсе не глупый и убежденный защитник софистов, очерненных Платоном. Воевать с «имиджем», внедренным платоновскими диалогами, не шутка, и тот, кто занимается этим, свои слова взвешивает. Итак, послушаем: «Древнюю софистику следует назвать философствующей риторикой: ведь рассуждает она о тех же предметах, что и философия, однако там, где философы хитрят, мельчат, продвигаются к знанию через дробление вопросов и затем заявляют, что знания так и не достигли, древний софист говорит как знающий. Он так и заявляет в приступах к своим речам: „знаю“, или „ведаю“, или „давно уже рассмотрел я“, или „нет для человека ничего непреложного“. Такой род приступа придает речи благородство (εὐγένειαν), и вескость, и ясное уразумение предмета»<sup>48</sup>.

Филострат всерьез высказывает два утверждения: во-первых, что ритор и философ, по существу, занимаются одним и тем же делом (по крайней мере, если ритор верен

заветам софистов, основателей своего искусства); во-вторых, что ритор занимается этим делом не хуже, а лучше философа. Оставим в покое второе, оценочное утверждение, представляющее ритора аристократом духа, а философа — плебеем духа, жалким и робким крохобором (вспомним, что примерно за шесть с половиной веков до этого Аристофан высмеивал «мелочную попечительность» философов, то есть то же крохоборство, как признак «нищеты» — *λεπτός μερσιβώντες πένονται*<sup>49</sup>. Тут все более понятно: если задор Филострата покажется читателю странным, пусть читатель вспомнит на выбор одно из двух — либо интерпретируемые в популярных книгах с безоговорочным сочувствием насмешки гуманистов Ренессанса над схоластиками отнюдь не только за догматизм и фидеизм, но за то, что последние пренебрегали блеском слова, то есть той же риторикой, и залезали с головой в хитроумные логические проблемы<sup>50</sup>, либо сколь угодно близкие по времени выпады литераторов и журналистов против «птичьего языка» терминологии, против тяжелодумного «гелертерства» специалистов... Куда более неожиданно и потому куда более интересно для нас первое утверждение Филострата — о существовании *тождестве* дела, которым занимаются и философ, и ритор (по крайней мере, ритор высшего, «софистического» класса). Подчеркнем, что смысл этого утверждения не сводим к характеристике преходящего, при всей своей важности недолговечного исторического момента древней софистики; Филострат явно понимает явление «философствующей риторики» как вечную, вновь и вновь воплощающуюся универсалию. И разве он так уж неправ? Что такое Цицерон в I в. до н. э., Дион Хрисостом в I—II вв. н. э., Юлиан Отступник в IV в. до н. э., как не «философствующая риторика»? С этими именами не разделаешься, отослав их по ведомству простой популяризации, сиречь «вульгаризации» философии; каждому ясно, что без Юлиана духовная драма исхода языческого платонизма немислима, но и Цицерона мы не вправе третировать, как это делал в свое время Т. Моммзен, — современный подход все серьезнее оценивает осуществленное Цицероном и воспринятое Августином переосмысление греческих мыслительных мотивов как пред-

посылку всего дальнейшего пути европейской философии, ни больше ни меньше<sup>51</sup>. Но дело даже не в том, как мы оценим конкретные явления «философствующей риторики» — каждое из них по отдельности и все их в сумме. Важно другое. Филострат говорит как ритор, его тенденциозность — тенденциозность апологета риторики. Но с другого берега, берега философии, раздастся несравнимо более авторитетный голос — голос самого Аристотеля, описывающего риторику вообще как своего рода логику «мнения» и вероятности<sup>52</sup>, а удовольствие, доставляемое риторикой, как интеллектуальное удовлетворение познавательной потребности<sup>53</sup>. На таком фоне слова Филострата приобретают большую весомость. В них высказана некоторая истина, касающаяся того, как, собственно, устроена античная культура в целом и, шире, любая культура рефлексивно-традиционалистского типа, основанная на дедуктивном рационализме.

Что такое риторика? По этимологическому смыслу (от *ῥήτωρ* — «оратор»), но также и по самому конкретному житейскому смыслу — теория ораторского искусства. И даже если мы добавим, что в античные времена, в отличие, в общем, от наших, эта теория регулировала творчество в области художественной прозы, мы недалеко уйдем от первого ответа, самого простого и самого бесспорного из ответов на заданный вопрос. Но если мы чересчур доверимся его простоте и бесспорности, его подкупающей здравомысленности, слишком многое останется непонятым. Разве теория ораторского искусства или теория художественной прозы может быть всерьез не то соперницей и врагиней философии, не то ее сестрой-близнецом, ее *alter ego*? Но античная риторика была для античной философии именно этим — от самого рождения той и другой и до конца античности, более того, до исчерпания и распада созданного античностью типа культуры. Не будем повторяться: нам уже не раз приходилось говорить и о том, насколько сближены были философия и риторика обстоятельствами своего рождения из единого лона архаической «мудрости»<sup>54</sup>, и о споре между философией и риторикой, тянущемся от Платона как оппонента софистов до второй софистики и неоплатонизма (и дальше, до победы «искусств»



над «авторами» на переходе от XII к XIII в., до реванша «авторов» в выступлении гуманистов против схоластики, до дискуссии Пико делла Мирандолы с Эрмолао Барбаро)<sup>55</sup>, и об упорных попытках риторов совершить отчуждение мыслительного богатства философии в пользу своего искусства, и столь же упорных попытках философов создать средствами философии «истинную» теорию риторики (Аристотель, стоики, неоплатоники)<sup>56</sup>. Системная концепция культуры, выработанная античностью и унаследованная рядом последующих эпох, имеет два альтернативных центра — риторический и философский.

Само собой разумеется, что, когда мы говорим об античной риторике в такой связи, мы выходим за пределы самого узкого смысла термина; но мы остаемся на почве античного словоупотребления, не допуская терминологического произвола. Риторика, противостоящая философии, — это, как мы только что сказали, не просто теория ораторской речи или художественной прозы; это, как сказали бы греки, искусство убеждать<sup>57</sup>. В такой перспективе перестает играть роль противоположение риторики как теории прозы поэтике как теории поэзии: поэтику позволительно рассматривать как «инобытие» риторики, особо выделяемый внутри нее раздел<sup>58</sup>. И тогда мы вправе сказать, что качество «риторичности» есть инвариантная характеристика теории и практики литературы зрелой и поздней античности в целом. Наивно полагать, что тексты, выдержанные в духе идеала нагой простоты, избегающие украшений (как проза Лисия или Цезаря) или вызывающие у нас представление о безотчетно-спонтанном порыве эмоции (как лирика Катулла), не «риторичны» или хотя бы менее «риторичны», чем другие тексты, в которых на каждом шагу бросаются в глаза орнаментальные приемы и выпирают школьные схемы. Риторика вовсе не так глупа. Простота (*ἀφελεία*) — одна из возможных риторических программ, предусмотренных риторической системой, а Лисий — канонизированный этой системой образец, предмет самого прилежного изучения в риторических школах. Сокрытие грубого каркаса школьных схем — просто-напросто высший класс риторического умения. Что касается спонтанности, она может интересо-

вать литературоведа как литературный факт, ибо факты авторской психологии как таковой находятся вне сферы его интересов и его компетенции; а литературные факты соотносятся с той же самой риторической системой. С тех пор как прогресс рационализма сделал отношение творца к своему творчеству сознательным, рефлексивным, риторика как принцип является для античной литературы едва ли не предельно широким понятием. Все контрасты «искусственности» и «безыскусственности», «сухости» и «спонтанности» локализуются *внутри* нее. «Безыскусственность» — да, но как осознанная задача для искусства. «Спонтанность» — да, но подчиненная стабильным правилам. Единство сознательного отношения к творчеству, воплощенного в теоретической рефлексии, и ориентации на стабильные правила, опять-таки теоретически кодифицированные, — самая суть риторики. Возврата к дорефлексивному состоянию уже не будет<sup>59</sup>; но романтизм окончит риторический цикл и начнет новый, поставив под вопрос стабильность правил.

Риторика как теория и практика литературы — точное соответствие рационализму дедуктивно-метафизического типа. Ей присуще дедуктивное движение от общего к частному, так что описываемая реальность предстает как частное применение «общего места», а индивидуальный стиль — как неповторимая комбинация бесконечно повторяемых свойств слога, «идей», если воспользоваться терминологией виднейшего ратора II в. н. э. Гермогена<sup>60</sup>. «Общее место» — со времен романтизма бранное слово, как «риторика», как «схоластика»; но для античной литературы «общее место» — важнейший и необходимейший инструмент освоения действительности<sup>61</sup>. Индивидуальный стиль — одно из важнейших открытий риторической рефлексии, создавшей для обозначения этого понятия термин *χαρακτήρ*<sup>62</sup>; но, как все конкретное, феномен индивидуального стиля в акте познания сводится к абстрактно-всеобщему, а в акте оценки подчиняется абстрактно-всеобщему. Очень важная для рефлексивного традиционализма идея «состязания» творцов разных эпох в рамках жанрового канона заставляет рассматривать индивидуальное дарование как единственный шанс в бесконечно длящейся игре по стабильным правилам.

Аристотель имел все основания рассматривать риторику в ее самом существенном аспекте как род пробабилистской, вероятностной логики. Для современного сознания, привыкшего ассоциировать риторику преимущественно с орнаментальными «фигурами речи», не так легко увидеть, как велика была в теориях античных риториков доля логического содержания. Одна доктрина о статусах чего стоит! И это заставляет нас вернуться к намеченной выше теме сродства между риторическим и юридическим подходом к действительности. Связь риторики и юриспруденции непрерывно актуализировалась, разумеется, фактом существования судебного красноречия, но не им одним. Присущая риторике «агональность» ставит не только ратора, но и риторически воспитанного писателя в отношения квазисудебного состязания с соперником или оппонентом, все равно — реальным или фиктивным. Риторический принцип постоянно толкает литературу к интонациям судового речения. Притом юриспруденция, как мы уже видели, — источник парадигм для дедуктивно-рационалистического мышления вообще. Это сказывается, между прочим, в юридической окраске античного подхода к проблемам морали, порождающего формализованную теорию «казусов совести», которая призвана регулировать поведение индивида в случае конфликта между различными обязанностями и вообще нравственных затруднений, исходя из системы абстрактно формулируемых правил. Казуистика родилась одновременно с риторикой — во времена софистов и Сократа. Казуистический подход неизбежен для этики Аристотеля с ее ценностным плюрализмом и установкой на средний путь («метриопатию»), а также для стоического морализаторства, в особенности тогда, когда последнее искало компромисса с социальной практикой (как у Сенеки). Он оказывался конструктивным принципом, лежащим в основе рассуждений на нравственные темы у тех же судебных ораторов, особенно у Цицерона, а также в других областях красноречия, отлично согласуясь с духом риторики. В большую литературу он нашел путь со времен Еврипида, современника софистов. У Еврипида что ни «агон», то «казус»; на прениях между его героями можно изучать и риторическую установку, и казуистическую установку, как на наглядном пособии.

Заметим под конец, что строго системный характер античной риторики, находившей себе место внутри целостного метафизического мировоззрения, — наиболее принципиальное ее отличие от риторических проявлений в новоевропейской литературе. Ведь если романтики кляли риторику — «Война риторике, но мир синтаксису!» (Гюго), — то по густоте орнаментальных фигур их произведения, как у того же Гюго, часто более «риторичны» в обывательском смысле, чем тексты античных и вообще старых авторов. Но романтическая и неоромантическая риторика — это риторика, неспособная стать системой, не имеющая достаточно твердых онтологических и гносеологических оснований, а потому неизбежно риторика «с нечистой совестью». Каким бы лицемерием ни выглядело порой романтическое поношение риторики в теории на фоне литературной практики, свои мировоззренческие мотивы для такого поношения были.

«Воскрешение» риторики как подхода к литературе возможно только в сугубо узких академических рамках<sup>63</sup>. О будущем культурном синтезе, когда мы, не возвращаясь к риторическому прошлому, сумели бы полноценно, с выходами в практику, оценить его здоровые резоны, пока можно только гадать.

## Примечания

1 Уже у Аристотеля (*De sophist. elenchis*, I, 165a, 21) «софистика» (σοφιστική) определяется как «мнимая мудрость» (ψευδομένη σοφία). Однозначно однозначна дефиниция «софиста» в конце диалога Платона «Софист». Параллельно с этим, однако, греческий язык удерживает вплоть до времен патристики пользование словами этого лексического гнезда без всякого негативного смысла. Лишь в новоевропейском философском языке платоновско-аристотелевское словупотребление торжествует безраздельно.

2 Разумеется, средневековый рационализм был фидеистическим; немаловажно, однако, что термин «схоластика» сам по себе акцентирует не момент фидеизма, а момент рационализма. Католический лексикон XVIII в., суммирующий гораздо более раннюю традицию, дает термину «*scholastica theologia*» такую дефиницию: «... тот род теологии, который при рассмотрении своих вопросов больше всего прибегает к разуму и к аргументам» (*Dictionarium Theologicum / ap. abbate Prospero ab Aquila. V. III. Augustae Vindelicorum, 1775. P. 199*). Ин-

интересно, что у античных авторов «схоластический» чаще всего употребляется как синоним слова «риторический» (например: A. Gell., XV, 1: «scholasticae declamationes»; Quintil., VII, 1). Риторика ведь тоже — *школьная*: общий момент, соединяющий античное и католическое словоупотребление, — формализованность преподаваемого знания в системе правил.

3 «В речах его нет души, это одно лишь заученное риторство» (Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 4-е изд. СПб.; М., 1912. Т. 3. С. 1688); «Схоластика, философия внешности, основанная на логике или на диалектике; вообще, школярство, школярное направленье, сухое, тупое, безжизненное» (Там же. Т. 4. С. 663).

4 «Риторика<...> Напыщенная речь, в которой красивые фразы и слова скрывают ее бессодержательность (книжн. неодобрит.)» (Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1939. Т. 3. Стб. 1362—1363); «Схоластика<...> Знание, оторванное от жизни и практики, основывающееся на формальных рассуждениях без проверки их на опыте, бесплодное умствование, начетничество, буквоедство (книжн.)» (Там же. М., 1940. Т. 4. Стб. 612).

5 В поэтическом манифесте Верлена «L'art poétique» описание того, чем должна быть поэзия, завершается словами: «А все остальное — литература» («Et tout le reste est littérature»). Характерно, что выпад против «литературы» следует сейчас же за призывом «свернуть шею красноречию»: компрометация «литературы» непосредственно продолжает компрометацию «риторики».

6 В пределах отечественной литературы с максимальной резкостью — в «Четвертой прозе» О. Мандельштама.

7 Гершензон М. О., Иванов Вяч. Переписка из двух углов. Пг., 1921. С. 112. Разумеется, для обоих корреспондентов слово «интеллигент» имеет идеологические коннотации, никак не позволяющие свести его смысл к обозначению рода профессиональных занятий. Гершензон был одним из участников «Вех», которые недаром имеют подзаголовок: «Сборник статей о русской интеллигенции». Уже на странице 1 сборника читателю бросаются в глаза слова Н. А. Бердяева: «Говорю об интеллигенции в традиционно-русском смысле этого слова, о нашей кружковой интеллигенции, искусственно выделяемой из общенациональной жизни. Этот своеобразный мир, живший до сих пор замкнутой жизнью... не без основания называют „интеллигентщиной“ в отличие от интеллигенции в широком, общенациональном, общенациональном значении этого слова». Упомянутое Бердяевым словечко в наше время вышло из обихода, но на смену ему пришли другие; выполнявшаяся им семантическая функция остается.

8 Оппозиция «разум—рассудок» восходит к античной оппозиции *vobis — divinos*, не имевшей, однако, такой оценочной окраски; в новоевропейской философии оценочность заметно возрастает от Канта к Фихте, Шеллингу и Гегелю. Романтизм и неоромантизм в филосо-

фии противопоставляют рассудку «созидающее созерцание» (Шеллинг), интуицию (Бергсон), как творческое — нетворческому.

9 Приводимая Далем русская поговорка: «Ума много, а рассудка нет» — как будто ставит конструктивность «рассудка» выше нетрезвой активности «ума»; соотношение «ума» и «разума» в русском языке неясно и возбуждало полемику еще в XVIII в. (Поскольку «ум» в старославянских переводах с греческого передает термин *νοῦς*, «разум», очевидно, представляет собой словообразовательную кальку термина *δύσνοια*, что, впрочем, не мешало ему идти в ход для передачи слова *γνώσις*, как в Рождественском тропаре: «... возсия миру свет разума»; так или иначе, однако, этимология предрасполагала слово «разум» к выполнению функций термина «рассудок», чего отнюдь не произошло). Характерно, что если *ratio* — «рассудок», то варианты того же латинского термина в романских языках, например фр. *raison*, обычно передаются по-русски как «разум».

Сюда же: когда научность хотят похвалить, ее называют научностью; когда ее же хотят выбранивать, ее называют «сциентизмом» или «позитивизмом» с прилагательным «бескрылый» или без него. Конечно, «сциентизм» — обозначение идеологического направления, а «позитивизм» — обозначение философского направления; но каждый знает, что оба термина весьма нетерминологически употребляются примерно как синонимы словосочетания из стихов Андрея Белого: «математическая сушь».

10 *Dornseiff F.* Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen. 7. Aufl. Berlin, 1970. S. 12—13. Продолжая аналогию, заметим, что было бы наивно объяснять этот процесс однозначно антиклерикальными или однозначно женоненавистническими настроениями; так же точно, если люди превращают слово «риторика» в ругательство, это не значит, что они не имели никакого вкуса к блеску реальной риторики. Гюго провозгласил: «Смерть риторике!» — что не мешало ему быть писателем чрезвычайно «риторичным» в самом расхожем значении этого слова.

11 Это не просто «глас народа» хотя бы потому, что за компрометацией конкретных терминов обычно стоит умственное движение, вызванное конкретными властителями дум. Платон вел целенаправленную пропаганду против софистики, гуманисты Ренессанса и позднее энциклопедисты — против схоластики, теоретики романтизма — против риторики. С другой стороны, однако, пропаганда не имела бы такого — хотя бы на поверхности — сокрушительного успеха, если бы не апеллировала к чему-то очень «общечеловеческому».

12 Ср.: Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье. М., 1986. С. 6—8.

13 Ср.: наст. изд., с. 106—149, особенно с. 131 сл.

14 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 44 (§ 4.0031).

15 См. наст. изд., с. 132.

16 В этом смысле греки были совершенно логичны, когда при всем мечтательном преклонении перед восточной «мудростью» (о том, как велик был здесь удельный вес фантазии и насколько скуден конкретный интерес, хорошо сказано в остроумной книге: *Momigliano A. Alien Wisdom: The limits of Hellenization. Cambridge; Oxford, 1975*) фактически исходили из того, что не только философия, «самое имя которой чуждо варварской речи» (*Diog. Laert. I, 4*; пер. М. Л. Гаспарова), но и художественная литература имеется только у них самих во всей вселенной. Когда негреки воспринимали стандарты греческого рационализма, они становились греческими писателями и философами — как карфагенянин Гасдрубал, возглавивший Академию в Афинах под именем Клитомаха в 127 г. до н.э., или как сириец Лукиан из Самосаты; и даже римляне, создавшие культуру греческого типа на своем языке, должны были отнестись к автохтонной традиции как к нулевой точке.

17 В сущности, уже систематизация мифа, приведение его в стройный, связный, непротиворечивый порядок, начиная с «Теогонии» Гесиода, представляет собой шаг в сторону рационализма. Чистый миф не знает такого стремления к связности, и отнюдь не потому, что в нем отражено какое-то особое прелогическое мышление, а просто потому, что он функционален, рассказывается «к случаю», «к слову», совершенно естественно допуская противоречивые версии (ср.: *Kirk G. S. Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Berkeley; Cambridge, 1970; Idem. The nature of Greek myths. London, 1974*). Когда мы, вместо того чтобы говорить о мифе, говорим о *мифологии*, тем паче о «мифологической системе», о мифологическом «образе мира», «образе универсума», мы произвольно вносим в миф тот самый принцип системности, который нащупан лишь на подступе к рационализму и победоносно утвержден — без насильственности — рационализмом.

18 См.: *Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 3–14, особенно с. 9–10.*

19 На это ориентирован уже средневековый письмовник Адальберта Самаритана: «Если младший пишет старшему, персона старшего упоминается первой, за ней следует персона младшего. Если старший — младшему, его персона всегда идет первой. Если равный — равному, любая персона может быть названа первой или второй по произволу пишущего. Образ приветствия также зависит от качества персоны и обозначает ее ранг; иначе приветствуем вышестоящего, иначе — нижестоящего, иначе — равного... Когда младший пишет старшему, избираем высокий стиль по двум причинам: или потому, что письмо восходит от низшего к высшему, или потому, что оно содержит в себе три акциденции: ласкательство в начале, причину ласкательства в середине, прошение в конце...» (I, 2). Сравнительно с этими скудными и примитивными, но в высшей степени практически-

ми указаниями письмовники Деметрия или Псевдо-Либания — разгул самоцельного теоретизирования, опыты по феноменологии человеческого поведения, сопоставимые с «Характерами» Феофраста. Новейшие письмовники, вплоть до нашего столетия (например: *Le parfait secrétaire: Correspondence usuelle, commerciale et d'affaires / Par L. Chaffurin. Paris, 1932*), остаются верны подходу Адальберта: на с. 13–19 упомянутого издания указываются формулы обращения «от равного к равному», «к низшему», «к высшему», «к папе», «к кардиналу», «к епископу», «к коронованному лицу», «к президенту Республики», «к послу», «к министру», «к сенатору или депутату», к функционерам различных рангов, к офицерам армии и — отдельно! — военно-морского флота, «от женщины к мужчине», «от мужчины к женщине», «от женщины к женщине» — сугубо практические социальные конвенции.

20 См.: *Demetrii et Libanii qui feruntur τῶλοι ἐπιστολικῶι et ἐπιστολῶντοῖι χαρακτῆρες / Ed. V. Weichert. Lipsiae, 1910.*

21 Ср.: *Аверинцев С. С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // *Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 371–397; Гайденко П. П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // *Античность как тип культуры. М., 1988. С. 284–307.* Античная онтология как бы патриархальна: в ней само собой разумеется, что причина «благороднее» следствия, имеет перед ним преимущество почета, как родители имеют преимущество почета перед своими детьми. В старых католических учебниках морального богословия обязанность детей почитать родителей обосновывается не только от Библии — ссылкой на заповедь Декалога, но и от Аристотеля — указанием на то, что родители суть «содетельные причины» (*causae efficientes*) бытия своих детей. Это очень устойчивый мотив.

22 *Xenophan. frgm. 24 Diels.*

23 *Empedocl. frgm. 27 Diels.*

24 Прежде всего в статье «Эпос и роман. О методологии исследования романа» (*Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 447–484).

25 Ср.: *Аверинцев С. С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература. С. 3–14, особенно с. 10–11.

26 Существует некоторое количество вненаучных факторов, препятствующих увидеть проблему с достаточной ясностью. Сюда относится, в частности, привычка к едва ли не «архетипической» дихотомии типа «они и мы», «древние и новые» (ср. «Спор древних и новых» во Франции XVII в.), «традиция и прогресс», «миф и наука»; склонность исторического мышления с большей познавательной симпатией относиться к простому отсутствию историзма в сознании, к «вневременной» наивности мифа и эпоса (по типу антитез Шиллера в его трактате «О наивной и сентиментальной поэзии» — «мы свободны, они необходимы; мы изменяемся, они пребывают»), чем к разновидностям историзма, отличным от историзма нового и новейшего времени (ср. наши замечания о мотивах, побудивших Гёте пред-



почесть простоватого Лонга гениальному Вергилию, в кн.: *Zum Problem der Geschichtlichkeit ästhetischer Normen. Die Antike im Wandel des Urteils des 19. Jahrhunderts.* Berlin, 1986. S. 39–45); реликты эволюционизма, интерпретирующего духовную историю человечества как поступательное убывание субстанции мифа и столь же поступательное увеличение массы субстанции науки. Ко всему этому в наше время прибавляется присущая только XX в. степень идеализации архаики, влечения к наипримитивнейшему, дополняющего сциентистско-технократическую практику; бес у Т. Манна знает, что делает, когда обещает Адриану Леверкюну: «Мы предлагаем большее, мы предлагаем как раз истинное и неподдельное — это тебе, милый мой, уже не классика, это архаика, самодревнейшее, давно изъятное из обихода» (Манн Т. Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом. М., 1959. С. 288). Мечта XX в., выразившаяся, например, в поэзии В. Хлебникова, — это брачное соединение суперпримитива и супермодерна, доисторического и послеисторического: срединная зона классики, истории, а значит, аристотелевского рационализма в мышлении и творчестве при такой психологической установке непроизвольно исчезает. Теория слишком долго была поглощена тем, чтобы объяснить для образованного любителя почитавшееся самым непонятным, т. е. архаику и «авангард»; похоже, что мы дожили до времен, когда Вергилий и Рафаэль стали непонятнее того и другого, а потому более нуждаются в объяснениях.

27 *Metaphys.*, XI, 1, 1059b.

28 Античность как тип культуры / Отв. ред. А. Ф. Лосев. М., 1988. С. 310. То обстоятельство, что А. В. Михайлов называет культуру рефлексивного традиционализма «мифориторической» (Там же), нисколько не противоречит разграничению, которое проводим мы между этой культурой и архаическим мифом; Михайлов специально оговаривается, что имеет в виду не «миф» мифологии «как знания и науки», но именно то, что сам обозначает как «готовое слово». Отмеченное М. Л. Гаспаровым для понимания «Поэтики» Аристотеля значение слова «миф» как фабула — это, по Михайлову, «лишь одно из тех взаимосвязанных значений, в которые разворачивается „миф“ риторической культуры»; последний — «и целая речь, целое высказывание, и сюжет, и жанр, как форма, в которую отливается мысль, и самое мелкое единство смысла (пусть, например, имя собственное), если только это происходит из фонда традиции и заранее дано поэту или писателю, если только это заведомо для него „готово“» (Там же. С. 311).

29 Нам приходилось писать об этом применительно к философскому языку. См.: наст. изд., с. 228–259.

30 II аналитика, 1, 3. См.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 274.

31 Например, *Theaet.*, 158 d al.

32 *Epicur. De regum nat.*, 14, 7; 15, 28.

33 *Sext. Empir. Pyrrh.*, I, 4.

34 Скепсис и агностицизм в новоевропейской культуре, как правило, имеют гуманистический контекст и смягчены им: «человечность» интерпретируется как самодостаточная истина, сама-себе-истина, снимающая вопрос об истине вне человека и над человеком (как бы секуляристское прочтение евангельской максимы: «не человек для субботы, а суббота для человека»). Античный скепсис не смягчает и не подменяет догматического вопроса об истине ничем, он берет его в несмягченном виде, чтобы подвергнуть столь же несмягченной негации. По крайней мере, таков скепсис в его чистом, «пирронистском» варианте. Путь опосредования гносеологической проблемы, а значит, смягчения скепсиса через риторический пробабиллизм — это, напротив, античный путь; но о нем — ниже.

35 В этом отношении характерно, что мы, наследники двухтысячелетней традиции догматического богословствования, не можем описывать языческих доктрин, не вводя чуждых этим доктринам терминов христианской теологии: чего стоят все разговоры о Хапи как «ипостаси» Амона, Бригомартис как «ипостаси» Артемиды и т. п.! Такое словоупотребление вдвойне некорректно: дело не только в том, что за термином «ипостась» стоит проблематика, специфическая для христианства и нигде больше не встречающаяся, но прежде всего в том, что сам термин создан нуждами дедуктивного рационализма (Посидоний и за ним перипатетическая традиция, также и в неоплатонизме) и для дорационалистического мышления, хотя бы сколь угодно глубокого и тонкого, смысла не имеет.

36 Авторитетные голоса от старых славянофилов до А. Ф. Лосева настаивали на том, что аристотелианская ориентация — исключительная принадлежность католической теологии в отличие от платонизма теологии православной. Их необходимо принять во внимание, но едва ли существует возможность вполне с ними согласиться. Иоанн Дамаскин, самый нормативный из восточных отцов, — аристотелик; в XI в. еретичество Иоанна Итала имеет платоническую окраску (не говоря уже о платонизирующем вольнодумстве его учителя Михаила Пселла, укоряемого со стороны патриарха Кирулария именно за привязанность к Платону — «твой Платон!»); в XII в. православный Николай Мефонский в полемике с еретиком Сотирихом громит платоновскую теорию идей, опираясь на Аристотеля; даже терминологический инструментарий исихастской теории, разработанный в XIV в. Григорием Паламой (прежде всего оппозиция «усия—энергия»), восходит к Аристотелю (о логике которого юный Палама, еще не успевший вступить на аскетический путь, недаром делал реферат в присутствии константинопольского двора); наконец, в XIV—XV вв. последний и самый решительный противник православия, явившийся на византийской почве, Гемист-Плифон, выступает как рьяный платоник, а его оппонент Геннадий Схолярый, реставратор православия после гибели Византии, — как аристотелик. Все эти факты едва ли случайны. Платонизм не был до конца благонадежным для христианства, потому что

наряду с работой над понятиями предлагал свою собственную мистику; но мистика у христианства была своя собственная, и более чистый вариант дедуктивного рационализма, предложенный Аристотелем, подходил ему в конечном счете больше, ибо допускал более четкое размежевание ролей: откровение + догматика дают сумму недоказуемых аксиом, логика и метафизика в аристотелианской традиции — доказательную разработку выводов из этих аксиом. (Конечно, это упрощенная схема; реальные обстоятельства средневековой рецепции дедуктивного рационализма осложнялись не только авторизацией толщи платонического материала патристикой, но и наличием чрезвычайно влиятельной неоплатонической традиции толкования Аристотеля.)

37 Дедуктивный рационализм был общей платформой, гарантировавшей существенное единство средневековой философии под знаком всех трех религий. Казалось бы, споры о вере между христианством и исламом велись с оружием в руках, стена предубеждений разгораживала христиан и иудаистов; но это не мешало мусульманину Ибн-Рошду (Аверроэсу) и еврею Моше бен Маймону (Маймонида) прочно занять свое место в числе авторитетов христианского схоластика, а евреям выборочно перевести для собственного употребления Фому Аквинского и т. п.

38 Здесь, несомненно, работала отчасти бессознательная, отчасти вполне осознанная аналогия с юридической наукой. «Вероопределение», принятое *легитимными* авторитетами Церкви, как закон принимается *легитимными* авторитетами государства, и было законом *sui generis*, «законом, как должно веровать» — *«lex credendi»*. В этой связи нелишне вспомнить, во-первых, факт наличия у лучших умов патристики юридической культуры, а порой, как у Максима Исповедника, и специального юридического образования (на значение этого факта в свое время энергично указывал А. Демпф; см.: *Dempf A. Die Geistesgeschichte der christlichen Kultur. Stuttgart, 1964*; ср.: *Idem. Sacrum Imperium Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. 3. Aufl. München; Berlin, 1962*); во-вторых, близость между теологией и каноническим правом в жизни традиционных структур Церкви на протяжении целого ряда эпох; в-третьих, то обстоятельство, что в античном семантическом обиходе законоположение, например сенатское постановление, называлось по-гречески все тем же словом «догма»! К роли юриспруденции как модели дедуктивно-рационалистического мышления и одновременно как жизненного, житейского, практического стимула такого мышления нам еще придется вернуться в связи с судебной риторикой, да и риторикой вообще.

39 О значении контраста между отсутствием логической формализации в библейских текстах и обязательным ее присутствием в текстах средневековой теологии нам приходилось подробнее говорить в другом месте (*Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье. М., 1986. С. 12—14 и др.*).

40 Гораций описал этот феномен внутришкольного авторитаризма крылатой фразой: «Iurare in verba magistri» («Присягать словам учителя» — Epist. I, 1, 14). В поговорку вошел авторитаризм пифагорейцев, что хорошо согласуется с особым характером легенд о Пифагоре; но столь чуждая мистицизму школа, как эпикурейская, тяготела к культу личного авторитета учителя. Неоплатонизм очень быстро ушел от своей начальной ситуации, когда Порфирий еще мог некоторое время отстаивать в спорах со своим учителем Плотиним тезис о внеположности идеи уму (Vita Plot., 18).

41 Эпикурейцев даже называли «эйкадистами» («двадцатниками») за обыкновение совершать по двадцатым числам каждого месяца ритуальное торжество в честь Эпикура и Метродора. Культ Платона, приуроченный к 7 Таргелиона, достаточно известен.

42 См., например: *Procli in Tim.*, III, 9, 22; III, 34, 3 Diehl.

43 См.: *Ibid.*, I, 77, 24 Diehl.

44 Этот эпитет в приложении к Микеланджело еще при жизни последнего стал настолько примелькавшимся, что Аретино строит на нем каламбур. См.: *Burckhardt J. Die Kultur der Renaissance in Italien*. 10. Aufl. Leipzig, 1908. S. 180.

45 Нам приходилось говорить об этом в другом месте: «Платон... дал начало цепочке школьного преемства Академии в Афинах, и потому он „божественный“; но Ямвлих... основал традицию конкретных неоплатонических школ — Сирийской и дочерней по отношению к ней Пергамской... и потому Ямвлих тоже „божественный“, как предмет культа для адептов этих школ и школьный авторитет, которому, так сказать, клялись на верность учившие от его имени преемники» (Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 51).

46 Разумеется, были другие мотивы (общее с иудаизмом представление о бороде как необходимой части богосозданного облика мужчины; весьма характерная для греков и левантийцев привычка ассоциировать «женоподобное» бритое лицо мужчины с мужеложством; воспоминания о длинных волосах и бородах как знаке посвящения у ветхозаветных назареев). И все же оглядка на традиционный облик философа не могла не играть роли; достаточно вспомнить, как охотно самый термин философа употреблялся в патристические времена для обозначения образа жизни духовных лиц.

47 У истоков риторической традиции — «Похвальное слово Елене» Горгия, обосновывающее невинность прелюбодейки, и «Бусириис» Исократы, делающий из мифологического злодея образцовую фигуру правителя. На исходе античности — «Похвальное слово лысине» Синесия.

48 *Philostr. Vit. sophist.*, I prooem. I, p. 196 Westermann.

49 *Resp.*, X, 607 с.

50 Как известно, логические проблемы, выдвинутые схоластами позднего Средневековья и полностью вытесненные из общественного сознания насмешками адептов новой культуры, настолько тонки, что

находят понимание только в нашем столетии. Ср.: *Lewis C. S. English Literature in XVI Century excluding Drama. Oxford, 1954. Preface.*

51 На это было с большой энергией указано едва ли не самым сильным в ряду младшего поколения исследователей средневековой философии — западногерманским исследователем Куртом Флашем. См.: *Flasch K. Augustin. Stuttgart, 1980.*

52 *Arist. Rhet., I, 1354a.*

53 Ср. такие замечания об эстетике метафоры: «Метафоры нужно брать... от вещей сродных, но не явно похожих, как и в философии почитается проявлением пронизательности видеть сходство и в далеких друг от друга вещах... Слушателю заметнее, что он чему-то научился... и его ум словно бы говорит: „Как это верно! А я-то думал!“» (*Rhet., XI, 5—6, 1412a. Пер. мой. — С. А.*)

54 См.: наст. изд., с. 107—122.

55 См.: наст. изд., с. 242—244.

56 *Аверинцев С. С. Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античность и культура Возрождения. М., 1984. С. 142—153.*

57 Ср. знаменитую дефиницию риторики как «соделывательницы убеждения».

58 Тем более что античная риторика и античная поэтика — явления количественно отнюдь не равновеликие, о чем см.: статья М. Л. Гаспарова в сб. *Античная поэтика: Риторическая теория и литературная практика. М., 1991. С. 25.*

59 Хотя всегда возможны отдельные пережиточные и регрессивные явления, которые, однако, не могут поколебать даваемого эпохой в целом принципиального ответа на вопрос: что есть литература?

60 О системе «идей» у Гермогена как сетке координат для локализации стилистических явлений см.: *Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье. М., 1986. С. 46—48.*

61 См.: *Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература. С. 6—9 и др.*

62 См.: наст. изд., с. 11.

63 Ср. попытки воскресить термин «риторика» в применении к определенному типу литературоведческого анализа — и у немецких формалистов 10—20-х гг. XX в., и позднее.

# ГРЕЧЕСКАЯ «ЛИТЕРАТУРА» И БЛИЖНЕВОСТОЧНАЯ «СЛОВЕСНОСТЬ»

(ПРОТИВОСТОЯНИЕ И ВСТРЕЧА  
ДВУХ ТВОРЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ)

## 1. ПРОТИВОСТОЯНИЕ

«Что общего у Афин и Иерусалима?»

*Тертуллиан. О неправомочности еретиков, гл. 7.*

Были времена, когда в Европе твердо верили, что история мировой литературы начинается не откуда-нибудь с середины, а точно с самого начала, с начала всех начал — с античности: «В начале была Греция...» Предполагалось, что доэллинический мир знал словесное творчество, однако стихийное, бессознательное, безличное<sup>1</sup> и притом поставленное на службу внеэстетическим, жизненно-утилитарным целям, между тем как в литературной культуре, как таковой, этому миру было отказано: только греки положили начало феномену литературы, «изобрели» и разработали одну за другой жанровые формы, выстроили из них стройную систему и довершили свои благодеяния тем, что создали теорию литературы, или поэтику, в своих наиболее общих основаниях значимую и поныне.

Чтобы верить в такую картину, необходимо видеть догреческий и внегреческий мир куда более «темным», а классическую Элладу — куда более «ясной», цивилизованной, похожей на Европу Нового времени, чем они были на деле. Больше никто и никогда не сможет увидеть их такими. Мы стали куда богаче наших предков: открытия и дешифровки дарили нам один шедевр за другим — «Сказку о двух братьях» и эпос о Гильгамеше, «Песнь арфиста» и «Повесть о невинном страдальце», вавилонские «покаянные псалмы» и гимны Атону,

угаритские поэмы и хеттские хроники; весь этот материал позволил заново увидеть литературный облик искони знакомого и все же малопонятого Ветхого Завета. Мы узнали, какой зрелой, тонкой, дифференцированной могла быть древневосточная литература; одновременно выяснилось, как много темного и архаического присутствовало в составе самой греческой культуры. Мы стали разумнее: самоуверенный европоцентризм, с легким сердцем деливший народы на «творческие» и «нетворческие», окончательно выявил для нас свою интеллектуальную и нравственную несостоятельность. Все это объективные результаты научного (и не только научного) развития, которые никому не дано взять назад.

Стоит подумать, однако, не было ли у классицизма своих резонансов, с которыми мы обязаны считаться — пусть на совершенно ином уровне — и ныне? Не отражало ли его наивно-четкое представление о Греции как абсолютной точке отсчета на линии литературного развития некий аспект истины?

Мы с привычной легкостью говорим не только о «вавилонской литературе» или о «древнееврейской литературе», но также о «хеттской литературе», о «хурритской литературе», о «финикийской литературе», о «самаритянской литературе». Была «литература» у греков, и была «литература» у финикийцев. Конечно, всякому ясно, что национальный облик и художественные достижения этих двух литератур весьма различны, но не об этом идет речь. Речь идет о другом: предполагается, что все различия между ними укладываются в рамки одного *равного себе* понятия «литературы», так что само слово «литература» употреблено оба раза *в принципиально* одинаковом смысле. Примерно так: более ранние хронологически и, как сказали бы несколько десятилетий назад, «стадиально» более архаичные литературы народов Ближнего Востока осуществили такие-то и такие-то достижения, а греки «пошли дальше», сделали еще один дальнейший шаг по этому же пути, осуществили дальнейший «прогресс» (ведь за словом «прогресс» и стоит образ непреклонного поступательного продвижения по раз начатому пути)<sup>2</sup>. Но справедливо ли это? Не вернее ли сказать, что литературы древнего Ближнего Востока, взятые как одно целое, и литература античной Греции, взятая опять-

↓ таки как целое, суть все же явления принципиально различного порядка, не соизмеримые между собой, не поддающиеся никакому сопоставлению в категориях «уровня» или «стадиальности» — что это не стадии одного пути, но, скорее, два разных пути, которые разошлись из одной точки в различных направлениях? В самом деле, возможно ли приложить одни и те же критерии жанровой разработанности, авторской оригинальности и т. п., скажем, к Иезекиилю и Софоклу? Если мы признаем то и другое в одном и том же смысле слова «литературой», мы нанесем обиду сразу обеим сторонам: во-первых, мы незаслуженно оскорбим греков, ибо сведем на нет, растворим в универсальных категориях всю неимоверность, всю уникальность инициативы, принадлежащей им, и только им; во-вторых, мы унизим и негреков, ибо станем мерить их самобытные достижения чужой для них греческой меркой и описывать эти достижения в терминах «еще не» — еще не дошли, еще не поняли<sup>3</sup>. Если уж пользоваться пространственной метафорикой пути — греки не опередили своих ближневосточных соседей, не продолжили их путь, а пошли в совсем иную сторону, с каждым своим шагом отдаляясь от их цели, чтобы приблизиться к своей цели. В Греции произошло то, что не то чтобы не успело произойти, а принципиально не могло и не должно было произойти в «библейском» мире: литература впервые осознала себя именно литературой, то есть самозаконной формой человеческой деятельности, явно для себя противостоящей всему, что не есть она сама, например стихийному экстатическому «вещанию» пророков, а также культу, обряду, быту и вообще «жизни». Слов нет, до новоевропейского пафоса специализации греческой классике еще очень далеко; ее литература глубоко укоренена в полисном бытии<sup>4</sup>, но укоренена она в нем именно как дерево, связанное с почвой корнями, но растущее вверх, прочь от почвы. Возьмем предельный случай: когда Демосфен произносит на агоре свои речи, составленные по правилам риторского искусства и тщательно выученные наизусть, — это есть политическое «использование» литературы (менее всего чуждое и Новому времени), которое решительно ничего не меняет в глубинном факте автономности литературы.



Литература, «связанная с жизнью», уже тем самым не есть литература, пребывающая внутри «жизни» (понятие «внутрижизненности», или «внутриситуативности», библейского типа литературы, пока определяемое чисто негативно, по противоположности к инициативе греков, будет дополнительно выяснено ниже). Что было внешним знаком, сигнализирующим о том, что автономизация греческой литературы бесповоротно совершилась? Мы можем ответить на этот вопрос вполне четко: *возникновение специальной теории литературы, поэтики, литературной критики и филологии*. Литература, допускающая подобного рода рефлексии над своими результатами, есть явление совершенно иного порядка, чем литература, которая по самой сути своей этого не допускает. Уже Демокрит писал сочинения «О поэзии»<sup>5</sup>, «О Гомере» или «О правильном выговоре и редких речениях», «О красоте слов», «О благозвучных и неблагозвучных звуках речи», «О песни»<sup>6</sup>. Своей полной зрелости греческая теория литературы достигает в «Поэтике» Аристотеля. Если разрешить себе такой взгляд на вещи, который непозволителен при филологическом анализе обособленных явлений, но неизбежно входит в условия игры, как только мы берем историко-культурные эпохи в их целостности, можно утверждать, что сама *возможность* демокритовско-аристотелевской рефлексии над литературой некоторым образом была содержательно заложена в художественной практике уже самых ранних греческих поэтов, начиная с Гомера (недаром последнему посвящены целое сочинение Демокрита и ряд важных замечаний Аристотеля). Между Гомером и греческой теоретической поэтикой существует смысловое соотношение вопроса и ответа. Методы и категории Аристотеля столь же органично связаны с художественной структурой «Илиады» или «Царя Эдипа», сколь лишены смысла в приложении к «Книге Исаяи» или к «Повести об Ахикаре». Греческая литература всей своей сутью как бы требует, чтобы ее мыслили как предмет теоретической поэтики; в этом смысле потенциальная соотношенность с возможностью теоретической поэтики есть характеристика *всей* греческой литературы, включая те ее произведения, которые возникли задолго до рождения поэ-

тики. Но, осознав себя в качестве литературы и внутренне вычленившись из нелитературы, литература в некотором смысле впервые становится собой, а значит, старомодное представление, согласно которому литература «родилась» в Греции, имеет свои резоны.

Еще раз повторим: дело совсем не в том, что литература, не осуществляющая такого самоосознания и самоопределения, якобы непременно «ниже», «беднее» или «примитивнее», нежели литература, осознавшая себя. Она не ниже, она по сути своей иная, и самый термин «литература» получает в приложении к ней существенно иной смысл. Обратимся на минуту от истории слова к истории мысли. Общепринятое обыкновение до сих пор заставляет всех говорить — с полным основанием! — что философия впервые родилась в Ионии и что ее основателем, самым первым философом средиземноморского круга был Фалес, хотя все отлично знают, что древние египтяне, вавилоняне, иудеи и до него куда как серьезно задумывались над глубинными вопросами жизни и смерти. Нельзя утверждать, что «Книга Иова» уступает в глубине самым прославленным порождениям греческой философии (на каких весах можно было бы проверить такой приговор?..); и все же «Книга Иова» являет собой все, что угодно, — «мудрость», может быть, «философствование»<sup>7</sup>, но во всяком случае не философию. Вся мысль египтян, вавилонян и иудеев в своих предельных достижениях не философия, ибо предмет этой мысли не «бытие», а жизнь<sup>8</sup>, не «сущность», а существование, и оперирует она не «категориями», а нерасчлененными символами человеческого самоощущения-в-мире, всем своим складом исключая техническо-методическую «правильность» собственно философии. В отличие от них греки, если позволительно так выразиться, извлекли из жизненного потока явлений неподвижно-самотождественную «сущность»<sup>9</sup> (будь то «вода» Фалеса или «число» Пифагора, «атом» Демокрита или «идея» Платона) и начали с этой «сущностью» интеллектуально манипулировать, положив тем самым начало философии. Они высвободили для автономного бытия теоретическое мышление, которое, разумеется, существовало и до них, но, так сказать, в химически связанном

виде, всегда внутри чего-то иного. В их руках оно впервые превратилось из мышления-в-мире в мышление-о-мире<sup>10</sup>. Но совершенно аналогичную операцию они проделали со словом, изъяв его из житейского и сакрального обихода, запечатав печатью «художественности» и положив тем самым — впервые! — начало литературе. В этом смысле литература, скажем, библейского типа может быть названа «поэзией», «писанием», «словесностью», только не «литературой» в собственном, узком значении термина. Она не есть литература по той же причине, по которой ближневосточная мысль не есть философия. В обоих случаях мы высказываем не оценку их уровня, а характеристику их сущности, мы отмечаем не их мнимую неполноценность сравнительно с литературой и философией греческого типа, а их глубокие типологические отличия от последних. Существенно, что в обоих культурных мирах — ближневосточном и эллинском — совершенно различен *социальный статус* литературного творчества. Ближний Восток знает тип «мудреца» (древнеевр. *ḥkm*) — многоопытного книжного человека, состоящего на царской службе в должности писца и советника, а на досуге развлекающегося хитроумными сентенциями, загадками и иносказаниями («притчами» — древнеевр. *mšlīm*); идеализированный портрет такого «мудреца» — Ахикар; из рук «мудрецов» вышли «Поучения Птахотепа» и «Книга притчей Соломоновых», «Беседа разочарованного со своей душой», «Екклесиаст» и другие шедевры учительной словесности. Палестина знала еще тип «пророка» («возвестителя», древнеевр. *nbj'*) — экстатического провозвестника народных судеб, несравнимо более склонного к нонконформизму, чем «мудрецы», кормившиеся из рук сильных мира сего. Когда речения «пророков» получали письменную фиксацию, возникали весьма своеобразные произведения, без которых немислим облик Библии. Но ни «мудрецы», ни тем паче «пророки» никоим образом не были по своему общественному самоопределению *литераторами*. Ученость на службе царя, вера на службе Богу — и словесное творчество всякий раз лишь как следствие того и другого служения, всякий раз внутри жизненной ситуации, которая создана отнюдь не литературными интереса-

ми. Конечно, зрелый тип профессионального литератора, который больше страшится за честь своего стиля, чем за собственную гражданскую честь<sup>11</sup>, и в Греции возникает только в эпоху эллинизма (хотя некий прообраз этого типа явили изумленному миру уже софисты); каждый может вспомнить знаменитую эпитафию Эсхила, похваляющуюся его подвигами на поле брани и не проговаривающуюся ни единым словом о его трагедиях. Все это так. И все же черты литератора проглядывают уже в зачинателях греческой поэзии, и притом с каждой эпохой все отчетливее. Легендарный образ Гомера, как он дан его жизнеописаниями, но также им самим — в лице Демодока («Одиссея», песнь VIII) — являет, разумеется, родовые черты бродячего певца-сказителя, известные едва ли не всем народам мира, но при этом так, что в эти черты с необычной эмфазой вкладывается смысл отрешенной созерцательности, *жизни только для своего искусства*<sup>12</sup>. Гесиод, критикуя поэтический принцип героического эпоса, выступает с авторской декларацией, с литературной программой, он проектирует собственное творчество, сознательно противопоставляя себя одной поэтической традиции и основывая другую («Теогония», с. 1–24). Земледелец, обращающийся к земледельцам, он отделен от собратьев тонкой, но ощутимой чертой: своим литераторством<sup>13</sup>.

Но особенно показательное другое — в Греции мы имеем перед собой совершенно чуждый Ближнему Востоку тип «непризнанного гения», «непонятого новатора», «пролагателя новых путей», которому остается только уповать на признательность потомства<sup>14</sup>. Черты этого типа начинают проступать уже во второй половине VI столетия до н. э. (например, в сетованиях философа и поэта Ксенофана на традицию, определяющую почет «грубым» атлетам, а не ему, носителю новых духовных ценностей); свою окончательную отчетливость они обретают в эпоху Еврипида, этого классического «меланхолика», явившего грекам образец творческого одиночества. Но ближневосточная литература, столь неизмеримо осведомленная в самых разнообразных оттенках человеческой потерянности и злополучности, отлично знающая муки праведника среди злодеев (сквозной мотив Давидовых псалмов) и мудреца среди глупцов (шумерская поэма, известная

под названием «Человек и его личный бог», целый ряд ветхозаветных текстов) — это обильная слезами литература ни в одной из своих многочисленных исповедей не дает самочувствия «гения среди толпы»: такой психологический комплекс в библейском мире просто неизвестен. Мы не могли бы объяснить ближневосточному человеку, что такое «творческое одиночество», и не только потому, что он никогда не приписывал себе способности «творить»<sup>15</sup> (откуда и проистекает неведомое Греции целомудрие его как бы неличного вдохновения), но и потому, что у него *не было опыта подлинного одиночества* — такого одиночества, которое не есть только пустота («покинутость», «оставленность», на которую так горестно жалуется лирический герой 37/38 псалма<sup>16</sup>), но и позитивная смысловая наполненность («пафос дистанции»). Человек в Библии никогда не остается по-настоящему один, ибо даже тогда, когда рядом с ним нет людей, его утешающий или грозный Бог всегда рядом, и его присутствие дано как нечто до крайности насущное, конкретное, осязаемое, так что для холодной интеллектуальной отстраненности от всего сущего просто не остается места. Понятие «толпа»<sup>17</sup> на библейский язык непереводаемо: конечно, вокруг человека ходят злодеи, которые злоумышляют против его жизни, жестоковольные грешники, до которых ему необходимо докричаться, если он «пророк», глупцы и неучи, среди которых ему скучно, если он «мудрец», но все они в принципе пребывают на той же плоскости бытия, что и он сам. Интеллектуальный фокус внутреннего самодистанцирования, наилучшим образом известный интеллигентному греку со времен Сократа и Еврипида, здесь не в ходу.

Каждое слово Библии говорится всякий раз *внутри* непосредственно-жизненного общения говорящего со своим богом и с себе подобными: так, пророк отнюдь не имеет претензий «создать» некий шедевр на века, κτῆμα εἰς αἰῶνος во вкусе Фукидида, но зато желает быть по-человечески услышанным, и притом незамедлительно<sup>18</sup>. Потому это слово — принципиально неавторское слово, брошенное на волю потока, предоставленное всем превратностям непрекращающегося разговора. В разговоре неважно, кто сказал слово: у любого творца слишком много сотворцов — прежде всего,

разумеется, его бог, затем мудрецы былых времен, из кровещницы которых он может невозбранно черпать, не страшась упрека в плагиате, и, наконец, вся народная общность, включенная в ситуацию разговора. Важно другое — что слово вообще было сказано, вошло в состав разговора и зажило в нем, непрерывно меняясь в зависимости от его перипетий. Отсюда вытекает сущностная «анонимность» литературы ветхозаветного типа, присутствующая даже тогда, когда текст несет на себе имя его создателя (как сочинения пророков). Само собой разумеется, что эта «анонимность» ни в коем случае не означает безличности: кто, в самом деле, спутает ироническую сосредоточенность «Екклесиаста» с яростными интонациями «Книги Иова» или с вдохновенно-резонерским голосом «Книги притчей Соломоновых»? В древнееврейской литературе много своеобразнейших «личностей», но нет ни одной «индивидуальности». «Личностью» человек бывает — или не бывает — независимо от того, что он о себе думает, в качестве «индивидуальности» он самоопределяется — или не самоопределяется — в своем сознании. Исповедуется «личность», самоопределяется «индивидуальность»; а самоопределиться — это значит провести мысленный *предел* между собой и не-собой, осознать себя как неделимый и от всего отделенный, равный себе самому «атом»<sup>19</sup>. Поэтому «личность» может быть и коллективной (ср. учение о всечеловеческой душе Адама в еврейской мистике), между тем как «коллективная индивидуальность» — просто нонсенс. Во всем Ветхом Завете немного таких личностных книг, как пророчество Исайи; и все же мы непреложно знаем, что в ее создании участвовали различные лица, разделенные огромными промежутками времени (от 740 г. до V в. до н. э.), которые, однако, творили всецело «в духе» ее первого зачинателя, подчинясь изначально заданному ритму мысли и слова<sup>20</sup>.

Итак, понятие индивидуального «авторства» неизвестно ближневосточным литературам; его функционально замещает понятие личного «авторитета». Авторитет личности Исайи — вот что скрепляет воедино и освещает труды «Девтеро-Исайи» и «Трито-Исайи». Чтимое имя Имхотепа, или Давида, или Соломона есть всякий раз метка, указывающая

на особое значение сборника, которому это имя присвоено (здесь даже нельзя говорить о мистификации, о литературном подлоге, ибо понятие литературного подлога предполагает понятие литературного авторства). Личное имя — это символ, и употребление таких символов по-своему логично. За основанием иерусалимского культа *Иахве* стоит образ и авторитет Давида; поэтому связанные с этим культом песнопения, возникшие в различное время, созданы «во имя» Давида или «от» его имени<sup>21</sup>, а потому суть «Давидовы псалмы». За палестинской традицией, общей для всего Ближнего Востока культуры «мудрого» афоризма (ср. египетские книги поучений), стоит воспоминание о временах Соломона, при дворе которого впервые прижилась космополитическая утонченность; поэтому антология сентенций поставлена под знак имени Соломона, как «Книга притчей Соломоновых»<sup>22</sup>. Отсутствие понятия об авторстве, этого неотъемлемого атрибута литературной психологии, вполне логично, коль скоро литературное слово живет внутри жизненной (а не «духовной», не «культурной») ситуации общения. Так обстояло дело и в Египте, и в Вавилоне, и едва ли не более всего в Палестине.

Греки пошли по иному пути. Эти «изобретатели» изобрели совсем особый, опосредованный, объективированный тип коммуникации-через-литературу, сознательно отделенной от жизненного общения. Со стихией разговора они поступили по-своему, переместив его *вовнутрь* литературного произведения и создав драматические жанры и прозаический диалог: теперь уже не литература омывается волнами длящегося разговора Бога и людей, а разговор искусственно воссоздается, имитируется, стилизуется средствами литературы. Диалог как литературный жанр! Это греческое изобретение едва ли не наиболее отчетливо выявило коренную недиалогичность<sup>23</sup> греческой литературы. Как известно, лучший цвет литературного диалога — это диалоги Платона, а их самый главный герой, самый непреременный персонаж и самый яркий образ — Сократ. Но что такое платоновский Сократ? Это идеал радикально недиалогического человека, который не может быть внутренне окликнут, задет и сдвинут с места словом собеседника, который в пылу

спора остается всецело непроницаемым, неуязвимым, недостижимым для всякого иного «я», а потому в состоянии манипулировать партнерами в беседе, двигать ими как вещами, сам никем не движимый. Такой образ — гениальный литературный коррелят эллинских философских концепций самодовлеющей сущности: и неделимого «единого» элеатов, и демокритовского «атома», и платоновского «сущностно-сущего» (которое, как известно из «Тимея», р. 28 А, никогда не рождается и никогда не приходит, но всегда есть), и того неподвижного Перводвигателя, о котором будет учить Аристотель. Это «индивидуальность» в полном смысле слова, некое «в себе» (греч. καθ' αὐτό)<sup>24</sup>. Но чтобы быть раскрытым для сущностного диалога, надо как раз *не* довлеть себе, надо искать «источник жизни», «источник воды живой» (древнеевр. מַרְוֵה חַיִּים, מַרְוֵה מַיִם חַיִּים) вне себя, в другом, будь этот другой Бог или человек; «я» должно нуждаться в «ты». В Библии никто не стыдится нуждаться в другом; человек жаждет и алчет преданности другого человека (ср. уже цитированный псалом 37/38) и милости Бога, но и Йахве яростно, ревниво, почти страдальчески домогается человеческого признания. Греческая философия создает идеал «самодовления» (αὐτάρκεια<sup>25</sup>). Греческий мудрец тем совершеннее, чем меньше он нуждается в ком бы то ни было другом<sup>26</sup>, а философское божество греческих доктрин, этот абсолютизированный прототип самого философа, уже безусловно довлеть себе и невозмутимо покоится в своей сферической<sup>27</sup> замкнутости, ибо для него, как мы это знаем уже из Ксенофана, «не приличествует» куда-либо — но, значит, и к кому-либо! — порываться<sup>28</sup>. Вот что стоит за образом Сократа, этого «недиалогического» руководителя диалогов.

Но ум, не подвластный чужому окличанию, высвободившийся из «диалогической ситуации», создавший дистанцию между собой и другим «я», получает невиданные доселе возможности для подглядывания и наблюдения за другими и за самим собой «со стороны», для объективной характеристики и классификации чужих «я». Те же диалоги Платона являют пример такой тонкости в воспроизведении речевых поведенческих каждого персонажа (то, что в терминах греческой ритори-



ческой теории именуется этопеей), какую мы тщетно будем искать во всей сумме дошедших произведений ближневосточных литератур. Гораций так обобщит эту практику высокохудожественного «передразнивания» чужих интонаций:

Разница будет сильна: божество говорит ли, герой ли,  
 Старец преклонный ли, юноша ль пылкий еще и цветущий,  
 Властной матроны ли речь, иль кормилицы ревностной слово,  
 Странника речь ли, купца, иль владельца цветущего поля,  
 Колх, ассириец ли, Фив уроженец или Аргоса.

(Перевод А. В. Артюшкова)

Становление описываемого Горацием принципа речевой характеристики персонажа было возможно лишь на основе последовательно объектного, наблюдающе-отстраненного подхода к иному «я». Чтобы схватить и выделить предметную структуру чужого «голоса» (в бахтинском смысле слова), необходимо сделать с целокупностью диалога то, что Демокрит сделал с целокупностью космоса — разъять ее в своей мысли на «атомы» монологов, сталкивающихся в своем взаимодействии, но принципиально непроницаемых друг для друга; всякий иной подход к диалогу речевой характеристике противопоказан<sup>29</sup>. Но что это такое — личность, понятая объективно, чужое «я», наблюдаемое и описываемое как вещь? Греки ответили на этот вопрос одним словом: «характер» (χαρακτήρ). Слово это по исходному смыслу означает либо вырезанную печать, либо вдавленный оттиск этой печати, стало быть, некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других. Можно выстроить ряд из таких «характеров», наколов каждый на свою иголку, как жуков в энтомологической коллекции, и с цепкой наблюдательностью натуралиста отмечать различия: это и было сделано на рубеже IV и III вв. до н.э. Феофрастом, учеником великого систематизатора Аристотеля и автором трактата Ἠθικῶν χαρακτήρες («Нравственные характеры»). Примечательно, что Феофраст вышел из перипатетической школы, давшей столь мощный импульс естественным наукам, и сам весьма серьезно занимался ботаникой и минералогией. Его описания «льстеца», «пустослова»,

«болтуна», «бессовестного», «мелочного» и т. п., его тонко разработанная феноменология типов человеческого поведения — точный коррелят художественной практики античных драматургов, дошедшей до полной систематизированности в так называемой новой аттической комедии с ее набором амплуа. Общеизвестно, что античные драматические жанры детерминированы в своем подходе к характеристике человека употреблением маски и что сами слова, передающие в «классических» языках понятие личности (греч. *πρόσωπον*, лат. *persona*), означают театральную маску и театральную роль<sup>30</sup>. Маска — это больше лицо, чем само лицо: такова глубинная предпосылка, которая не может быть отмыслена от всей античной философской и литературной концепции «характера». Необходимо уяснить себе: личность, данная как личина, лицо, понятое как маска, — это отнюдь не торжество внешнего в противовес внутреннему или, тем паче, видимости в противовес истине (с греческой точки зрения, скорее, наоборот, ибо лицо — всего-навсего «становящееся» и постольку чуждо истине, зато маска — «сущее», как демокритовский атом и платоновский эйдос, и постольку причастна истине). Неподвижно-четкая, до конца выявленная и явленная маска — это смысловой предел непрерывно выявляющегося лица. Лицо живет, но маска пребывает. У лица есть своя история; маска — это чистая структура, очистившаяся от истории и через это достигшая полной самоопределенности, массивной предметной самотождественности. Маска дает облик лица овеществленно, объективно, статуарно, как полный набор и специфическое чередование выпуклостей и впадин в единожды напечатленном и навечно застывшем отпечатке печати (*χαρακτήρ!*).

Открытие «характера» было великим открытием мысли и воображения. Конечно, люди всегда знали, что они различаются между собой телом и нравом, что среди них есть храбрецы и трусы, буйные и тихие, трудолюбцы и празднующие, праведники и злодеи: чтобы отчетливо уразуметь эти отличия, не было надобности в характерологии феофрасатовского стиля. Ближневосточные литературы дают здесь совсем не мало: какие пронизательные наблюдения над психологией лжи мы находим в псалме 11/12, какой образ

лености — в 26-й главе «Книги притчей Соломоновых»! Но вот что знаменательно: это каждый раз психология лжи, а не лжеца, образ лености, а не «характер», не «маска» лентяя. Душевные свойства описываются в Библии как динамическая энергия, а не как предметный атрибут. К поэтике Ближнего Востока можно приложить характеристику Д. С. Лихачева, относящуюся к поэтике древнерусской литературы XIV—XV вв.: «Психологические состояния как бы „освобождены“ от характера... Авторы описывают психические состояния, игнорируя психологию человека в целом, его характер. Чувства как бы живут вне людей, но зато пронизывают все их действия, смешиваются с чувствами автора...»<sup>31</sup> Напротив, греки увидели телесно-душевный облик человека, его «эйдос» и «этос», его «характер» как систему черт и свойств, как целостную и закономерную предметную структуру, подлежащую наблюдению в последовательном ряде ситуаций. Каждая черта должна быть схвачена в соотносительности со всеми другими, для каждой интонации, каждой повадки, каждого телодвижения и жеста должно быть отыскано место внутри этой структуры. Если в Библии душевное состояние дается как всенаполняющая стихия страдания или ликования, добра или зла, как один из общих модусов человеческой вселенной, внутри которой ощущают себя и автор, и читатель, то у греков оно гораздо более однозначно и жестко локализуется в замкнутом, пластично-выпуклом «индивидууме», как объект философского или художнического рассмотрения со стороны, а то и мысленного эксперимента. Описывая своего «брюзгу», Феофраст и в самом деле все время экспериментирует: а как поступит брюзга, если помыслить его в такой-то ситуации? а что он скажет, если поместить его в такие-то обстоятельства? Такая умственная игра предполагает, что каждый человек детерминирован в своих самопроявлениях своей «природой» (φύσις), своим «нравом» (ἦθος): по словам Гераклита, нрав человека есть его «демон», иначе говоря — его судьба (Frgm. В 119 Diels; аналогичные сентенции у Эпихарма, Демокрита, Платона). То, что человек есть «брюзга» или «льстец», мыслится данным столь же непреложно, столь же наглядно и выразительно, но также и столь же вещно, столь же объ-

ективно, как и его рост или форма его носа. Внутренняя «маска» человека в принципе подобна его внешней «маске», и между обеими «масками» должно существовать структурное соответствие: отсюда интерес греков к науке физиогномике<sup>32</sup>, оказавшей, между прочим, огромное влияние на всю художественную практику античной литературы<sup>33</sup>. Физиогномическая культура наблюдения дала греческой литературе возможности, которые были неведомы словесности Ближнего Востока. Дело не в том, что там недоставало выразительных *личных образов*, взывающих к чувству читателя: они были, и еще какие! Но эти личные образы предложены нашему восприятию в принципе не как «маски», не как «характеры». Какой яркий образ — уже сам Йахве, этот «Бог-Ревнитель», «огнь поядающий», который с таким мучительным неистовством, с такой страшной настойчивостью требует от человека любви и верности! И все же Йахве — все, что угодно, только не «характер»<sup>34</sup>; самая его сущность заключена в том, что он есть Бог «незримый», с которым можно вступать в разговор, но которого никоим образом нельзя наблюдать, разглядывать и воссоздавать в пластическом образе<sup>35</sup>. Ут-Напиштим и Авраам, Гильгамеш и Гидеон, Ахикар и Самуил, Синухе и Мардохай — живые образы, но не «характеры»; а если мы вычитываем из библейского повествования характерологические сведения, скажем, об избалованном и самоуверенном, но одновременно чистом и мудром красавце Иосифе, о сумрачном Сауле, о ловком и вдохновенном, удачливом и многострадальном Давиде, о праведном спорщике Иове, в последней глубине мучений все же упоенном возможностью наконец-то поговорить со своим Богом начистоту, — мы, собственно говоря, накладываем изготовленную греками и усовершенствованную нами сетку координат на такую смысловую полноту, которая в *самой себе* этих координат не несет. Не таков опыт античной литературы, обобщенный Горацием в следующих профессиональных писательских рекомендациях:

...Ахилла ли славного вывести хочешь —

Гневен и бодр, неустанен, к мольбам неподатлив, свои пусть  
Знает законы, всего пусть оружием он достигает,

Дикой, упрямой Медею представь, Иксиона коварным,  
Ио блуждающей, жалкою Ино, печальным Ореста...

(Перевод А. В. Артошкова)

Каждый облик четко очерчен в одном слове или в нескольких словах. Черты Ино сведены плачем, ее слова и жесты «слезны» (*flebilis*), Орест являет зрелище более мужественной скорби (*tristis*), в чертах Медеи застыла неукрошенная ярость (*ferox* и *invicta*), в чертах Иксиона — готовность к вероломству (*perfidus*)<sup>36</sup>; не кажется ли нам, что перед нами набор масок, разложенных в ряд? Гораций сжат и односложен, но каждый из перечисленных эпитетов дает твердое средоточие, вокруг которого может кристаллизоваться структура «этоса» и «эйдоса». Вся внутренняя и внешняя осанка и повадка Медеи должны быть выведены из ее дикости и неукротимости, *весь* облик Ореста-матереубийцы должен быть окрашен в тона печали. И ветхозаветные герои имеют свои устойчивые и многозначительные эпитеты, которые, однако, начисто лишены характерологического содержания и дают не облик героя, а его место в бытии, его сан в мировой иерархии. Так, если Моисей именуется «человеком Божиим», то ведь из этого сакрального титула можно узнать лишь о служении Моисея как вестника Бога среди людей, но отнюдь не о нем самом как носителе тех или иных телесных или душевных черт. Такой эпитет ничего не «рисует», в нем нет «пластичности»<sup>37</sup>.

Из вышесказанного вытекают два следствия, определяющие специфику греческой «литературы» перед лицом ближневосточной «словесности». Следствия эти уже намечены в предыдущем изложении, и нам остается только обстоятельнее их высказать.

Первое следствие — развитие авторского самосознания. Подходя к интеллектуально наблюдаемым и художественно воссоздаваемым личностям как к атомоподобным «индивидуумам» и постольку пластично-замкнутым «характерам», античный литератор необходимо должен был усмотреть такой же «индивидуум» и «характер» в своей собственной художественной личности; строя речевую характеристику персонажа, он должен был и свою авторскую речь сознательно оценить как характерную. Понятию индивидуального харак-

тера строго соответствует понятие индивидуального стиля; по-гречески оба эти понятия покрываются термином *χαρακτήρ*: *χαρακτήρ τοῦ ἀνθρώπου* («характер человека»), *χαρακτήρ τῆς λέξεως* («характер стиля»<sup>38</sup>). «*Le style c'est l'homme*» — «стиль — это человек»; этот афоризм Бюффона уже был в более общей форме высказан Менандром<sup>39</sup>. Слово выражает индивидуальность автора и потому само индивидуально, оно запечатано авторской печатью (*χαρακτήρ*); так, Дионисий Галикарнасский говорит об особом «напечатлении», выдающем руку Демосфена, о «примете» или «черте» его манеры — *ὁ Δημοσθένους χαρακτήρ*<sup>40</sup>. Поэтому греческая литература утрачивает ту атмосферу внутренней анонимности, внутри которой работали «писцы», «мудрецы» и «пророки» Ближнего Востока, — даже в том случае, если их имена оставались в памяти потомков<sup>41</sup>. Само собой разумеется, что представления греков и римлян о правах и обязанностях автора, о новаторстве и каноне, об оригинальности и плагиате весьма существенно отличались от наших<sup>42</sup>; важно, однако, что у них вообще были такие представления. Уже Феогнид в конце VI в. до н. э. озабочен тем, чтобы его авторское слово не смешивалось ни с каким иным, и надеется, что имя поучаемого мальчика Кирна послужит «печатью» (*σφραγίς*), надежно удостоверяющей принадлежность шедевра:

«Кирн» пусть будет печатью на слове моем и сужденьи,  
Так не посмеет никто мудрость похитить мою.  
Так и никто не подменит речей моих золота — медью,  
Всякий узнает тогда: «Вот Феогнидова речь,  
Речь Феогнида-Мегарца...»<sup>43</sup>

*(Перевод А. Пиотровского)*

Правда, мы знаем, что упования Феогнида не сбылись, и в сборнике нравоучительных элегий, носящем его имя, подлинное безнадежно перемешано с подложным; равным образом его современник и товарищ по жанру Фокилид Милетский, начинавший свои элегические и гексаметрические сентенции неустанным напоминанием: *καὶ τόδε Φωκυλίδου* («и это Фокилидово...»), не уберется от того, что его имя со временем использовали для мистификации, сочинив от его имени назидательную поэму в иудаизирую-

щем духе<sup>44</sup>. Но вот что характерно: все это происходило именно в той сфере античной литературы, которая была для нее общей с ближневосточной словесностью мудрецов-хахамов, — в сфере дидактической афористики (недаром те же элегии Феогида на закате античности сопоставляли с «Книгой Премудрости Соломоновой»). Напротив, в жанрах, по-настоящему специфичных для литературы греческого типа, подобная размытость границ авторства немислима. Нельзя же, в самом деле, вообразить себе Девтеро-Софокла, который органично и творчески переработал и дополнил бы «Эдипа-царя», или Девтеро-Платона, который проделал бы то же самое с «Пиром». Как известно, Ксенофонт тематически «продолжил» исторический труд Фукидида, начав повествование с самого 411 г. до н. э., на котором кончил его предшественник, но он ни в малейшей мере не мог и не хотел войти вовнутрь пластически замкнутой формы фукидидовского изложения, чтобы работать внутри нее. Пластически замкнутой формы — в этом все дело. Ибо осознание прав и обязанностей личного авторства стоит в отношениях взаимозависимости к эстетическому императиву художественного «целого» (причем императив этот значим отнюдь не для всех времен и народов!); замкнутое и вычленившееся из жизненного потока произведение есть коррелят замкнутой и вычленившейся авторской индивидуальности. То и другое имеется в наличии далеко не всегда. До тех пор пока литературный текст живет всецело внутри общежизненной ситуации, представляющей по отношению к нему как целое, сам он отнюдь не обязан являть собою «целое» — скорее, наоборот: такая гордыня ему противопоказана. Стоит только посмотреть, как начинаются отдельные книги Ветхого Завета! Мало того, что они лишены формально вычлняющего «вступления» (греч. *προόμιον*), — их первую фразу зачастую открывает союз *w* — («и», в передаче Септуагинты *καί*), лишний раз подчеркивая, что подлинное начало текста лежит за его пределами. «Вот имена сынов Израилевых» («Книга Исхода», 1, 1); «И призвал Моисея, и возговорил Йахве...» («Книга Левит», 1, 1); «И воззвал Йахве к Моисею...» («Книга Числ» 1,1); «Вот слова Йахве...» («Второзаконие», 1,1); «И случилось после

кончины Моисея...» («Книга Иисуса Навина», 1, 1); «И случилось после кончины Иисуса...» («Книга Судей», 1, 1); «И было в те дни, когда судьи судили...» («Книга Руфь», 1, 1); «И было во дни Артаксеркса...» («Книга Есфирь», 1, 1); «И было слово Йахве к Ионе...» («Книга пророка Ионы», 1, 1) — такой «зачин» (нулевой зачин, знак полного отсутствия всякого зачина!) каждый раз квалифицирует текст как еще одно слово в дпящемся разговоре, а форму его как открытую. В принципе несущественно, какое слово и какая фраза стоят первыми<sup>45</sup>. Любопытно, что эти случайные слова, открывающие случайную первую фразу, служили в библейском обиходе для обозначения всей книги в целом: так, первая книга Торы, получившая в греческом переводе столь многозначительное и красивое имя Γένεσις<sup>46</sup> («Книга Бытия», буквально «Книга Рождения»<sup>47</sup>), по-еврейски называется просто «В начале» (br'šjt), а вторая книга Торы, в соответствии со своим содержанием именуемая по-гречески Ἔξοδος («Книга Исхода»), носит в оригинале ничего не значащее наименование «И вот имена» (или «Имена» — šmw). Разве так приступает к своему делу античный повествователь? Поскольку мы только что цитировали ветхозаветные сочинения по большей части хроникального характера, приведем для сравнения зачины античных исторических трудов:

«Геродот Галикарнассец написал эти разыскания, дабы дела людей не позабылись от времени и дабы не потеряли своей славы великие и удивительные подвиги, совершенные как эллинами, так и варварами, в особенности же то, почему они начали воевать между собой...»

«Фукидид Афинянин написал историю войны между пелопоннесцами и афинянами, как они вели ее друг против друга; приступил же он к труду своему тотчас же после начала войны в той уверенности, что война эта будет войною важною и самую достопримечательною из всех предшествовавших...»

Как по достоинству оценить, какими словами охарактеризовать всю смысловую весомость этого «жеста» изготовления к долговому рассказу — жеста, в котором рассказчик принимает на себя индивидуальную ответственность за все, что имеет сказать, и постольку обязан обосновать особыми до-



водами важность своей темы и правомерность своего к ней подхода? Мы сказали: изготовки к *долгому* рассказу. Ибо внутренний ритм вступления не безразличен к объему открываемого вступлением текста, он уже предполагает этот объем заранее данным, как замкнутую пластическую величину с четкими контурами, не могущую сжаться или растечься в нарушение своей меры (совершенно так же, как высота пьедестала предполагает строго определенные размеры статуи). Как известно, греки в своей литературной теории<sup>48</sup> и литературной практике<sup>49</sup> сумели с полной ясностью осознать эстетическое воздействие фактора объема, и это живое ощущение наперед заданной меры живет уже в первых словах текста, если они обдуманы, рассчитаны, тщательно подобраны, как у греков. Зачин, четко проводя границу вещи в ее начале, постулирует столь же четкую границу в конце. Античное литературное произведение в отличие от ближневосточного в принципе не может ни быть произвольно продолжено, ни оборваться на подразумеваемом «и так далее в том же роде...» (разве не так обрываются книги пророков?). «Из песни слова не выбросишь» — это знали все народы; но только греки стали слагать такие песни, к которым ни слова нельзя *добавить*. Мы снова возвращаемся к феномену замкнутости «Эдипа-царя» и «Пира», к которым, как было сказано, никакие Девтеро-Софокл и Девтеро-Платон не могли бы присовокупить сколько-нибудь органично срастающихся дополнений. Итак, лишь позиция личного авторства делает возможным словесный «жест» прооймиона, который, в свою очередь, предполагает пластическую замкнутость текста, между тем как последняя по-настоящему обеспечивает права авторства, сообщая им объективно-предметный характер, — и все в целом непреложно вытекает из античной концепции атомарного индивидуума-«характера». Ближний Восток, не знавший этой концепции, вполне закономерно не знал и ее литературных импликаций.

То же самое относится и ко второму следствию специфически-эллинского способа подходить к бытию. Если человек есть «индивидуум», создавший дистанцию между собой и миром и через это получивший способность видеть вещи, людей и самого себя «со стороны», если благород-

нейшее занятие человека — отрешенное, внеситуативное и бескорыстное созерцание, рассматривание, наблюдение всего, что предлежит его физическому и духовному взору<sup>50</sup>, в таком случае, очевидно, существеннейшей частью словесного искусства необходимо признать пластически-объективирующее *описание*, «экфрасис». Из трех основных категорий, под которые так или иначе подпадает все, что пишется, — поучение, повествование, описание, — только описание специфично для «художественной» литературы, как таковой, между тем как поучение и повествование в такой же мере присущи «нехудожественной» словесности. Поучение устремлено к утилитарному воздействию, повествование спешит к исходу рассказываемых событий, и только описание довлеет себе и покоится в себе; оно «бескорыстно». Поэтому именно оно оказывается конститутивным критерием для литературной культуры греческого типа; недаром и в наше время профаны, не посвященные в таинства этой культуры (например, дети и подростки), распознаются по одному безошибочному признаку — они следят только за фабулой (то есть за повествованием) и *пропускают описания*. До этих профанов еще не успела дойти та переоценка ценностей, которую осуществили греки, выдвинув на передний план описание. Это принципиальное изменение в самом составе словесного искусства поразительным образом совпадает для нас с начальной порой греческой культуры. Уже Гомер проявляет невероятную щедрость на описания, никак не провоцируемые ходом фабулы. Положим, ему нужно сказать, что костров на поле было столько, сколько звезд на небе, — сравнение, которое было бы обычным в эпосе любого народа; но вот что он из этого делает:

...Словно как на небе звезды вкруг месяца ясного сонмом  
Яркие блеском являются, ежели воздух безветрен;  
Все кругом открывается — холмы, высокие скалы,  
Доли; небесный эфир разверзается весь беспредельный;  
Видны все звезды; и пастырь, дивуясь, душой веселится...

(Перевод Н. И. Гнедича — «Илиада», VIII, 555—559)

Великолепная картинка звездного неба с ликованием пастуха в придачу нисколько не нужна для рассказа о троян-

ском войске. О Гомере можно сказать то, что О. Манделштам говорил о Данте: «Сила дантовского сравнения — как это ни странно — прямо пропорциональна возможности без него обойтись. Оно никогда не диктуется нищенской логической необходимостью»<sup>51</sup>. Это свойство поэтики Гомера бесполезно объяснять законами эпического стиля хотя бы потому, что ни в поэме о Гильгамеше, ни в «Махабхарате», ни в нордическом эпосе, ни в «Песни о Роланде», ни в «Песни о Нибелунгах» нет ничего подобного. «Эпическое раздолье» Гомера на деле не эпично, то есть не повествовательно, ибо знаменует как раз преодоление описания через повествование; рассказ останавливается, рассказчик и читатель на время выходят из его потока, чтобы в незаинтересованном созерцании статичной картины пережить свою внеситуативность. Дело не в том, что гомеровские сравнения «развернутые» (что довольно обычно для поэтики фольклорного типа), а в том, что они мгновенно принуждают к позиции внутренней отстраненности и созерцательности. Положим, речь идет о бое троян и ахейя; мы можем быть взволнованы возможным исходом событий, с нетерпением ожидать, что будет дальше, но Гомер изымает нас из ситуации боя, и мы неторопливо рассматриваем предельно спокойную картину мирных трудов бедной женщины:

...Держались

Ровно они, как весы у жены, рукодельницы честной,  
Если, держа коромысло и чаши заботно равняя,  
Весит волну, чтоб детям промыслить хоть малую плату, —  
Так равномерно стояла и брань, и сражение воинств...

(Перевод Н. И. Гнедича — «Илиада», XII, 432–436)

Чистое описание, словесная пластика, экфрасис в духе позднейших риториков справляют у Гомера доподлинный праздник в XVIII песне «Илиады», где изображается щит Ахилла. С Гомера для нас начинается греческая литература классической древности; кончается же она где-то во времена Юстиниана, ознаменовавшие собой решительный перелом от античности к Средневековью. В эти времена жил Юлиан Египетский; вот как этот эпиграмматист описывает

Филоктета, состязаясь с живописью Паррасия в наглядности образа:

...Волосы вздыбились дико; сухие повсюду свисают  
Космы, и стали они разных от грязи цветов.

Кожа его груба и с виду как будто в морщинах;

Руку поранить легко, если коснешься ее.

Слезы, застывши, стоят на веках его воспаленных,

Знаком того, что без сна мук он терзания несет.

*(Перевод С. П. Кондратьева)*

Стоит только вдуматься: страдание дано здесь не как жизненная ситуация страдания, составляющая, скажем, тему «Книги Иова» или многих псалмов, не как стихия боли, захватывающая и читателя, но как зрелище, как объектный предмет наблюдения, созерцаемые со стороны «характер» и «маска» страдальца. С точки зрения библейской поэтики такой подход приходится оценить, пожалуй, как недозволенное «баловство», как греховное злоупотребление инструментом слова. Для греческой литературы способность состязаться с пластическими искусствами<sup>52</sup> («скульптурничать», как выразился бы О. Манделштам) есть одна из драгоценнейших ее привилегий.

Как обстоит дело с описаниями в Библии? Легче всего было бы указать на почти полное отсутствие в ней таких «экфрасисов», введение которых не было бы обусловлено чисто утилитарными нуждами повествования или культового предписания (каковы описания ковчега Завета, Соломонова храма и т. п.). Действительно, те несколько слов, которые «I Книга Царств» (1 Цар. 16, 12) посвящает внешности Давида («...и был он рыжеволос, красив и приятен на вид») — единственное подобие литературного портрета, которое мы находим во всей ветхозаветной литературе. Когда евангелисты не позволяют себе сказать ни единого слова о внешнем облике Иисуса, они пребывают всецело внутри библейской традиции и вступают в самый резкий конфликт с канонами греко-римского биографизма<sup>53</sup>. Но дело не только в этом. Как раз тогда, когда ветхозаветная поэзия дает действительно яркое описание, оно в своих глубинных эстетических основах оказывается полной противоположностью античного «экфрасиса». Вспомним хотя бы прослав-

ленные места из «Песни песней» (характерные, кстати сказать, для всей ближневосточной эротики в целом<sup>54</sup>): «Шея твоя, как башня Давидова, воздвигнутая для оружий; тысяча щитов висит на ней — все щиты ратников; два сосца твои, как двойни юной серны, что пасутся между лилиями... Кудри его — виноградные ветви, черны как ворон; глаза его, как голуби у потоков вод... Пуп твой — круглая чаша, где не иссякает благоуханное вино; живот твой — ворох пшеницы, окруженный лилиями... Подумал я: влез бы я на пальму, ухватился бы за ветви ее, — и сосцы твои были бы вместо кистей винограда, и запах от ноздрей твоих, как от яблок...» (4, 4–5; 5, 11–12; 7, 3 и 9). В этом мире стан красавицы не просто «подобен» пальме, но одновременно есть ствол пальмы, по которому можно лезть вверх, а сосцы ее груди неразличимо перепутались с виноградными гроздьями. Пусть кто хочет попробует наглядно представить себе каждого из славословимых партнеров сакрального брака, вычитать из стихов «Песни песней» пластическую характеристику, наглядную «картинку»<sup>55</sup>; ему придется испытать полную безнадежность этого предприятия. Слова древнееврейского поэта дают не замкнутую пластику, а разомкнутую динамику, не форму, а порыв, не расчлененность, а слиянность, не изображение, а выражение, не четкую картину, а проникновенную интонацию. Иначе говоря, это радикальное отрицание греческой поэтики экфрасиса<sup>56</sup>. Для сравнения вспомним, что и Гомер однажды работал с этими же самыми извечно-средиземноморскими мотивами «священного брака» (Ἱερὸς Γάμος), животворящего мир трав и цветов; но что он сделал из этих мотивов!

...Рек, и в объятия сильные Зевс заключает супругу.  
Быстро под ними земля возростила цветущие травы,  
Лотос росистый, сафран и цветы гиацинфы густые,  
Гибкие, кои богов от земли высоко поднимали.  
Там опочили они, и одел почивающих облак  
Пышный, златой, из которого светлая капала влага...

(Перевод Н.И. Гнедича — «Илиада», XIV, 346–351)

Здесь все дано «ясно», «пластично» и «образно»: лотос и гиацинфы уже не слиты с ликами и плотью божественной

четы, они расцветают не на главе Зевса и не на груди Геры, но вокруг их ложа, оказываясь всего-навсего аксессуарами и атрибутами, обстановочной декорацией действия. Чтобы представить мистерию соития богов с полной ясностью и четкостью, пришлось отделить его от той самой вселенской жизни, которую оно должно символизировать. Именно поэтому рисуемая Гомером картина отмечена тонкой фривольностью, которая абсолютно чужда столь, казалось бы, необузданным и страстным излияниям ветхозаветного поэта. «Песнь песней» не то чтобы «серьезна» и «возвышенна» (это греки придумали делить вещи и слова на «высокие» и «низменные»!), но ее топка не отделена от всего, что не есть она, не осознана как особая «эротическая» или какая-либо иная частная топка, а потому не подлежит превращению в безделушку, в тонкую скабрёзность. Не случайно на «Песнь песней» тысячелетиями писали мистические толкования: по самой природе своего поэтического слова она открыта для любых интерпретаций предельно конкретного или предельно вселенского, предельно плотского или предельно сакрального характера, ибо ее образность разомкнута и дает жизнь как нечто принципиально нечленимое. Здесь даже нельзя говорить о «всеединстве», ибо всеединство — понятие философское и, следовательно, греческое (ἕν καὶ πᾶν).

А каковы описания мирового целого в библейских псалмах! Холмы там непременно «скачут, как агнцы» (Пс. 113/114, 4 и 6), горы «тают, как воск» (Пс. 96/97, 5), море «убегает» (Пс. 113/114, 3 и 5), Иордан «течет вспять» (там же), небеса «приклоняются» к земле (Пс. 143/144, 5), и над всем господствуют образы мрака и пламени (Пс. 17/18, 12—13; ср. описание видения в 1-й главе «Книги пророка Иезекииля»). Мир дан в состоянии катастрофы и чуда, выводящих вещи из тождества себе; вместо ясного света, выявляющего очертания, господствует тьма, скрывающая очертания, и огонь, в котором каждая вещь должна сгореть или расплавиться. Свет, в котором все может быть познано, — сквозной символ греческой культуры; огонь, в котором все может обновиться, — сквозной символ библейской культуры<sup>57</sup>.

Различное понимание универсума — вот что стоит за гегемонией повествования в библейской словесности и гегемонией описания в греческой литературе. Греческий мир — это «космос», по изначальному смыслу слова такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»<sup>58</sup>; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. Древнееврейский мир — это «олам», по изначальному смыслу слова «век»<sup>59</sup>, иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временного движения — как «вместителище» необратимых событий. Бог Зевс — это «олимпиец», то есть существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Бог Йахве — это «Сотворивший небо и землю», то есть господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — господин истории, господин времени. Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как «олам», напротив — через направленное во время повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: «а что дальше?». Высшая мудрость античного человека состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и его олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний:

...Зевс, олимпийский блистатель, узрев, как от битв удаленный  
Гектор доспехом Пелида, подобного богу, облекся,  
Мудрой главой покивал и в душе своей проглагодал:  
... Дам я тебе одоление крепкое в брани  
Мздою того, что из рук у тебя, возвратившегося с боя,  
Славных оружий Пелида твоя Андромаха не примет!..

(Перевод Н. И. Гнедича — «Илиада», XVII, 198–200 и 206–208)

Так же точно поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла именно потому, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций будет поучать: «Лови день, менее всего доверяя следующему!» (Сатм. 1, XI, 8). Напротив, сквозной мотив Библии — обетование, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Новозаветный автор «Послания к евреям», прекрасно знавший и понимавший свою Тору, так суммирует судьбу ветхозаветных патриархов: «Верю Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, — и он пошел, не зная, куда идет. Верю обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования... Все они умерли в вере, не получив обещанного, а только издали видели его, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верю в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...» (11, 8—9, 13, 20). Будущее — вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает Йахве Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы Божественных гарантий грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот эсхатологический оптимизм, умозакрывающий от бедственности настоящего к благополучию будущего («Ибо Я пролью воды на жаждущее, и потоки на иссохшее», — обещает Йахве в «Книге Исайи», гл. 44, ст. 3), приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство. Еще раз сравним греческого Отца богов и библейского Отца Израилева. Зевс — господин настоящего: прошлое принадлежит Урану и Крону, будущее — неизвестному сопернику, который в силу определения рока отнимет у Зевса власть. Йахве — господин прошедшего и настоящего, но полностью Его власть осуществится и Его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением «дня Йахве», о котором говорят пророки.

Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, являя присущую ему меру; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыс-



лу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи). Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, исключая пластичность: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего незаинтересованную радость глаз; люди же предстают не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты выбора и действия.

Таковы в схематизирующем приближении некоторые наиболее принципиальные различия между античным и ближневосточным способами относиться к миру и к слову. Нельзя не видеть, что наиболее поучителен и содержателен контраст, возникающий при сопоставлении греческой поэтики специально с библейской; не случайно именно Библии суждено было представлять на протяжении тысячелетий все забытое наследие ближневосточного древнего мира и в вечном соперничестве с античной литературой давать все новые импульсы словесному искусству молодых народов. В самом деле, литература, являющая собой лишь род декоративного искусства внутри культуры, основной смысл которой выражается внелитературными средствами, может иметь в своем активе сколь угодно высокие достижения; при любом серьезном повороте в судьбах народа она оказывается забытой. Так случилось с египетской литературой. Дело совсем не в том, что в Древнем Египте не писалось прекрасных и глубокомысленных сочинений — таковые были, и в немалом числе; но содержание всенародной жизни выражало себя не в них. Египтяне из века в век, из тысячелетия в тысячелетие возводили здание государства и здания храмов, распахивали пашни и вырезали из базальта статуи, выражая в молчаливой весомости своих трудов суровый пафос безличного порядка; и лишь «между прочим» книжные люди в часы досуга записывали истории и сентенции, сказки и песни. Все это можно было забыть, а поэтому все это забыли. Но когда литература вбирает в себя основной смысл всей культуры в целом, смысл, который не может быть реализован помимо литературы, тогда вступает в действие закон, известный из романа М. Булгакова: «ру-

кописи не горят». Греки, подчиняясь политической власти Рима, а затем духовной власти христианства, не могли забыть, что у них был Гомер; иудеи в перипетиях своей истории не могли позабыть, что у них был Исая, — ибо для того и другого народа именно слово воплощало те предельные духовные ценности, ради которых стоит жить и умереть, указывало «место человека во вселенной». Конечно, греческий пиетет перед литературной классикой и иудейский пиетет перед Священным Писанием — вещи различные, почти противоположные; но и там, и здесь в центр культуры и жизни ставится то, что выговорено в слове. Вот почему ветхозаветная литература в большей степени заслуживает сравнения с греческой, чем какая бы то ни было иная литература древнего Ближнего Востока.

Словесное искусство Библии и изящная литература Греции успели пережить эпохи высшего расцвета — времена Исая и Иезекииля, Гомера и Софокла, — так и не успев встретиться. К тому моменту, когда иудеям наконец-то довелось услышать об Еврипиде и Платоне, а эллинам — о Законе и Пророках, оба творческих принципа уже достигли предельной степени четкости и разработанности. Противоположности выяснились; теперь могла начаться драма их взаимодействия.

## 2. ВСТРЕЧА

И лежащая в Палестине Сирия не чужда калокагатии, немалая доля которой досталась многолюднейшему роду иудеев.

*Филон. О том, что каждый честный свободен, гл. 75.*

Мы, эллины, и впрямь присваиваем то, что заимствуем у варваров, но при этом доводим до окончательного совершенства.

*Платон. Послезаконие, 987 E.*

Возможности для самой широкой встречи между греческой и ближневосточной культурами были открыты благодаря завоеваниям Александра Великого.

Основатель новой эпохи Искандар Зу-ль-Карнайн, как его некогда назовут на Востоке, сам стал на тысячелетия излюбленным литературным героем для греческих и негреческих писателей. О нем писали историки и поэты, философы и риторы; но едва ли не самый внушительный и весомый словесный памятник сыну Филиппа, явившему в себе весь блеск и всю тщету земной славы, мы встречаем в древнееврейской литературе эпохи эллинизма, а именно в начальных строках «I Книги Маккавеев»:

«И было, когда сразил Александр, сын Филиппов, Македонянин, вышедший из земли Хеттиим, Дария, царя персов и мидян, и воцарился вместо него первый над Элладой; и дал много сражений, и овладел многими крепостями, и поразил царей земли;

и прошел он до краев земли, и взял добычу от многих народов, и притихла земля пред лицом его, и вознесся он, и возгордилось сердце его;

и собрал он весьма великую силу, и стал править над землями, и над племенами, и над государями, и платили сии ему подать.

И после этого пал он на лицо свое, и постиг, что умирает, и призвал верных слуг своих, воспитанных вместе с ним от юности, и разделил между ними царство свое, покуда был еще жив;

и процарствовал Александр двенадцать лет, и умер».

Этот лаконично-торжественный «некролог» был написан около 135 г. до н. э.<sup>60</sup> неизвестным иудейским автором, которого волновали отнюдь не дружеские чувства к западным завоевателям. Но что делать! Александр, сознательно стилизовавший себя в духе архаического богатырства Ахилла и архаического шаманства Диониса<sup>61</sup>, инсценировавший во вкусе наилучших мифологических образцов сакральный брак Эллады и Персиды<sup>62</sup>, этот выходец из Македонии, полуварварской земли, где Еврипид написал свою песнь ностальгии эллина по варварству — трагедию «Вакханки»<sup>63</sup>, этот звездный царь, жезлом железным пасший замиренную вселенную, неотразимо импонировал мессианскому воображению народов Ближнего Востока, и евреи не составляли исключения<sup>64</sup>. Они увидели его примерно

такими глазами, какими Девтеро-Исайя в свое время видел Кира.

Греки еще со времен Платона тосковали по восточной мудрости, по ее «учению, поседелому от времени»<sup>65</sup>; теперь они могли повстречаться с ней лицом к лицу. Их ожидали неожиданности. Так, если о мудрости Египта и Вавилонии они знали давно, то само существование таинственной Торы иудеев было принято к сведению греческими философами и учеными только теперь. Во времена греко-персидских войн жители Палестины, пришедшие в рядах разноплеменной рати Ксеркса, запомнились чисто этнографически.

...Вслед за ними пришел народ, непривычный для взгляда,  
Звук финикийских словес от уст своих испускавший.  
Ратники эти окрест пространного озера жили,  
На Солимских высотах, и волосы стригли, а сверху  
Кожу с конской главы надевали, высушив дымом...

Так писал в конце V в. до н. э. эпический поэт Хэрил Самосский<sup>66</sup>. Его не могло интересовать, что за мысли жили в этих головах, укрытых шлемами из конской кожи; сама семитическая («финикийская») речь дана здесь как варварский «лай» пришельцев на чужой земле. Напротив, в начале III в. до н. э. иудеи становятся интересны для греков как носители некоего загадочного учения; они постоянно ассоциируются в эту эпоху с индийскими брахманами, только что вошедшими в моду благодаря походам Александра. Гордые своей духовностью эллины с живейшим интересом узнают об иной, экзотической духовности, причем для начала им все кажется похожими: и «гимнософисты» Индии, и хахамы Палестины. Мегасфен, дипломат на службе Селевка Никатора, побывавший в Индии между 302 и 291 гг. до н. э., замечает в назидание своим соотечественникам: «Все суждения, высказанные о природе вещей древними, были заявлены также теми, кто философствовал вне Эллады, притом отчасти в Индии брахманами, отчасти же в Сирии так называемыми иудеями»<sup>67</sup>. Возникает мысль о родстве между индийскими и еврейскими адептами любознательности, прививающаяся у авторов перипатетической школы. «Иудеи суть отпрыски индийских философов, — утверж-

дает Клеарх из Сол, ученик Аристотеля, — по слухам, философы именуются у индийцев Каланами, у сирийцев же иудеями»<sup>68</sup>. Для другого перипатетика, Феофраста, иудеи являют собой в целом «племя любомудров»<sup>69</sup>, причем любознательный и вдумчивый автор трактата «О законах» уже знает кое-какие конкретные черты ветхозаветной религиозности, хотя и стилизует их в эллинско-интеллектуалистическом духе. Или, может быть, эта стилизация должна быть поставлена в счет иудейским информаторам Феофраста? Мы не знаем наверняка, были ли уже в эту эпоху евреи, способные преподносить греку традиции своего народа на греческом языке, сообразуясь с греческими вкусами; но свидетельство того же Клеарха, согласно которому уже Аристотель (в 40-е гг. IV в.?) был будто бы знаком с «иудеем из Койле-Сирии», являвшим собой «эллинского человека не только по языку, но и по душе», хотя, по-видимому, верным религии отцов, заставляет задуматься<sup>70</sup>. Нет никакой возможности положительно *доказать*, что рассказ Клеарха — анахронизм<sup>71</sup>: иудей, о котором он говорил, жил в Малой Азии, а там еще до походов Александра сложилась культурная ситуация, предвосхищавшая эллинизм.

Философски мыслящих эллинов особенно поражало и привлекало в эту эпоху иудейское единобожие. Они только что сумели напряжением философского разума преодолеть мифологический политеизм; и вот они узнают, что существует безвестный народ, который на совершенно иных путях духовной жизни сделал то же самое, и притом, если верить его преданиям, в незапамятные времена! Иудейская пропаганда получает шансы представить изумленному греку веру Моисея как «чистую» философскую религию, или, выражаясь по-кантовски, «религию в пределах одного только разума» (сравнение не означает приравнивания — «разум» Канта и «нус» Аристотеля суть величины несовпадающие). Конечно, это было философское *qui pro quo*. Библия преодолевала натуралистический магизм отнюдь не для того, чтобы расчистить место отвлеченному религиозному эсперанто платоников, перипатетиков и стоиков, «Бог Авраама, Исаака и Иакова» не походил на «бога философов и ученых». Но недоразумению, выявившемуся во времена Кле-

арха и Феофраста, предстояла долгая жизнь. Оно будет значимо не только для александрийского еврея Аристубула (II в. до н. э.), верящего в тождество учения Торы и платоновско-аристотелевской доктрины, и не только для грека Нумения Апамейского (II в. н. э.) с его знаменитым вопросом: «Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?»<sup>72</sup>; в совершенно иной умственной ситуации Нового времени аналогичное переистолкование иуданзма предприимут такие мыслители, как Моисей Мендельсон и Герман Коген. Восторги перед «философским» монотеизмом семитических народов породили оракул, заведомо сфабрикованный в образованных кругах, но отнюдь не непременно иудеями, и во всяком случае благоговейно принятый язычниками-эллинами, как то можно усмотреть из цитаты у неоплатоника Порфирия:

Мудрости дар улучили халдеи одни и евреи,  
Те, что праведно чтут самосущего Бога владыкой<sup>73</sup>.

Итак, отношение греков к восточной мудрости было в первые десятилетия эллинизма до крайности заинтересованным и уважительным. Такова одна сторона дела; другая определяется единственной в своем роде языковой замкнутостью греческой культуры. Перед лицом Востока грек мог любопытствовать, домогаться, строить глубокомысленнейшие домыслы и предположения, переживать восторги, но практическое изучение одного из восточных языков представлялось ему в подавляющем большинстве случаев делом немислимым. Тот же самый Клеарх, который с таким энтузиазмом повествует о нравственной дисциплине (*κάρτερις*) своего «иудея из Койле-Сирии», в трогательных выражениях жалуется, что название города иудеев до крайности трудно выговорить — «Иерусалим». Наверное, надо быть истинным эллином, чтобы сначала превратить иноязычное «Йерушалайим» в «Иерусалим», явственно включающий в себя греческий корень *ιέρως*, чтобы в результате все же найти получившееся имя плачевно неудобопроизносимым! Не так ли Дионисий Галикарнасский (I в. до н. э.), который жил в Риме, писал о Риме и восхищался римской державой, отказывается называть в своей «Рим-

ской истории» имена италийских богов, чтобы не осквернить эллинскую речь чужеземной фонетикой?<sup>74</sup> До тех пор пока античная Греция оставалась сама собой, она была фатально невосприимчива к красоте чужого слова<sup>75</sup>. С греком нужно говорить по-гречески — иначе он просто не услышит.

Условия игры были тверды. Люди Востока, желавшие вынести на всемирный эллинистический рынок идей сокровища своей отечественной мудрости, обязывались предварительно облечь эти сокровища в упаковку греческих словесных форм — и по возможности также мыслительных форм. Время требовало толмачей.

Историку остается только поражаться, с какой быстротой толмачи взялись за дело. Вавилонянин Беросс, или Берос, жрец Бела, принадлежал к поколению, еще видевшему времена Александра Великого<sup>76</sup>; он успел написать для Антиоха I Сотера (281/280—262/261 гг. до н. э.), взявшего в своей культурной политике последовательный курс на возрождение местных традиций<sup>77</sup>, труд на греческом языке в трех книгах — «Вавилонскую историю»<sup>78</sup>. Историю своего древнего народа он излагал в формах всемирной хроники, отлично известных нам по Ветхому Завету, но совершенно чуждых классической Греции: первая книга трактовала о событиях от начала времен до потопа, вторая доводила рассказ до Набонассара, третья — до прихода македонян. Огромную роль играли разного рода реальные и фантастические выкладки по хронологии: весь временной универсум истории, исчисляемый Бероссом в сотни тысячелетий, был представлен как единое целое и расчленен на массивные ярусы эпох. Греческая историография Геродота и Фукидида не знала этой хронологической архитектоники, оперирующей тысячелетиями. «Вы снова начинаете все сначала, как юнцы, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей земле или у вас же самих», — говорил греку представитель памятной мудрости Востока еще в «Тимее» Платона<sup>79</sup>.

Можно, конечно, посмеяться над дутыми сроками вавилонского историка, как это делает Ф. Ф. Зелинский, привыкший к роли адвоката классической древности в ее тяжбе

с Азией: «Берос был щедр на нули. По своему научному содержанию халдейская астрономия была не такова, чтобы особенно поразить греческих ученых... — нужно было поэтому раздавить их возражения под тяжестью цифр»<sup>80</sup>. Дело, однако, обстоит не так просто. Если грек классической эпохи ощущал как нечто реально для него наличное лишь настоящее и недавнее прошедшее, это оберегало его от наукообразного шарлатанства хронологических экстазов, но одновременно закрывало для него возможность пережить и перечувствовать открытую перспективу, широкий простор времени, монументальный ритм сменяющихся мировых периодов. Гениальный Фукидид не предпринял даже минимальных усилий для того, чтобы сделать свою хронологию унифицированной, а тем самым мировое время — просматриваемым, зримо явленным для ума. Здесь эллин был беднее восточного книжника, и Платон сумел увидеть это с большей пронизательностью, чем красноречивый филолог XX столетия. Если бы внутренняя форма восточной всемирной хроники не была насущно нужна греко-римскому миру, она не была бы им воспринята с такой жадностью. В самом деле, без ее влияния оказалась бы невозможной уже универсалистская историография Посейдония и его последователей вроде Диодора, не говоря уже о тех основанных на Библии хронологических сводах, которые со времен Юлия Африкана составляют доподлинную манию полигисторов из христианского лагеря<sup>81</sup>. Семя, брошенное Беросом, упало на благодарную почву.

У Вавилона был, однако, соперник, споривший с ним о древности национального предания, — Египет. Египетский жрец и «священнокнижник» Манефон поднес Птолемею II Филадельфу (283—246 гг. до н. э.) «Египетскую историю», начинавшуюся, как и у Бероса, с эпохи богов и полубогов и замыкавшуюся опять-таки на эпохе новоявленного полубога — Александра. Вообще предприятие «священнокнижника» из Себennита представляет собой по своей основной задаче полную аналогию предприятию Бероса. Вот свидетельство Иосифа Флавия: «Манефон был родом египтянин, однако обладал эллинской образованностью; это ясно из того, что он написал на греческом языке историю своего



отечества, переложив ее, как сам он говорит, со священных писаний, причем неоднократно уличает Геродота в ошибках, порожденных незнанием египетской жизни»<sup>82</sup>. Греки уже почти два столетия утоляют свою любознательность пересказами путешественника Геродота — пусть они послушают природного египтянина, предлагающего им знание о своей стране из первых рук, но на их языке! Стоит особо отметить, что ситуация эллинизма придвинула друг к другу не только мир Греции и мир Востока, но и отдельные ближневосточные народы, испокон веку знавшие друг о друге, но теперь обновившие это знакомство. Манефон уже стоит перед необходимостью откликнуться на библейское повествование о Моисее и фараоне и дать свою версию события «Книги Исхода» с национально-египетской точки зрения: так, Моисей, гордость иудеев, оказывается жрецом-отступником из Гелиополя по имени Осарсиф<sup>83</sup>.

Этому не приходится удивляться. При Птолемее II Филадельфе иудеи уже во множестве населяли отведенную им часть города Александрии между восточными воротами и царским дворцом, пользовались привилегированным положением и, надо полагать, немало злили и без того ущемленных египтян<sup>84</sup>, в каждую пасху вспоминая о посрамлении фараона и об исходе из «земли Мицраим, дома рабства». Именно в царствование Филадельфа и, согласно традиционной версии, по высочайшей инициативе<sup>85</sup> ими было предпринято столь грандиозное дело, как перевод Библии на греческий язык (так называемый перевод семидесяти толковников, или Септуагинта). Дело это возможно было задумать и осуществить на гребне того раннеэллинистического устремления к межкультурному синтезу, которое стимулировало труды Беросса и Манефона. Но такой грандиозной переводческой работы, как та, которую начали евреи, не замыслили ни вавилоняне, ни египтяне. Правда, немедленно была переведена только основная часть Писания иудеев, включавшая в себя Пятикнижие, или Тору, и, возможно, еще какие-то книги; этот перевод был выполнен около 250 г. до н. э. К середине следующего столетия по-гречески уже можно было читать книги Паралипоменон, к 138 г. до н. э. — «Закон, Пророков и прочие книги» (первое очевидно из упоминаний у греко-иудейского автора Евпо-

лема, второе — из цитируемого замечания внука Бен-Сиры, или Иисуса, сына Сирахова, которое сделано в предисловии к переводу изречений его деда). «Книга Эсфири», как сообщается в предварении к рукописному греческому тексту, была переведена в 114 г. до н. э. Вскоре на греческом языке существовала уже вся тысячелетняя сокровищница иудейской словесности — беспрецедентное дело было сделано.

Второе рождение Торы — событие такой значимости для верующего иудея, проникнутого представлениями о святости самой словесной и письменной плоти Божьего глагола, что его ум оказывался перед выбором: увидеть в совершившемся кощунство<sup>86</sup> или чудо. Еврейство тех веков предпочло оценить Септуагинту как чудо, как новую манифестацию откровения. Создается легенда, согласно которой над переводом Пятикнижия трудилось семьдесят два книжника<sup>87</sup>, разошедшихся по разным кельям и не имевших никакого сообщения друг с другом; когда они (по прошествии семидесяти двух дней, как прибавляли особенно страстные любители числовой мистики) окончили свой труд и сличили результаты, оказалось, что тексты всех семидесяти двух переводов слово в слово совпадали между собой, являя свое боговдохновенное происхождение. Для иудейских авторов I в. н. э. Септуагинта есть авторитетное «Писание» (Γραφή) во всем религиозном смысле этого слова. За этим стоят серьезные сдвиги в самом духе иудаизма: в эпоху эллинизма и в первые десятилетия нашей эры дух этот был таким универалистским и широким, как никогда до этого и никогда после. В эти времена достигла своего апогея вера, что близко исполнение обета, данного Йахве Аврааму: «И благословятся в тебе все народы земные» (Быт. 12, 3; кн. 22, 18). Для того чтобы донести закон Йахве до «язычников» («гойим»), превращая их в «проселитов» («гэрим»), необходимо было оторвать этот закон от палестинской почвы и сделать общечеловечески доступным<sup>88</sup>. Перевод Библии на греческий язык, «мировой» язык средиземноморской цивилизации, язык больших городов, был первым шагом на этом пути. Лишь когда трагедия двух иудейских войн (66—73 гг. н. э. и 132—135 гг. н. э.) покончила с универалистскими мечтаниями, а раввинским кругам, резко замкнувшимся в своей национальной исключительности, пришлось спо-

ритель с наследниками александрийских универсалистов<sup>89</sup> — христианами, отношение ортодоксального иудаизма к переводу Септуагинты резко меняется. В Талмуде тот день, когда этот перевод был окончен, приравнен к черному дню Ветхого Завета — дню воздвижения Золотого Тельца<sup>90</sup>. Во II в. н. э. синагога пытается поставить на место перевода семидесяти толковников более дословные переводы Аквилы, Феодотиона и Симмаха, а затем отказывается от самой идеи эллинизировать Тору, оставаясь, и уже навсегда, при древнееврейском подлиннике.

Такое отношение к Септуагинте было не лишено оснований. Перевод Библии на греческий язык уже сам по себе предопределил ряд моментов, которые лишней раз подчеркивают универсализацию иудаизма. На «четверобуквенное» имя Йахве в еврейском обиходе был наложен строжайший запрет, и поэтому при чтении вслух это ktjb («написание») подменяли qj («чтением») «Адонай», то есть «Господь». Так или иначе, однако в тексте оставалось чтимое и неизрекаемое имя, напоминавшее об исключительности почитателей этого имени. Но при переводе на греческий язык его отбросили совсем, заменив уже в самом написанном тексте на Κύριος — «Господь» (отсюда обыкновение христианских авторов называть своего Бога просто «Господом»). Экзотическое для эллинского уха имя исчезло, осталась идея бога как «Господа» вообще, Господа не иудеев, но всего мира. Это многозначительное изменение отнюдь не единственное. Как отмечает русский филолог, «LXX часто не столько переводят, сколько истолковывают»<sup>91</sup>. Конечно, вольность перевода весьма различна в разных частях: священная Тора переложена с большей благоговейностью, перевод Псалмов часто сбивается на пересказ, и, наконец, почти чистый пересказ, дающий, по сути дела, новое литературное произведение, являет собой греческая версия «Книги Даниила». Переводчики хотели, чтобы их труд живо воспринимался александрийским читателем, кем бы ни был этот читатель — эллином или иудеем. Это стремление к понятности и наглядности ощутимо уже на уровне реалий: частности палестинской жизни, запечатлевшиеся в тексте Библии, систематически заменяются обстановкой эллинистического Егип-

та<sup>92</sup>. Более существенно последовательное вытеснение архаически-антропоморфных черт представления о Боге, забота о том, как бы не уязвить греческой эстетической впечатлительности слишком резкими образами восточной фантазии. Здесь дело не обошлось без жертв, и дерзкие поэтические выражения часто заменялись более бесцветными отвлеченными оборотами (что связано и с некоей квазифилософской интенцией переводчиков, особенно сказавшейся в работе над последними частями канона). Но в целом перевод Септуагинты следует признать незаурядным решением еще небывалой дотоле литературной задачи. При всех уступках греческому вкусу он воссоздает особый строй семитической поэтики, более грубый, но и более экспрессивный по сравнению с рафинированным формальным языком греческой литературы. Столь характерный для Библии синтаксический параллелизм был достаточно известен и греческой риторике, но там он отмечен большей дробностью и как бы коротким дыханием; древнееврейская поэзия работает большими словесными массами, располагаемыми в свободной организации<sup>93</sup>. Творцам Септуагинты удалось создать довольно органичный сплав греческого и семитического языкового строя; их стиль близок к разговорным оборотам эллинистической «койнэ» и все же неизменно удерживает сакральную остроту. Отныне дорога для творчества в библейском духе, но в формах греческого языка была открыта. Готовые стилистические формы, окруженные ореолом святости<sup>94</sup>, пригодились основателям христианской литературы, стиль которых до предела насыщен реминисценциями перевода «Семидесяти Толковников». Между Септуагинтой и генезисом христианской литературы существует глубокая связь, как между вопросом и ответом, между предпосылкой и осуществлением.

Скажем больше. Именно через Септуагинту и ее новозаветные отголоски в европейский языковый мир — за греческим последовала к IV в. латынь, а затем романские, германские, славянские языки — на все века христианской эры вошли бесконечные лексические «библейзмы», являющие собой как бы эхо древнего Ближнего Востока в речи Запада, без которых невозможно представить себе общеевропей-

скую словесную культуру. Подумать только, что в сонете Шекспира не могло бы говориться о «славных утрах» («glorious mornings»), а в стихотворении Ахматовой — об «облике в славе лучей», если бы александрийские толмачи не сообщили лексеме «слава» те смысловые обертоны еврейского *kbwd* (самообнаружение божества в огне, свете и дыме, ср. Исх. 16, 10, 24, 16 и др.), которые изначально чужды греческому *δόξα* и латинскому *gloria*!

Но всему этому только предстояло совершиться на протяжении двух христианских тысячелетий. Вернемся к античности и спросим: дошла ли Септуагинта до языческого читателя, притом такого, который действительно чувствовал себя как дома внутри своего язычества и не был гоним тревогой изгоя из этого дома в ряды иудейских или христианских проселитов? Была ли Библия оценена эллином не просто как религиозный документ, как Закон евреев, «переданный Моисеем в некоем таинственном свитке», по насмешливому выражению Ювенала (*Sat. XIV, 106*), но как произведение литературы? Если мы припомним радикальное нежелание всех истинных греков принимать к сведению и эстетически оценивать какую бы то ни было литературу, кроме своей собственной, далеко не «аттикистский» облик Септуагинты, долженствовавший шокировать греческого ценителя, а равно и общую несовместимость иудейского жизнеотношения с греко-римским эстетизмом<sup>95</sup>, нас не удивит отрицательный ответ. В конце концов, даже прошедшие через обращение и крещение адепты античной культуры вроде Августина испытают немало страданий от того, что книга, в святость которой они уверовали, написана столь недемосфеновским слогом! И все же мы встречаем одно исключение, которое являет собой такой историко-культурный парадокс, необычайность которого не может быть переоценена. Чтобы остановиться на нем, нам придется нарушить хронологический порядок изложения и обратиться к одной из самых загадочных книг, которые оставила нам классическая древность: к анонимному (Псевдо-Лонгину) трактату «О возвышенном». Трактат этот относится примерно к 20–60-м гг. I в. н. э., к удивительной эпохе, когда все пришло к кризису, все казалось возможным, все грани-

цы были размыты и все двери отворены (недаром именно в эти десятилетия на Востоке произошло рождение христианства, а в Риме Сенека-трагик совершенно неантичными словами пророчил о географических экстазах Колумбовой эры<sup>96</sup>). Греческая литература пребывала в состоянии глубочайшего, явного, черного унижения. Пройдет полвека, и она мало-помалу выйдет из этого унижения к гордыне второй софистики, к самоуверенному культу культуры в духе Элия Аристида и Филостратов, Ливания и Имерия; но в то время даже самые ранние протагонисты «греческого возрождения» вроде Плутарха или Диона Хрисостома переживали детство и юность. Что из написанного на греческом языке за первые три четверти I в. н. э. осталось для будущего? Если не считать той самой одинокой и незамеченной книжицы «О возвышенном», в связи с которой зашла речь обо всей эпохе, то исключительно грекоязычные сочинения евреев — Филона и Иосифа Флавия. Вот до какой степени все перевернулось! Если когда-нибудь самомнение, самодовольство, самозамкнутость греческой словесной культуры могли дать на мгновение брешь, то именно тогда<sup>97</sup>.

Это не значит, что автор трактата «О возвышенном» не проникнут до мозга костей страстным преклонением перед эллинской традицией. Гомер, Сапфо, Пиндар, Софокл, Демосфен — его кумиры; величественная древность, рядом с которой особенно проступает духовная несвобода современности, — его святыня. Но боготворимое им наследие лучших времен эллинства есть для него не «классика», как ее понимает всякий «классицизм» (появившийся в самом раннем из своих обликов как раз тогда)<sup>98</sup>, не собрание непогрешимейших образцов самодовлеющего литераторства, не самовыявление академически понятой «красоты». Его привлекает не столько безупречность красоты, сколько безмерность величия. Вот почему рядом с давно осознанным и выкристаллизовавшимся в эстетической рефлексии идеалом «прекрасного» (τὸ καλόν) он ставит другой идеал, осознанный им, по сути дела, как корректив к первому: идеал «возвышенного» (τὸ ὑψος)<sup>99</sup>. Термин «возвышенное» для нас стерт и легко ассоциируется с безжизненной академичностью, но для Псевдо-Лонгина дело обстояло как раз наоборот: τὸ ὑψος —

это та невероятность жизненной стихии, те крутизны и бездны духовного мира, которые слишком высоки и глубоки, чтобы уместиться в пределы категории «прекрасного». Эти крутизны и бездны автор трактата «О возвышенном» искал у своих любимых греческих авторов — но не только у них. Ибо в главе IX (§ 9) немедленно после разбора одного пассажа из «Илиады» мы читаем:

«Так и законодатель иудеев, человек незаурядный, по достоинству постиг и выразил мощь Божества, написав в самом начале своих законов: „Сказал Бог“. И что же Он сказал: „Да будет свет“, и был свет; „Да будет земля“, и была земля».

Единственное в своем роде значение этого места не может быть ослаблено тем, что Псевдо-Лонгин цитировал «Книгу Бытия», как мы видим, отнюдь не точно и, по всей видимости, не имел под руками текста Септуагинты, когда писал эти строки. Допустим даже, как это не раз делалось, что цитата вообще заимствована из вторых рук (например, взята из опровергаемого Псевдо-Лонгином трактата Кекилия, по свидетельству Суды, верующего иудея<sup>100</sup>, или сообщена автору Филоном Александрийским во время приезда последнего в Рим в 41 г.<sup>101</sup>). Достаточно того, что лапидарность библейской фразы, облеченная «Семьюдесятью Толковниками» в формы греческого языка, теми или иными путями вошла в кругозор столь впечатлительного эллина, как Псевдо-Лонгин, и была оценена им эстетически как монументальность и значительность, как осуществление «возвышенного». В определенном смысле можно назвать эту оценку историко-культурным недоразумением: τὸ ὑψος, «возвышенное», — слишком греческая категория, чтобы адекватно охарактеризовать внутренний склад и строй библейского текста, ибо для этого в ней слишком много эстетизма, культа культуры и пафоса дистанции, совершенно чуждых Библии. Ближневосточное мироотношение живет антитезами «жизни» и «смерти», «мудрости» и «суеты», «закона» и «беззакония», оно различает святое и пустое, важное и праздное — только не «возвышенное» и «низменное», последняя антитеза полагается лишь культурой греческого типа и вне ее лишается смысла. Но в защиту Псевдо-Лонгина следует сказать две вещи. Во-первых, мы име-

ем здесь дело с недоразумением чрезвычайно тонкого свойства, отнюдь не с грубой и бессодержательной ошибкой ума. Такого рода *недоразумения* суть едва ли не обязательное условие *разумения* при встрече различных культур; если бы не было взгляда извне, которому все видится несколько иначе, чем взгляду изнутри, не было бы и встречи. Во-вторых, специально это «недоразумение», возродившееся в Европе вместе с возрождением античных норм культуры и эстетики и оживавшее в ренессансной, барочной, романтической поэтизации Библии, оказалось не только чрезвычайно долговечным<sup>102</sup>, но и на редкость продуктивным, создав основу великого культурного синтеза, внутри которого первозданная динамика Библии весьма кстати дополняла уравновешенную статику классического языка форм. Слов нет, все это, говоря словами русского поэта, «домыслы в тупик поставленного грека» (перед лицом словесного облика Ветхого Завета европеец всегда более или менее «грек»); но ошибка, способная породить поэзию Мильтона и Клопштока, Державина и Блейка, заслуживает не столь уж сурового отношения. К тому же любой переход конкретного историко-культурного феномена в сферу общечеловеческих, общезначимых, универсальных ценностей неизбежно есть его отчуждение от собственной конкретности и требует некоторую толику оптического обмана. Такова диалектика всякого «влияния» и «взаимовлияния». Можно утверждать, например, что уже римляне безнадежно извратили суть греческой классики, вполне адекватное понимание которой было возможно лишь на почве самой Греции, и что в последующие тысячелетия каждая новая волна филэллинского энтузиазма (вроде винкельмановско-гетеанского «неогуманизма») сообщала предмету обожания все больше чуждых черт; но столь же справедливо будет сказать, что лишь в руках римлян греческая классика перестает быть «вещью в себе», функцией локальных жизненных условий, одухотворяясь до роли общезначимого культурного ориентира, и что все последующие «рецепции» суть степени этого одухотворения. Как Афины должны были стать «Афинами», так и Иерусалим должен был стать «Иерусалимом», дабы сыграть роль универсального символа в конструктивном процессе



становления европейской культуры. Этот-то конструктивный процесс *in pace* преформирован в мгновенном событии встречи двух миров, запечатленном словами Псевдо-Лонгина. Быть может, во имя чистого историзма полезно было бы забыть об этой смысловой перспективе, но что делать — мы о ней помним, и она заставляет нас взглянуть на историческую реальность иными глазами.

В той же смысловой перспективе предстают перед нами и попытки эллинизированных иудеев заговорить языком греческой литературы. Что и говорить, попытки эти дали мало цельного и органичного. Наилучший удел избрали, разумеется, те авторы, которые не слишком далеко отходили в своем стремлении к синтезу от родной почвы. Такова, например, знаменитая «Книга Премудрости Соломоновой», написанная александрийским евреем накануне начала нашего летосчисления; хотя книга эта написана на греческом языке и содержит понятия, могущие быть адекватно выраженными лишь по-гречески<sup>103</sup>, хотя она заменяет подлинно еврейское (фарисейское) учение о воскресении *всего* человека в будущем веке греческим (платоническим) учением о бессмертии бестелесной души, вселяющейся в тело и затем высвобождающейся из его оков<sup>104</sup>, хотя она обращается со своей проповедью не только и не столько к иудейскому, сколько к эллинистическому читателю, предваряя темы и мотивы христианской «апологетики»<sup>105</sup>, она блюдет верность жанровой форме древневосточной сентенциозной словесности, культивировавшейся «хахамами» (достаточно сравнить ее с чисто палестинской «Книгой притчей Соломоновых», к которой она примыкает). Нельзя не признать, что неизвестный александрийский книжник весьма удачно выбрал литературную сферу, внутри которой синтез иудаизма и эллинизма мог произойти наиболее безболезненно. Во всей иудейской словесности нет ничего, что было бы настолько космополитическим, настолько «мирским», настолько открытым для общесредиземноморских влияний, как афористика «хахамов». Во всей греческой литературе нет ничего, что было бы столь мало специфичным для эллинизма, столь связанным с ближневосточной традицией, как афористика «мудрецов» и дидактических стихотворцев вроде

Солона, Феогнида, Фокилида. Расстояние между «Книгой притчей Соломоновых» и назиданиями Фокилида нельзя и сравнивать с пропастью между аттической трагедией и пророчествами Исайи.

Так обстоит дело на уровне истории жанров. Беря вещи на ином, более существенном, хотя менее поддающемся позитивному анализу уровне, надо сказать, что если сквозь контраст между ближневосточным и эллинским типами человека проглядывает важное сходство, то оно состоит прежде всего в особой предрасположенности к восторгам умствования, к тому, чтобы видеть в «учении» ценность превыше всех ценностей. Перед премудростью должны отступить на задний план и «мужские», воинские добродетели, и просто-сердечная «душевность»: как ближневосточный человек, так и эллин лелеют не душевное, а духовное<sup>106</sup>. Слов нет, мудрость, которую искали ученики Сократа, и мудрость, которую искали ученики рабби Акибы, суть вещи разные, в чем-то даже противоположные. Но для тех и для других их «мудрость» есть предмет всепоглощающей страсти, определяющей всю их жизнь, и обладатель мудрости представляется им самым великим, самым достойным, наилучше исполнившим свое назначение человеком. Римлянину импонирует солидная зрелость делового человека, который именно чувствует себя слишком взрослым, чтобы до гробовой доски оставаться энтузиастическим школяром, дышать школьным воздухом и забывать себя в умственной экзальтации; на воображение более молодых «варварских» народов неотразимо воздействуют видения неустрашимой храбрости, силы, широкого великодушия. Еврей, «халдей», грек могут показаться рядом с римлянином заучившимися детьми-вундеркиндами; рядом с варваром, любителем физической силы и физического мужества, они кажутся стариками, постигшими тщету всякой силы и всякого мужества, кроме силы ума и мужества духа. В еврейском трактате «Речения отцов» («Пиркэ Авот»), возникшем на палестинской почве в римскую эпоху, мы читаем: «Бен-Зома говорил: ...Кто есть богатырь? Побеждающий свои чувства, ибо написано, лучше терпеливый, нежели силач, и владеющий духом своим, нежели покоритель градов» (гл. IV, раздел 1).

При всей пропасти между восточным книжником и греческим философом оба они — люди, отдавшие свою жизнь для обретения умственной выучки. Поэтому на греческом языке хорошо прозвучал экстатический панегирик Премудрости Божьей, сотканный александрийским анонимом: «Она есть дух разумный, святой, однородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, влаголюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, неколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все разумные, чистые, тончайшие духи» (Прем. 7, 22—23). Разве это плетение словес, в котором золотые нити эллинского философского идеализма украшают восточную ткань, не предвещает уже внутреннюю форму византийского акафиста? Принявшие христианство греки переймут это колыхание нескончаемых эпитетов, мерное, как взмахи кадила, а переняв, «доведут до совершенства», как, согласно похвальбе Платона, они всегда поступают с изобретениями варваров (см. эпиграф к разделу статьи)...

Но «Книга Премудрости Соломоновой», как уже было сказано, непосредственно примыкает к библейским жанровым формам (недаром христиане с полным основанием отнесли к ней как к канонической книге, полноправной части ветхозаветного предания). Куда менее удачны эксперименты проповедников иудаизма с такими жанрами, которые составляют специфику греческой литературы. К этим экспериментам трудно отнестись иначе чем к курьезам: они являют собой плоды «псевдоморфозы», почти всегда происходящей там, где достижения одного культурного мира торопливо и поверхностно усваиваются другим. Даже трагедия — едва ли не самая эллинская из всех эллинских литературных форм, органично связанная с почвой Аттики, с культом Диониса, с афинской полисной жизнью, — нашла имитатора среди книжников еврейского квартала Александрии. Им оказался литератор со звучным именем Иезекииль, «сочинитель иудейских трагедий», как называет его Евсевий (Praep. evang. IX, 28), благодаря ученой прилежности которого мы располагаем обширными выписками из одной трагедии под названием «Исход» (время написания,

по всей вероятности, II в. до н. э.). Постольку, поскольку опыт Иезекииля представляет интерес любопытнейшего историко-культурного уникама и в то же время мало кому известен, приводим из него несколько выдержек.

Сюжет трагедии следует повествованию «Книги Исхода»; понятно поэтому, что единство времени и единство места в ней невозможны. Начинается она в Египте: Моисей по лучшим еврипидовским образцам произносит пролог:

С тех пор, как бросил землю Хананейскую  
И в путь ушел с семьюдесятью душами  
Иаков, и в Египте жил и множился  
Народ гонимый, бедный и униженный, —  
Доныне он все терпит и позор, и скорбь  
От злых людей и от руки властительной.  
Приметив возрастанье рода нашего,  
На нас измыслил злоковарный умысел  
Царь Фараон и предал нас мучительной  
Беде, велевши бедным смертным маяться  
В трудах великих при градском строительстве.  
Затем велит ввергать еврейских отроков,  
Едва родятся, в глубокотекущее  
Реки струенье...

Следует рассказ о судьбе самого Моисея, брошенного в корзину на произвол Нила и выловленного египетской царевной. Затем действие переносится в Мидиан, куда герой принужден бежать, убив египтянина; там он встречается со своим будущим зятем Рагуилом и беседует с ним. Там же он удостоивается видения Неопалимой Купины.

#### Моисей

О, что за дивной купины явление,  
Чудесное и смертным непостижное?  
Отсюда купина огнем объемлется,  
Но пребывают целыми и ветвь, и лист.  
Что ж это? Ближе обозрю чудесное  
Видение; с трудом ему поверит ум.

#### Бог

Остановись, не приближайся дерзостно,  
О Моисей, не отвязав сандалии;  
Узнай, что место святости исполнено,  
Из купины Божественный гласит глагол.

Дерзай, о чадо, и реченье выслушай!  
Мой лик тебе, как человеку смертному,  
Увидеть невозможно; но слова мои  
Дозволено услышать средь пустыни сей.  
Я — Бог твоих исконных прародителей,  
Бог Авраама, Исаака, Иакова;  
О них вспомнив и о древних милостях,  
Гряди на помощь племени еврейскому,  
Рабов моих увидя утеснение.  
Ступай же в путь, и слово возвести мое,  
Во-первых, всем евреям, роду целому;  
Затем царю внуши мои веления,  
Дабы народ из чуждой увести земли.

Моисей

Но мне ведь силы не дано витийственной:  
Гугнив, косноязычен мой язык, — так мне ль  
Возвысить глас перед престолом царственным?

Бог

Пошли же Аарона, брата сродного,  
Ему сказав мои реченья в точности,  
И встанет он перед престолом царственным:  
Тебя он должен слушать так, как ты — меня.  
А что в руке ты держишь? провещай скорей!

Моисей

Се жезл; дрожат пред ним четвероногие<sup>107</sup>.

Бог

Низринь его и с места удались тотчас:  
Ведь он в дракона обратится дивного.

Моисей

О, что я вижу? Мой Владыка, смилуйся!  
Как страшно, как ужасно! Пощади, молю!  
От трепета колена подгибаются.

Бог

Не устрашайся, но рукой простертою  
Схвати его: жезлом он станет сызнова.

(Перевод С.Аверинцева)

Что и говорить, трагику Иезекиилю далеко до его ветхозаветного тезки! Но его странное сочинение нельзя читать, не вспоминая, что именно с него начинается путь, приво-

дящий к «Самсону-Борцу» Мильтона, к «Эсфири» и «Гофолии» Расина. Александрийские толмачи не решили непосильной для них задачи синтеза «Афин» и «Иерусалима»; будем благодарны им за то, что они эту задачу поставили. Решать ее должна была европейская культура, и притом всем своим существованием.

## Примечания

1 Эти анонимные глубины, как известно, весьма привлекали еще Гердера, посвятившего ветхозаветной поэтике немало глубокомысленных замечаний («О духе еврейской поэзии», т. 1—2, 1782—1783). Великий культурфилософ предромантической эпохи недаром был современником Макферсона, к стилизациям которого проявил живой интерес («Избранные места из переписки об Оссиане и о песнях древних народов», 1773).

2 Вспомним заглавие назидательной аллегории Джона Беньяна «The Pilgrim's Progress» (1678 г.), оно предполагает образ самого настоящего пути, по которому идут ногами.

3 В качестве методологической параллели можно упомянуть попытки распространения категорий «Возрождения» (или хотя бы «Предвозрождения») на весь цивилизованный мир. Попытки эти также представляются нам, по сути дела, обидными как для гуманизма итальянского типа, в предельном напряжении сил создавшего доселе небывалые нормы культуры, так и для народов, шедших иным путем и творивших в соответствии с иными нормами. Если, например, русский XV век описывается как «Предвозрождение» (так сказать, «еще не совсем Возрождение»), позволительно спросить: что это значит? Разве не очевидно, что эта эпоха отнюдь не преддверие, не предвосхищение, а полное, исчерпывающее осуществление некоего культурного идеала, самозаконного, самоценного и весьма мало общего имеющего с Ренессансом? Критика европоцентризма, усматривающая везде и повсюду культуру, соответствующую специфически европейским идеалам и нормам культурного творчества, являет собою усложненную разновидность того же европоцентризма (что относится, например, к книге В. Чалояна «Восток и Запад»).

4 Эта сторона античной классики очень энергично подчеркивается в работах А. Ф. Лосева.

5 В сочинении «О поэзии» Демокрит разработал столь популярное в дальнейшем учение о поэтическом «безумии», интеллектуалистико-психологическими средствами компенсировавшее утрату архаической бессознательности.

6 Frgm. В 16a— 25 Diels. Характерно, что гениальная инициатива Демокрита распространилась на самосознание культуры в целом, ему

принадлежат трактаты по искусствознанию («О музыке», «О живописи»), а также — впервые! — размышления о генезисе цивилизации.

<sup>7</sup> Ср. тот смысл, который вкладывал в это слово немецкий философ К. Ясперс, противопоставлявший свое принципиально незамкнутое «философствование» традиционной системосозидающей «философии».

<sup>8</sup> Абсолют философской религии Платона называется «существенно Сущее» ( $\tau\acute{o}$   $\beta\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\delta\upsilon\nu$ ); абсолют библейской веры называется «живой Бог» ( $\text{I } \text{h}\text{j}$ ). Переводчики, создавшие так называемую Септуагинту на радость всем философствующим теологам Средневековья передали знаменитое самописание библейского Бога « $\text{h}\text{jh } \text{š}\text{r } \text{h}\text{jh}$ » (Исх. 3,14) в терминах греческого онтологизма:  $\epsilon\upsilon\omega$   $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$   $\acute{o}$   $\delta\upsilon\nu$  («Аз есмь Сущий»). Но древнееврейский глагол  $\text{h}\text{jh}$  означает не «быть», но «действенно присутствовать»; он характеризует не сущность, а существование (ср. *Ratschow C.N. Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments. Berlin, 1941*). И здесь дело идет о жизни, а не о бытии, о реальности, а не о сущности.

<sup>9</sup> Может показаться, что эта характеристика плохо подходит к Гераклиту, но Эфесец занимает среди греческих мыслителей особое положение лишь постольку, поскольку дал права неподвижной сущности самому началу движения и усмотрел нечто неизменное в самой изменчивости. «Все течет» — эти слова не относятся к принципу течения: к Огню, к Логосу. Использование сквозного символа огня приближает Гераклита к Библии (ср. Втор. 4, 24: «Иахве есть огонь поядающий»), но Огонь Гераклита подчинен объективной вешной закономерности, он, как известно, «мерею возгорается и мерею угасает», а значит, в самой своей динамичности и катастрофичности являет некую стабильность.

<sup>10</sup> Вот характерный контраст. В «Книге Екклесиаста» всякой человеческой речи, а значит, и мысли изрекается такой закон: «Бог на небе, а ты на земле» (Екк. 5, 1). Греческий мыслитель, признавая для себя как для человека условия земного бытия, полностью отрицает их для своей отрешенной мысли:

Знаю, что смертен, что век мой не долгод, и все же — когда я

Сложный исследую ход круговращения звезд,

Мнится, земли не касаюсь ногами, но гостем у Зевса

В небе амвросией я, пищей бессмертных, кормлюсь.

(Клавдий Птолемей, перевод Л. В. Блуменау)

Иудей — «на земле», грек — «на небе». Это не противоположность между робостью верующего и дерзанием ученого, в библейской «Книге Иова» дерзание доходит до того, что самого Бога зовут на суд. Но Иов спорит с Богом «из глубины» (ср. Пс. 129, ст. 1) своей беды, своей конкретной жизненной ситуации, а не с бесстрастных высот интеллектуальной отрешенности и «внемирности». Мечта Архимеда о точке

опоры *вне* земли — это поразительно емкий символ греческой мысли; ближневосточной мысли такие искания были чужды.

11 В этом смысле очень типичная фигура — Лукиан из Самосаты, беллетрист, порожденный уже римской эпохой. В его сочинении «Сновидение, или Жизнь Лукиана» олицетворенная Образованность (Παιδεία), иначе говоря, Риторика, иначе говоря, Литература, обращает к подростку такие речи: «Ныне ты бедняк, сын такого-то, уже почти решившийся отдать себя столь низкому ремеслу, — а немного спустя ты сделаешься предметом всеобщей зависти и уважения; тебя будут чтить и хвалить, ты станешь знаменит среди лучших людей. Мужья, знатные родом или богатством, будут с уважением смотреть на тебя, ты станешь ходить вот в такой одежде (и она показала на свою — а была она роскошно одета)... Если даже ты уйдешь из этой жизни, то все же навсегда останешься среди образованных людей и будешь в общении с лучшими» (см.: *Лукиан из Самосаты. Избранное*. М., 1962. С. 32–33). Это бесподобное в своем роде место (сопоставимое разве что с древнеегипетскими хвалами карьере писца, но совсем иное по своему содержанию) очень красочно показывает, как в соблазнах литературской профессии переплетались приманки духовного свойства и обещания хорошего местечка под солнцем. Такие люди, как Лукиан, были обязаны своему литературству решительно всем — и духовными, и материальными основами своего существования, своим человеческим лицом и общественным статусом. Понятно поэтому, что, когда Лукиану приходилось сталкиваться с неблагоприятными отзывами касательно чистоты своего стиля, писатель приходил в такое неистовство, в какое его едва ли привела бы самая страшная клевета относительно чистоты его нравов. Дошло два его сочинения, связанных с подобными казусами. В памфлете «Лжец, или Что значит пагубный» он мстит дерзкому, осмелившемуся заподозрить его аттическую дикцию, полубредовыми обвинениями во всех возможных пороках, торопится морально изничтожить его, чтобы только отвести от себя страшное обвинение; в маленьком трактате под заглавием «В оправдание ошибки, допущенной при приветствии» он привлекает невероятный аппарат учености, чтобы реабилитировать свое словоупотребление. Больше задеть его просто невозможно. По-видимому, созревание «литераторского» социального самочувствия всегда сопровождается подобными эксцессами: достаточно вспомнить нравы итальянских гуманистов XV столетия или взаимоотношения Тредьяковского, Сумарокова и Ломоносова. Патологическая профессиональная обидчивость — оборотная сторона еще непривычной «беспочвенности».

12 Бродячему певцу у всякого народа полагается быть слепцом, и притом по весьма прозаической причине: зрячие годятся на другое дело. Но только грекам пришло в голову истолковать слепоту как еще один символ внутренней отрешенности. Неоплатоник Прокл пишет: «Гомер... возвысил свою мысль над мнимыми благами всяческой



зримой гармонии... по каковой причине он и представлен в сказании утратившим очи и претерпевшим то самое, что он заставляет претерпеть феакийского певца Демодока:

[Муза его при рождении и злом и добром одарила:]  
Очи затмила его, даровала за то сладкопенье.

В Демодоке Гомер представил парадигму собственной боговдохновенной жизни и потому говорит о нем, что тот лишен всяческой явленной гармонии и красоты через одержимость Музой» (In Platonis gem publ. ad. p. 398, I 174 Kroll). Оставляя на совести Прокла, автора очень позднего (V в. н. э.), те обороты речи, которые характеризуют только традицию философского идеализма, нельзя не признать, что он точно выразил важную родовую черту греческого мировосприятия. Философская легенда греков дает яркий pendant к слепоте Гомера — самоослепление Демокрита, который якобы выжиг себе глаза, чтобы преодолеть ложь общедоступной *оче-видности* и выйти от зрения к умозрению (*Plut. De curios.* 12, p. 521 D; *Aul. Gell.* X, 17 и др.). Поэт и философ в идеале должны быть для грека слепы: слепец жизненно беспомощен, он выключен из жизни, но за счет этой своей внеситуативности он достигает творческой свободы и видит невидимое. Библейскому мышлению этот идеал совершенно чужд.

13 Эту дистанцию почувствовал, но едва ли верно понял английский марксист Дж. Томсон, сопоставляющий Гесиода с его современником пророком Амосом: «Гесиод был мелким земледельцем, собственником, который убеждал работников продолжать трудиться, несмотря ни на что, и утешал их преданиями о золотом веке в далеком безвозвратном прошлом. Амос был пастухом, который говорил от лица тружеников, а не обращался к ним; он угрожал их утнетателям гневом Иеговы и обещал новый век изобилия в грядущие годы» (Первые философы / Пер. с англ.; Под ред. А. Ф. Лосева. М., 1959. С. 93—95). Томсон несправедлив к беотийскому поэту, который в конце концов тоже грозит «царям дароядцам» гневом Зевса и дочери его Правды («Труды и дни», ст. 220—224, 248—265), хотя делает это с куда меньшей страстью и яростью, чем Амос. Прямолинейный социологизм Томсона «хромает» еще и потому, что социальное положение Амоса (как, впрочем, и Гесиода) отнюдь не может считаться окончательно выясненным: он называет себя *bwqr*, «коровьим пастухом» (Ам. 7, 14), и *nqd*, «овечьим пастухом» (Ам. I, 1), — но тот же термин *nqd* прилагает к себе и царь Моава Меша (2 Цар., 3, 4), так что даже если не сопоставлять слово с загадочным титулом угаритского верховного жреца *rb nqdm* (как это делает А. Murtonen: *The Prophet Amos — a Heratoscoper?* / *Vetus Testamentum* 2. 1952. P. 170; ср. критику: *Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament...* Tübingen, 1956. С. 483), вполне можно себе представить, что Амос до своего «призвания» был состоятельным скотоводом. Но в одном отношении Томсон прав: Амос говорит как человек из народа, Гесиод говорит о народной жизни.

14 Как известно, Шпенглер настаивал на полном незнакомстве античности с феноменом «непризнанного гения» (*Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. 1. Bd. München, 1920. С. 448—449). Но насилие фактов вынуждает Шпенглера отступать от собственной схемы и описывать ряд явлений греческой культуры начиная с IV в. до н.э. в терминах именно этого ряда.

15 Строго говоря, понятия «творчество» в новоевропейском смысле слова не знали и греки. Ποίεω значит «сделать», «построить», «сработать»; производное от этого глагола существительное ποιητής («поэт») буквально означает «выдельватель [стихов]» и весьма непатетично (на этом особенно настаивал Ф. Дорнзейф). Впрочем, не надо забывать, что именно греки в лице Демокрита (см. прим. 6) и Платона разработали учение о поэтическом экстазе, предопределившее новоевропейскую идею гениального творчества, которое преодолевает «правила» (ср. параграф 47 второй части кантовской «Критики способности суждения»). С другой стороны, если для греков не существовало нашего понятия «творчества» как послеренессансного перенесения на человека атрибутов бога-демиурга, творящего из ничего, — для них огромную роль играло понятие «изобретения», «измышления» (εἰρεσις). Пиндар говорит, что хочет быть «изобретателем слов» (*Od.* 9, 80). Всякий реформатор того или иного жанра был с греческой точки зрения «изобретателем» новой жанровой формы: скажем, Эсхил «изобрел» новый тип трагедии. Часто утверждается, что греки не различали искусства и ремесла, объединяя то и другое в понятии τέχνη; это не совсем точно, ибо Плутарх (*Vita Pericl.* p. 159D) противопоставляет καλλιτεχνία («изящное искусство», то есть вдохновенное эстетическое творчество) и βρῦλοφυγία (ремесленную выработку, подчиненную закону обыденности). Это различие — одна из новаций греческого эстетизма.

16 Как известно, нумерация псалмов в православной и католической Библии, с одной стороны, и в масоретско-иудаистском, а также лютеранском каноне, с другой стороны, не совпадает. Впредь мы даем двойную нумерацию.

17 По-гречески «толпа» в уничижительном смысле обозначается словом βῦλος. Еще более характерно греческое словечко βάνανθος (букв. «присущий ремесленнику», в бранном переосмыслении «пошлый», «вульгарный», «банальный», «бездуховный»). Позднеиудейское ругательство 'm h'gz, которым раввины талмудической эпохи клеймили непричастных священной учености невегласов, имеет совершенно иной привкус: раввины, как правило, по своему социальному статусу сами были ремесленниками (рабби Гиллель — дровосеком, рабби Шаммай — каменщиком, рав Йошуа — кузнецом и т. п.), а значит — βάνανθοι. В слове «банаусос» отложилось высокомерие «интеллектуала» и «свободного художника», в словосочетании «ам-хаарец» — высокомерие ученого «начетчика» и набожного «ревнителя».

18 Конечно, Демосфен тоже хотел быть немедленно услышанным; но от его ситуации нельзя отмыслить и сознательной работы над литературным шедевром, который останется, когда борьба отшумит. Демосфен и Эсхил в качестве государственных деятелей боролись не на жизнь, а на смерть; в качестве литераторов они в равной степени явили собой «классиков» своего жанра.

19 Как известно, латинское слово *individuum* есть точный перевод греческого ἴδιος. Равный себе атом — единица, монада — есть для грека модель его «индивидуальности» (ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики... М., 1963. С. 450).

20 «То обстоятельство, что именно Книга Исаяи столь богата вставками из различных эпох, доказывает, что книгу эту вновь и вновь брали в руки и что эта царственная фигура между пророками была все же познана и признана в своем истинном значении», — замечает A. Weiser (*Einleitung in das Alte Testament*. 1957. С. 159).

21 «От имени» (מִשֵּׁם) — обычная формула ссылки на авторитет в талмудической литературе («Рабби NN говорил от имени рабби NN...»); ср. мышление, стоящее за практикой «хадисов» в исламе.

22 Ср.: Guthrie H. H. *God and History in the Old Testament*. Greenwich. Connecticut. 1960. P. 118.

23 Мы употребляем термин «диалогической» в том расширительном и углубляющем смысле, который можно считать общепонятным после работы М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» (изд. 2. М., 1963).

24 Как известно, кантовское *an sich* восходит через посредство схоластического *per se* к аристотелевскому καθ' αὐτό (ср.: Domseiff F. *Die griechischen Wörter in Deutschen*. Berlin, 1950. S. 28).

25 Вот несколько ранних случаев употребления этого термина: *Democr.* В 246 Diels; *Plat. Phileb.*, р. 67 A; *Arist. Eth. Nic.*, р. 1097 В 7.

26 Столь же неожиданно, сколь и логично, что для всей греческой философии в целом «сострадание» (ἔλεος) оказывается столь же предосудительным, как похоть, страх и т. п. (ср. упоминание этого чувства именно в таком ряду у Ямвлиха: *De vita Pythagorica*, с. 15, р. 64, 45 Nauck). Мудрецу приличествует отрешенное «человеколюбие» (φιλοφροσύνη), снисходящая «благожелательность» (εὐνοία), но никак не жалость, противоречащая интеллектуальной свободе и упраздняющая дистанцию между «я» и «не-я». Сострадание есть «страсть» (πάθος), то есть произвольное страдательное состояние, когда не человек нечто делает, но с ним что-то делается под действием оклика извне; а страсть есть главный враг греческой философской этики. Напротив, ветхозаветному Богу свойственно не просто милосердие, но «чревная» материнская жалость по отношению к тем, кого он жалеет (חַמּוּת — мн. число от חָמַם). Наряду с этим ему весьма свойственны состояния «гнева» и «ревности», которые опять-таки предосудительны для греческой философской этики, ибо фиксируют внутриситуативную позицию гневающегося и ревнующего.

Христианскому апологету Фирмиану Лактанцию придется писать особый трактат «О гневе Божиим», защищая библейский образ Бога против философского презрения к гневу.

27 Что божество «сферовидно», утверждал еще Ксенофан (А 1. 28. 33. 35 Diels); Эмпедокл учил о «бескачественном Сферосе» (А 41, В 27, 4 Diels) как изначальном тождестве Бога и мира. Сфера, согласно греческому пониманию, дает образ идеального самодовления, ибо включает в себя все существующие фигуры и ничего не оставляет рядом с собой (ср. *Plat.*, *Tim.*, р. 33 В).

28 *Xenoph.* В 26, I Diels. Что касается олимпийцев народной веры, мифа и поэзии, то они, разумеется, заинтересованы в жертвах и уважении смертных, в преуспевании любимцев и в гибели обидчиков, но довольно поверхностно, почти «спортивно». «Так как весь промысел о чувственном... называется детской забавой богов, то мифотворцы и привыкли именовать эту особенность действия богов в мире смехом», — резюмирует стиль уходящего в прошлое мифа Прокл (*In gem publ. I*, 126—128 Kroll). Конечно, всякий народ изначально предполагает заинтересованность Бога в человеке и человека в Боге по принципу *do, ut des*; важно, куда пойдет движение от этой исходной точки. Греческое божество по мере своего одухотворения в мысли философов становится все более безразличным к миру (предел этого развития — боги Эпикура); Йахве по мере своего одухотворения в мысли пророков становится все более заинтересованным в мире (предел этого развития — христианский догмат о боговоплощении).

29 Давно отмечено, что у Достоевского, глубинно диалогический характер творчества которого блестяще выяснен М. М. Бахтиным, принцип речевой характеристики постоянно нарушается, так что интонации персонажа проникают в голос автора и наоборот. «В смешении автора и авторского персонажа... не следует ли видеть отступление от реализма и художественности? Нет. В „Бедных людях“ изображен разговор двух душ, а души могут говорить не временным своим языком, а преодолевать все преграды бытового косноязычия...» (*Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 321—322*).

30 Характерно, что уподобление места человека во вселенной маске и роли становится у стоиков избитым общим местом. Панецкий учил, что каждый из людей носит четыре маски: маску человека, маску конкретной индивидуальности, маску общественного положения и маску профессии (ср.: *Pohlenz M. Die Stoa. Göttingen, 1948. S. 201*). Когда Сенека хочет выразить идею душевной цельности, он говорит: «Великое дело — сыграть роль единообразного человека!» («*Unum hominem agere*» — ср. 120, 22).

31 *Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.; Л., 1962. С. 64—66*. Едва ли можно, однако, согласиться с вдумчивым исследователем, когда он характеризует подобную «психологию без характера» в терминах «еще-не», как если бы Епифанию или автору Русского Хронографа попросту не хватало

знаний о человеческой сущности. Очевидно, что принцип историзма приказывает нам рассматривать поэтику древнерусской литературы в соответствии с ее целями, с ее мировоззренческими принципами. Христианский писатель Средних веков хотел внушить своему христианскому читателю самое непосредственное ощущение личной сопричастности к мировому добру и личной совинности в мировом зле: читатель должен был внутренне отождествить себя с праведником — в его доброй воле, а со злодеем — в его греховности, усматривая все ту же борьбу — Бога и дьявола в описываемых событиях и в себе самом. Такой «сверхзадаче» объектно-созерцательная «психология характера» явно не соответствует. С другой стороны, ни из чего не следует, будто для нашего сознания — переставшего верить в непроницаемость и неразложимость каких бы то ни было «атомов» — «психология характера» абсолютно и безусловно права против «психологии без характера»; по-видимому, обе эти психологии соотносятся между собой примерно так, как геометрия Евклида и геометрия Лобачевского. Достаточно вспомнить стиль психологизма Достоевского, никоим образом не укладывающийся в каноны «психологии характера». Ср. нашу статью: *Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970. № 3. С. 113–143, особенно с. 130–132.*

32 В древности физиогномика *была* наукой, и притом весьма почетной и важной; к ней были прикосновенны такие умы, как Гиппократ и Аристотель, бесчисленное множество ученых меньшего ранга занимались ее систематизированием и усовершенствованием.

33 Ср.: *Evans E. C. Physiognomies in the Ancient World. Philadelphia, 1969.*

34 Напротив, греческая литература начиная с Гомера берет олимпийцев как пластичные *εἴδωλα* с фиксированными приметам, как «маски», которые отличаются от человеческих «масок» лишь большей степенью статичности и самотождественности. Из этих «масок» можно монтировать некий сборный облик героя:

...и меж них возвышался герой Агамемнон,  
Зевсу, метателю грома, главой и очами подобный,  
Станом — Арю великому, персями — Энносигею...

(Перевод Н. И. Гнедича — «Илиада», II, 477–479)

Совершенно так же на исходе античной культуры эпитаграмматист Руфин (I в. н. э.?) будет собирать образ воспеваемой любовницы из «деталей», характеризующих «эйдос» («вид»), «этос» («нрав») и «биос» («образ жизни») отдельных божеств:

Ты обладаешь устами Пейфо, красотой Киприды,  
Блещешь, как Горы весны, как Каллиопа, поешь,  
Разум и нрав у тебя от Фемиды, а руки — Афины...

(Перевод Л. В. Блуменау)

Русского читателя такой подход к конструированию образа заставит, пожалуй, в озорную минуту вспомнить мечтания Агафьи Тихоновны из гоголевской «Женитьбы»: «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича...» — не так ли, в самом деле, Гомер приставляет голову Зевса к груди Посейдона? Но для Гомера, как и для Руфина, такая художественная практика абсолютно серьезна и органична, ибо укоренена в греческом понимании «характера», как статичной «маски»; и уж во всяком случае она предполагает общепонятную пластичную наглядность представлений о Зевсе и Посейдоне.

35 Напротив, египетские божества являют собою весьма пластичные и самотождественные *сχηματα* «фигуры» (ср. употребление этого греческого слова, относящегося к тому же кругу понятий, что и *харакτήρ* или *πρόσωπον*, в знаменитом описании сакральной эстетики Египта у Платона: Legg. II, 656 D — 675 B). Недаром Египет знал практику сакральных действ, на которых жрецы выступали в *масках* богов (см.: Матве М. Э. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. С. 64—80). Однако египетские боги — не вполне *харакτήρες* в греческом смысле этого слова, и притом постольку, поскольку имеют свойство сливаться друг с другом, поглощая сущность друг друга (Амун-Ра, Хонсу-Ях, Тот-Ях, Осирис-Ях и т. п.); это свойство (порой присущее греческим богам в культе, но чуждое им в мифе, искусстве и литературе) понижает коэффициент пластичности.

36 В литературной ситуации Нового времени аналогичный подход к построению образа оказывается ущербным (Пушкин в черновике письма к Н. Н. Раевскому от конца июля 1825 г. с осуждением отмечает: «...создав в воображении какой-нибудь характер, писатель старается наложить отпечаток этого характера на все, что заставляет его говорить...»). Эта оценка ни в малейшей степени не может быть перенесена на «масочный» метод характеристики в античной литературе хотя бы потому, что там самые общие функции образа и характера были принципиально иными, чем в новоевропейской литературе: для нас фабульная ситуация помогает выявиться характеру, для греков характер служит для выявления сверхличной мифологической фабулы (*μῦθος* «Поэтики» Аристотеля). Вместилище подлинного смысла — не *ἦθος*, а *μῦθος* (Arist. Poet., p. 1450 в, ср.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 719—720).

37 Принципиальное безразличие библейского образа к пластической оформленности точно уловил Т. Манн: «Безразлично, был ли Авраам высок и красив... или, может статься, низкоросл, тощ и согбен — в любом случае он обладал силой духа, всей силой духа, потребной, чтобы возвести всяческое многообразие Божественного, и всякий гнев, и всякую милость к Нему, непосредственно к Нему, своему Богу» (Mann Th. Gesammelte Werke. III. Berlin, 1955. S. 426—7). Действительно, сколь ни редки в религиозном искусстве позднеантичного иудаизма фигуративные изображения, которые не являли бы в себе определяющего эллинистического влияния (как фрески синагоги в Дуре-Ев-

ропос), они ясно свидетельствуют, с какой легкостью иудей, еще связанный с древнепалестинской традицией, мог представить себе облик того же Авраама лишенным всякого внешнего достоинства. Такова относящаяся к VI в. н. э. мозаика синагоги в Бет-Альфа, изображающая жертвоприношение Исаака (см.: *Kitzinger E. Mosaiques Byzantines Israéliennes. UNESCO, 1965*). Бесформенно выкручивающиеся и змеисто перевивающиеся руки патриарха гротескно выражают душевное борение, на запрокинутом красном губастом лице, к которому сбоку (I) приставлено семь полосок бороды, пронзительно светятся глаза — избыток экспрессии при полном равнодушии к пластике.

38 Ср. подобное словоупотребление у Дионисия Галикарнасского (*Lys. 11, 477, p. 204 Usen. et Radern*).

39 *Men. Sent. 27, p. 34 Jaekel*.

40 *Demosth. 9, 981, p. 1489–10 Usen. et Radern*.

41 Древний египтянин мог сказать о мудрецах былых времен: «Имена их живут из-за их книг, которые они написали, потому что они были благими, и память о том, кто их сделал, будет жить вечно». Однако и здесь речь идет о proverbially жизни имени, а не о жизни авторского наследия в собственном смысле слова.

42 Ср.: *Stemplinger E. Das Plagiat in der griechischen Literatur. Leipzig, 1911*.

43 *Theogn. 19–23, p. 4, Diehl*.

44 С парадоксальной защитой подлинности этой поэмы в свое время выступил Ф. Дорнзейф (*Echtheitsfragen antikegriechischen Literatur... Berlin, 1939*), но его точка зрения, понятным образом, не встретила поддержки.

45 Более любившие порядок египтяне употребляли стереотипные формулы зачина (например, в начале «Повести о двух братьях»). Но эти формулы ввиду своей краткости, примитивности, бессодержательности, а главное — безличности не могут быть сопоставлены с греческими «прооимонами». Некое подобие последних можно найти только в ближневосточном героическом эпосе (например, в первых строках поэмы о Гильгамеше).

46 Слово γένεσις соответствует еврейскому tldwt («родословие», «рождение», «происхождение»), Быт. 2, 4: «Вот родословие неба и земли...»

47 Ср. употребление слова γένεσις в прегнантном смысле «становление» в диалоге Платона «Тимей», трактующем, как и первая книга Пятикнижия, о сотворении мира. «Книга Бытия» — перевод, дающий обратный смысл; тема книги не статичное бытие, но динамичное становление, «генезис». Столь чуткий читатель, как О. Манделштам, неспроста говорил об «огромной взрывчатой силе Книги Бытия — идее спонтанного генезиса» (*Разговор о Данте. М., 1967. С. 35*).

48 Ср. замечание Аристотеля об «объеме» (μέγεθος) представляемого в трагедии действия, сделанное в столь ответственном месте, как знаменитая дефиниция трагедии (*De art. poet., p. 1449B*).

49 Ср., например, наши подсчеты, относящиеся к биографиям Плутарха: Аверинцев С. С. Приемы организации материала в биографиях Плутарха // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 234—246. Подсчитано, что оба сочинения, приписываемые евангелисту Луке (третье Евангелие и Деяния апостолов) имеют почти совершенно равный объем (примерно по 90 400 греческих букв); это черта, связанная не с семитической, а с греческой литературной культурой, — так же как и авторский прооимон третьего Евангелия.

50 Вспомним, что наши «идея» и «теория» означают по-гречески «образ» и «рассматривание». Человек духа — для греков не деятель, но также и не аскет, удаляющийся от житейских торжищ; он — зритель, и мир для него — зрелище. На вопрос Леонта, — рассказывает греческая легенда, — кто же такие философы и что за разница между ними и прочими людьми, Пифагор ответил, что уподобляет жизнь человеческую всенародным сборищам во время великих греческих игр. На них одни телесными усилиями добиваются славы и победного венка, другие приезжают покупать, продавать и получать прибыль; и среди всего этого выделяется наиболее почтенный род посетителей, люди, не ищущие ни рукоплесканий, ни прибыли, но явившиеся для того, чтобы посмотреть, и прилежно разглядывающие все происходящее. Так-то и мы явились на сборище жизни из иной жизни и другого мира... и среди нас одни служат тщеславию, другие — деньгам; лишь немногие, презрев все остальное, прилежно всматриваются в природу вещей, и они-то зовутся любителями мудрости, или философами (пересказано у Цицерона: *Tusc. disput.* V, 3, 8—9). Бесполезно ли такое всматривание в мир? «Нет ничего странного, если оно покажется ненужным и бесполезным, — невозможно возражает неоплатоник Ямвлих (III в. н. э.), — мы назовем его не пользой, но благом» (*Protrept.* 9, 60 A, 53 Pistelli). Как известно, и Пифагору, и Анаксегору приписывалось утверждение, что смысл всей человеческой жизни — в том, чтобы рассматривать небо. «Зрелищный» подход к миру — доминанта всей античной культуры и жизни сверху донизу, от адептов интеллектуального созерцания до римской черни, требовавшей «хлеба и зрелищ». Как известно, иудеи, узнав греческие зрелища, усмотрели в них предел скверны и безбожия.

51 «Разговор о Данте», с. 21.

52 Как характерен уже самый жанр поэтического или риторического описания картины или статуи! Ср. поучительную антологию русских переводов: Античные поэты об искусстве // Сост. С. П. Кондратьев и Ф. А. Петровский. М., 1938.

53 Зато христианская литература на греческой почве с необходимостью должна была испытать потребность в словесном портрете Христа; и в самом деле, в византийскую эпоху такие портреты (так сказать, литературные иконы) получают большую популярность. Некий Епифаний Монах в своем «Житии Богородицы» так описывал



Иисуса: «Он был весьма благообразен ликом... росту же имел шесть стоп полных, а волос русый и не слишком густой, скорее склонный чуть кудрявиться, а брови черные и не слишком выгнутые, глаза же карие и ясные... и волосы носил длинные, ибо никогда ни бритва, ни рука человеческая не прикасались к Его голове, кроме руки Матери Его в бытность Его младенцем. Шею Он слегка наклонял, так что осанка тела Его не была слишком прямой и вытянутой. Лик Его был пшеничного цвета и не круглый, но как и у Его Матери, продолговатый, чуть краснеющий и такой, что выражал святость, и разумность, и кротость...» В этой технике экфрасиса нельзя не узнать грека, воспитанного культурой физиогномики.

54 Ср.: *Domseiff F. Kleine Schriften. I. Leipzig, 1959. S. 189–202.*

55 Вспомним, что греческое слово εἰκόλλιον, ставшее обозначением одного из характерных жанров античной поэзии, буквально означает «картинка».

56 Прогимнастик Афтоний дает такую дефиницию экфрасиса: «Описательное слово, которое наглядно представляет перед глазами изъясняемое». Схолиаст прибавляет к этому: «Экфрасис отличается от повествования тем, что второе содержит голое изложение событий, между тем как первый тщится как бы превратить слушателей в зрителей» (см.: *Ernesti Jo. Ch. Th. Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae. Lipsiae, 1795. P. 100*). Библейские описания могут превратить «слушателей» в соучастников, но уж никак не в «зрителей».

57 Ср. прим. 9 и 50.

58 Изначально слово κόσμος прилагалось либо к воинскому строю (мы можем вспомнить строку из Мандельштама: «...Где курчавые всадники бьются в кудрявом порядке...»), либо к убранству, особенно женскому; оно было перенесено на мировую структуру Пифагором (по другим сообщениям — Парменидом). Идея передавать по-русски это слово трезвучием «ряд»—«наряд»—«порядок» принадлежит Т. В. Васильевой.

59 'wlm — это «мировое время» (в немецком переводе Бубера и Розенцвейга «Weltzeit»), но не «вечность», поскольку он, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем. Талмуд говорит об эсхатологическом 'wlm hb', что можно с равным правом переводить «будущий век» (ср. в христианском символе веры «...и жизни будущего века») и «будущий мир». Когда библейский мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «зон» и латинским «секулум».

60 См.: *Frend W. C. Martyrdom and Persecutions in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965. P. 39.*

61 Ср. *Plut. Alex. 2* (официальная легенда о зачатии от священного змея); 5 («Ахилл» — прозвище Александра в детстве); 38 (поджог дворца Ксеркса в стиле вакхической обрядности); 72 (стилизация

богатырской тризны с человеческими жертвоприношениями на похоронах Гефестиона). О дионисичности самой фигуры Ахилла см.: *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С. 74 и сл.

62 Как известно, в 324 г. до н.э. была всенародно отпразднована небывалая свадьба: Александр и десять тысяч его солдат соединялись с персидскими девицами (*Plut. Alex.* 70). Эллинистство — мужское начало, варварство — женское начало, и судьбы вселенной требуют их мистериального соития: такова символика, внятная еще для романиста Гелиодора (III или IV вв. н.э.).

63 «Дело выглядит так, как если бы возобновленный контакт с природой в диком краю Македонии и работа воображения над старой историей о чуде высвободила некий родник в уме престарелого поэта, восстанавливая связь с тайными источниками сил, которую он утратил в самоуверенной, не в меру интеллектуализованной среде Афин конца V века», — замечает Э. Доддс (*Euripides. Bacchae. Oxford, 1960. P. XLVII*).

64 В еврейских легендах Александр выступает как святой почитатель и защитник истинной веры, стоящий под защитой Йахве и пользующийся ревностной поддержкой иудеев. См.: *Pfister F. Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen. Berlin, 1956.*

65 *Plat. Tim.* 22 A (эта речь саисского жреца к Солону будет почти назойливо цитироваться на исходе античности христианами апологетами, подхватывающими призыв Платона вернуться к доэллинистским истокам мысли).

66 *Jos. Contra Ap.* I, 22. Аргументы Т. Рейнака, предлагавшего отнести слова Хэрила к жителям Ликии (*Reinach Th. Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaisme. Paris, 1895. P. 6, an. 1*), трудно признать убедительными хотя бы потому, что они предполагают насилие над текстом — атетезу полустигии с упоминанием «финикийских словес».

67 *Megasth. frgm 41 Didot (FHG II, 437).*

68 *Frgm 69 Müller (FHG II, 323).*

69 *Frgm. 151 Wimmer.*

70 *Frgm. 69 Müller.* Датировка вытекает из того, что Клеарх говорит о пребывании Аристотеля «в Азии», то есть у тирана Гермия Атарнейского. Возвращаясь к Феофрасту, заметим, что он знает еврейское слово *qrbn* (см. *Jos. Contra Ap.*, I, 22), что было бы едва ли возможно без личных контактов с иудеями.

71 Можно, конечно, заподозрить подлинность фрагментов Клеарха, хотя для этого нет достаточных оснований. Т. Рейнак (цит. соч., с. 12, прим. 1) поступает иначе: он признает подлинность текста, но сомневается в правдивости Клеарха. Его довод сводится к тому, что если по-настоящему воспринявший греческую культуру иудей трудно представим для эпохи Клеарха, то эта фигура вполне немислима для тех лет, когда Аристотель гостил у Гермия Атарнейского. Но что мы знаем о просачивании эллинизма через границу державы Артаксеркса

около 347 г.? В сочинениях самого Аристотеля встречается довольно точное описание Мертвого моря в Палестине (*Meteor.*, II, 3, 39).

72 *Clem. Alex. Stromat.*, I, 22, 150.

73 *Porphy. De phil. in orac. haur.*, I, 141.

74 *Antiq. Rom.*, II, 50, 3.

75 Достаточно вспомнить, что греки ухитрились не заметить великую римскую литературу от Цицерона и Лукреция до Овидия и Тацита. Плутарх, из всех греческих писателей наиболее серьезно старавшийся проникнуть в римскую сущность, читал в подлиннике римских авторов для своих изысканий, но наотрез отказывался судить об их литературных достоинствах (ср.: *Pauly's Real-Encyclopädie... XLI, Halbb. Stuttgart, 1951. S. 927*).

76 *Euseb. Chron.*, 1, p. 11.

77 Этот монарх осуществил намерение Александра восстановить храм Бела в Вавилоне, разрушенный Ксерксом, и поощрял культивирование клинописной литературы. См.: *Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949. С. 132—133*.

78 Заглавие Βαβυλωνιακά более достоверно, чем Χαλδαϊκά; см.: *Schwartz E. Griechische Geschichtsschreiber. Leipzig, 1959. S. 189*.

79 *Plat. Tim.*, 23 B.

80 *Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства (из жизни идей, т. III). изд. 2. СПб., 1910. С. 256*.

81 Об универсальном влиянии идей Беросса на сирийскую, греческую, иудейскую и христианскую историографию см.: *Dempf A. Die Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien. S. 260*.

82 *Jos. Contra Ap.* I, 14—15; ср.: *Euseb. Praepar. evang. X, 13*.

83 *Frgm. 52 Müller, § 7*. Старое предположение, согласно которому это место — интерполяция александрийского антисемита более поздней эпохи (см.: *Reinach Th. Textes relatifs au Judaïsme. P. 29, ap. 29*), не имеет в свою пользу достаточных оснований. По-видимому, имя «Осарсиф» первоначально относилось к библейскому Иосифу, ибо представляет собой результат подстановки в имя «Иосиф» на место наименования «Иао» (то есть «Иахве») египетского божественного имени «Осар» (то есть «Осирис»).

84 Египет первых Птолемеев — это не Вавилония первых Селевкидов. Вплоть до царствования Птолемея IV Трифона коренные жители Египта были столь бесправны, что не допускались к военной службе.

85 Согласно рассказу так называемого Аристеева письма, царский библиотекарь, знаменитый Деметрий Фалерский, внес меморандум, в котором указывал своему государю на недостачу в Александрийской библиотеке книг еврейского Писания и на их языковую недоступность (*Epist. Arist. 28—33*); после этого сам Птолемей Филадельф якобы обратился с запросом к иудейскому первосвященнику в Иерусалиме, результатом чего и было назначение коллеги переводчиков. Аристеево письмо заведомо представляет собой литературную стилизацию, ко-

тую приходится, однако, датировать эпохой эллинизма, хотя и не III в. (ср. предисловие и примечания в кн.: *Aristeas to Philocrates*. N. Y., 1951). Хотя на показания этого псевдоэпиграфа нельзя полагаться, благодаря им мы можем знать, как представляли себе историю Септуагинты александрийские евреи примерно через столетие или два после царствования Птолемея Филадельфа.

86 Ислам, являющий большое типологическое сходство с древним иудаизмом, чрезвычайно долго не мирился с переводом Корана на персидский или тюркские языки (ср.: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966. С. 121). Достаточно вспомнить революционизирующее значение труда Лютера, переведшего Библию с сакральной латыни на мирской немецкий язык, чтобы представить себе, что в III в. до н.э. подобное событие должно было волновать умы во всяком случае не меньше, чем в XVI в. н.э.

87 Эта версия впервые излагается в Аристеевом письме и затем разукрашивается дальнейшими легендами у иудейских и затем христианских авторов, порой встречая и критику (например, у Иеронима: *Præf. in Pent.* // *Migne. Patrol. Lat. t. 28, col. 150*). По одной еврейской версии переводчиков было пять. Число 72 (то есть по шести человек от каждого из двенадцати колен Израилевых) было излюбленным числом в сфере еврейской религиозности; оно встречается и в Ветхом Завете (число мужей, отобранных для сакральных нужд Моисеем), и в Новом Завете (число учеников Христа). Латинское *Septuaginta* означает «семьдесят», то есть округленную версию этого же числа.

88 О знаменитом Гиллеле (ум. ок. 10 г. н.э.), вдохновителе универсалистского направления в фарисействе, Талмуд рассказывает: «Гой пришел к Гиллелю; Гиллель обратил его в иудейскую веру. Он сказал ему: „Что ненавистно тебе самому, того не делай ближнему. Вот все учение Торы, все остальное — пояснение к этому. Ступай и выучи!“» (*Šabbat, 31 a*).

89 У некоторых византийских авторов (например, у Евтихия Александрийского) встречается очень странная и тем более показательная легенда, согласно которой евангельский Симеон Богоприемец, которому было обещано, что он доживет до рождения Мессии Христа, был одним из семидесяти толковников и прожил ни больше ни меньше как три с половиной столетия; соавтор Септуагинты, который дожидается возникновения христианства, чтобы увидеть свои чаяния о «свете во откровение языков» исполнившимися, — выразительный символ. Уже для христиан новозаветной эпохи Септуагинта вполне заменяет древнееврейский текст Ветхого Завета; как известно, она до сих пор служит в Греческой церкви каноническим текстом.

90 *Soferim, 1, 7* (этот день — 8 Тебета). С другой стороны, однако, еще в Талмуде допускается читать священнейшую из иудейских молитв «Внемли, Израиль!..», заключающую исповедание монотеизма на всех языках, включая греческий (*Sota, 33a; Megilla, 17 v*).

91 С. И. Соболевский, статья «Κοιμή»: Богословская энциклопедия. Т. IX. СПб., 1908. С. 644.

92 В Египте не бывает «источников», упоминаемых в «Книге пророка Иоиля», гл. 1, ст. 20; в греческом тексте они заменены на ἀφῆσεις ὑδάτων, то есть «каналы», отлично знакомые каждому египтянину, «Хранитель порога» из «Книги Эсфири» (2, 21) заменен «архисоматофилаком» (официальный титул начальника гвардии при дворе Птолемеев).

93 Ср.: Norden E. Agnosthos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede. Leipzig, 1913. S. 355—364.

94 «Для Филона греческий перевод Пятикнижия настолько представляет собою священный текст, что он черпает свою аргументацию из случайных особенностей этого текста» (*Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Band. Leipzig, 1909. S. 428*). Ср.: *Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Киев, 1911. С. 519*.

95 Тацит, вообще тяготеющий к антисемитизму, характерным образом оценивает иудейскую обрядность — но не только обрядность — как эстетически низменную («sordidus» — Hist. V, 2); эта оценка произведена через сопоставление с ликующей праздничностью эллинского культа Диониса.

96 Med., V, 375—379: «В поздние времена придет век, когда оковы Океана будут расторгнуты и [за ним] обнаружится огромная земля; Тегфис откроет новые миры, и Тулэ уже не будет пределом земель». Как известно, этот пассаж вдохновлял мореплавателей Столетия Открытий.

97 В эту эпоху греко-римское (особенно римское) общество оказывается, в частности, весьма доступным для иудейской пропаганды. Тот, кто читает диалог Горация и Аристия Фуска (*Horat. Sermon., I, 9, 60—69*), не может отделаться от впечатления, что хотя бы чрезвычайно поверхностный интерес к иудейской вере был в десятилетия ранней Империи модой, почти необходимой принадлежностью «лучших домов» Рима (ср. также светскую остроту из письма Августа, приведенную у Светония, Aug. 76). Безусловно, Дорнзейф сильно преувеличивает, изображая Горация и Вергилия знатоками Септуагинты, а специально Горация — сыном еврея или проселита (*Dornseiff F. Verschmähtes zu Vergil, Horaz und Propertius. Berlin, 1951. S. 65 et passim*), но его наблюдения над ролью Iudaica в общей картине интересов высшего общества августовских времен не могут быть отброшены целиком (ср. с. 67). Такое положение окончательно превращается в свою противоположность только к эпохе Антонинов: если для Горация поклонник еврейских обычаев — свой человек, предмет легкой, вполне дружеской иронии, то для Ювенала (*Sat. XIV, 92—106*) это враг общества, крамольник, изгой и отщепенец.

98 Вызревающий в I в. до н. э. аттицизм с его стремлением найти канон нормативных правил и авторитетных образцов есть именно классицизм, и Кекилий, с которым полемизирует Псевдо-Лонгин, сто-

ит на вполне классицистических позициях. Как заметил однажды Вилламовиц, «греческие классические поэты уже давно были классическими, когда Цицерон и Гораций ходили в школу»; а понятие «классики» (необходимо порождаемое в определенный момент всей греческой концепцией литературы, как мы ее пытались описать в первой части статьи) и феномен «классицизма» суть немислимые друг без друга корреляты. Если послеромантический ценитель литературы, решительно отринув «классицизм», держится за идею «классики», это, очевидно, может означать одно из двух: либо идея «классики» в его уме гораздо менее насущна и непреложна, гораздо менее ясна и отчетлива, чем ему кажется, либо его разрыв с классицистической нормативностью гораздо менее глубок, чем ему кажется. Метаморфозы классицизма со времен Дионисия Галикарнасского сменились во множестве, и мы едва ли видели последнюю. Конец классицизма может совпасть только с окончательным преодолением греческой концепции «творчества»; возможно ли оно — решать не историкам литературы.

99 Как известно, не Псевдо-Лонгин ввел термин «возвышенное»; но в устах его антипода Кекилия этот термин явно обозначал иную категорию.

100 *Suda*, art. *Κακίλιος*. (Гипотеза эта была впервые выдвинута немецким филологом К. С. Шурицфлейшем в его комментарии на трактат «О возвышенном», вышедшем в Витемберге в 1711 г.)

101 Ср.: *Norden E. Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen*. Berlin, 1955.

102 Настолько долговечным, что едва ли бесповоротно исчерпано и ныне. Мы остаемся европейцами и, следовательно, остаемся «греками»; обретенная нами способность в культурологической рефлексии дистанцироваться от себя, «взглянуть на себя со стороны», еще не означает, что мы и впрямь находимся «в стороне» от самих себя.

103 Чего стоит утверждение, что Бог «устроил космос из бесформенной материи» (ἐξ ἀόμορφου ὕλης), явно подходящее скорее к Демиургу Платонова «Тимея», чем к Элохим «Книги Бытия» (Прем. 11, 18)! Очень большую роль в словаре этого сочинения играет также специальная терминология стойков.

104 Душа мыслится существующей до своего воплощения: она «приходит» в тело, и только она есть «я» человека (Прем. 8, 20), причем тело есть лишь «земляная хижина» для духа (Прем. 9, 15).

105 Огромное место в «Книге Премудрости Соломоновой» занимают призывы осознать неразумность идолослужения. Вся книга построена как увещательное слово правоверного царя Соломона к «судящим землю» (Прем. 1, 1), то есть к своим языческим коллегам по сану.

106 Нельзя не посетовать на то, что слова «душевный», «духовный» и прочие речения этого ряда слишком патетичны и расплывчаты, слишком мало разграничены в своем значении, чтобы хорошо выполнять свои функции — разумеется, функции не терминов, но

интеллектуальных символов (в немецком языке, вышколенном философской традицией, «Geist» и «Seele» противопоставляются куда более четко, так что формула Л. Клагеса «дух как противник души», которая могла бы, пожалуй, озадачить русского читателя, для немца абсолютно прозрачна и достаточно банальна; «vergeistigt» и «beseelt» по-немецки — антитезы, по-русски то и другое сливается в одном слове «одухотворенный»). Все же рискнем прибегнуть к этим словам, пытаясь прояснить их в самом процессе употребления. Стихия «души» в новоевропейской (особенно германской и славянской) поэзии есть то, что решительно мешает нам отождествить поэзию и риторiku и даже побуждает мыслить их как вещи несовместные. Греки же их отождествляли (когда греческий философ — не поэт! — нападает на риторiku, как это делает Платон в своем «Федре», он бранит ее отнюдь не за «рассудочность», мешающую душе, но за безрассудство, мешающее духу). Риторика есть попросту субстанция всей греческой поэзии в целом, не исключая предельных ее вершин. Когда мы непредвзято вчитываемся в греческих поэтов, мы поражаемся несравненному благородству их духовности, но испытываем почти физический голод по «душевности» — или, что бывает чаще всего, насильственно привносим ее в тексты. Но «сердечность» псалмов и «Книги Иова» (как известно, «сердце», упоминаемое в Ветхом Завете 851 раз, составляет один из важнейших его символов) также не следует смешивать с нашей «душевностью». Оселком и здесь может служить элоквенция, носящая в Библии особые черты, отличные от греческой риторики, но не менее «сухая» и «рассудочная». Как раз в «Книге Иова» отточенная притязательность словесной формы, остроумие, острословие, вкус к спору, состязанию и сарказму доходят до предела и празднуют доподлинный праздник. «Сердечности» это не мешает (как не мешает ей чистейшая риторика византийской церковной поэзии), но для «душевности» не оставляет места.

107 Предмет, обозначенный столь высокопарным выражением, — пастушеская палка.

# КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ ИСТОРИКО- ЛИТЕРАТУРНОГО РЯДА

Нас интересовало только одно — основное и главное: раскрытие отношения между мыслью и словом как динамического процесса, как пути от мысли к слову, как совершения и воплощения мысли в слове.

*Л. С. Выготский. Мышление и речь*

Прежде всего — несколько слов в пояснение заглавия.

Слово «философия», фигурирующее в заглавии, должно быть понято в довольно строгом смысле — именно философия, а не внешнее приложение к философии; конструктивная работа философской мысли, прокладывающей путь в неизвестность и получающей при этом импульсы от энергии слова, а не словесное украшение как инструмент вторичной популяризации.

К истории философии может быть два различных подхода. В пределе первый из них дает панораму *результатов*, второй — панораму *процессов*.

Можно искать в историко-философском материале прежде всего готовую доктрину того или иного философа, рассматриваемую как законченный и замкнутый в себе продукт мыслительной работы, который то ли родился из головы своего создателя, как Афина из головы Зевса, то ли возник сам собою в некоем умозрительном пространстве. Если так, о соотношении философии с историко-литературным рядом говорить неправомерно; все литературное и вообще словесное может быть для философской доктрины только прикрасой и приправой, декоративным облачением, популяризацией этой доктрины, то есть ее адаптацией к слабостям слушателя или читателя, педагогической уловкой, целесообразной или даже необходи-



мой по тактическим соображениям, но в принципе случайной по отношению к философской мысли, как таковой.

Эта точка зрения, вовсе не лишенная смысла, появляется очень рано, отмечая уже первые опыты рефлексии мысли над самой собой. Так, Аристотель полагал, что если бы публика состояла исключительно из людей разумных и хороших, которые всегда были бы способны предпочесть рациональное содержание внушениям чувственной формы, в искусстве слова вообще не было бы никакой нужды<sup>1</sup>. Лукреций видел в себе самом — с нашей точки зрения, не вполне справедливо, но это другой вопрос — простого пересказывателя эпикурейской доктрины, который пускает в ход свой поэтический гений единственно для того, чтобы подсластить горечь суровой философии, сделать ее «съедобной» на вкус взрослых детей:

...Коль ребенку врачи противной вкусом полыни  
Выпить дадут, то всегда предварительно сладкою влагой  
Желтого меда кругом они мажут края у сосуда;  
И, соблазненные губ ощущеньем, тогда легковерно  
Малые дети до дна выпивают полынную горечь.  
Но не становятся жертвой обмана они, а, напротив,  
Способом этим опять обретают здоровье и силы.  
Так поступаю и я...<sup>2</sup>

В этой связи можно вспомнить, как античные авторы от Аристотеля до Плотина спорили о пресловутой «темноте» Гераклита, усматривая в ней либо простую небрежность<sup>3</sup>, либо, напротив, обдуманый и целенаправленный дидактический прием, воздействующий на читателя в нужном направлении<sup>4</sup>. Но небрежность или ухищрение одинаково случайны по отношению к философской мысли, как таковой; и тут и там предполагается, что Гераклит в принципе мог бы писать по своему произволу совсем иначе, что высказанное им доктринальное содержание могло бы быть вложено в любую другую литературную форму, само не претерпевая от этого ни малейших изменений.

То же с диалогами Платона: их интерпретация от времен Плотина до времен Шлейермахера была ориентирована на реконструкцию некоего связного «систематического» изложения, которое якобы предсуществовало в уме Платона, чтобы затем дробиться и преломляться в призмах отдельных

диалогов с их частными темами и с прихотливыми особенностями их литературной композиции<sup>5</sup>. Чтобы понять диалоги «правильно», требовалось сначала совлечь с них художественный покров.

Если представить себе, что это так, что содержание кристаллизуется без участия формы, а выбор формы произволен относительно содержания, — тогда литературные аспекты философского текста имеют не больше касательства к тому, что делает этот текст собственно философским, как, скажем, красивая виньетка в прижизненном издании какого-нибудь старинного мыслителя — к мысли этого мыслителя. Виньетка есть факт истории книжного декора, не имеющий ровно никаких прав войти в историю философии; но и философская доктрина, по случайности подавшая повод к рождению винюетки, может быть вдохновившая ее мотивы, тем не менее отнюдь не входит в историю искусства. То и другое как-то объединяется в горизонте общей истории культуры; возможны более или менее убеждающие (хотя всегда необязательные) параллели, скажем, между изяществом винюетки в стиле рококо и обдуманной легкостью аргументации энциклопедиста; однако ни о каком пересечении двух разнородных рядов думать не приходится. Факты одного ряда лишь сугубо окказионально должны быть привлечены для пояснения фактов другого ряда. Так и здесь: существуют объекты, например Платоновы диалоги, которые могут быть поделены между историей философии и историей литературы — но именно поделены, то есть более или менее однозначно расслоены на уровни, относящиеся либо туда, либо сюда. Скажем, красивое описание ландшафта с платаном и родником в начале «Федра»<sup>6</sup> неоспоримо литературно, а к философии имеет, по-видимому, разве что косвенное отношение; с другой стороны, категориальный анализ диалектики Единого и Иного в «Пармениде» — философия, и притом очень строгая, но литература тут ни при чем. Все, что составляет предмет истории философии, уже тем самым исключается из области истории литературы, как таковой, — и обратно.

Заниматься на таких основаниях художественными «мотивами», «моментами» и «приемами», встречающимися в

текстах античных философов, — это дело, не представляющее не только никакой специфической сложности, но и никакого специфического интереса. «Красоты слога» остаются «красотами слога»; они не приобретают нового качества из-за того, что на сей раз украшают не какое-либо иное, а именно философское сочинение. Ни дополнительных методологических проблем, ни дополнительных методологических возможностей здесь не обнаруживается. Например, упомянутая экфраза ландшафта из «Федра» есть попросту экфраза, несущая определенные жанровые признаки, хорошо известные из внефилософских текстов; даже если мы потщимся отыскать некую ассоциативную связь между этой экфразой и философским содержанием диалога в целом — предприятие вполне дозволенное, однако несколько сомнительное, ибо где, спрашивается, два объекта, которые при толике находчивости не удалось бы связать цепочкой логических или эмоциональных ассоциаций? — ... Даже если мы найдем такую связь, дела это не изменит. Мы не получаем шанса узнать что-нибудь действительно новое о греческой классической философии через ее соотнесение с историко-литературным рядом. Как философия, так и литература удерживают свое тавтологическое равенство себе.

Все становится иным, если искать в истории философии не архив готовых результатов мысли, доктрин и систем, но запечатлевшийся в конкретных текстах живой процесс мышления, который каждый раз осуществлял себя в неповторимой исторической ситуации. Тогда философ, сочиняющий афоризмы или диалоги, уже не выглядит пересказчиком самого себя. Мыслительная работа не столько предшествует работе над словом, сколько идет с ней рука об руку, перекрещиваясь в непредсказуемых пересечениях. Только воплощаясь в слове, перебарывая сопротивление слова, присваивая его энергию, мысль впервые «приходит к себе», обретает внутреннюю *действительность*, а не просто внешнюю сообщимость. Даже отталкивание от косности слова, от его недостаточности (по формуле «мысль изреченная есть ложь»<sup>7</sup>) служит для мысли далеко не последним стимулом. Вообще, мысль выясняет себя, поверяет себя и утверждает себя, соотносясь со словом и будучи измеренной

его мерой; прежде чем слово должно будет передать мысль собеседникам в диалоге, оно само — первейший диалогический «собеседник» мысли и мыслящего. Может быть, стоит вспомнить терминологические разграничения древних стоиков, противопоставлявших друг другу «слово произносимое» (*λόγος προφορικός* — инструмент сообщения мысли) и «слово внутреннее» (*λόγος ἐνδιάθετος* — инструмент помысливания мысли)<sup>8</sup>; однако это всего лишь уровни единой реальности, без труда (хотя не без пользы) вычленяемые в абстракции, но неразделимые в конкретном предмете исследования. Особенно если этот предмет — философский текст! Ведь настоящий философ тем и отличается, скажем, от ратора, что у него *λόγος προφορικός* — всегда еще и *λόγος ἐνδιάθετος*. Голый, беспримесный *λόγος προφορικός* для философского употребления строго противопоказан.

О диалектике «внутреннего» и «внешнего» применительно к идее и слову выразительно говорил в свое время Г. Г. Шпет: «Если „идея“ не разрешима вовне, она — ничто. Но если она — живая действительная идея, она не „только идея“, а *ἰδέα*, то есть *вид*, прежде всего внешний видимый облик»<sup>9</sup>. И еще: «Требование формы исходит от содержания. Содержание без формы есть чистая страдательность»<sup>10</sup>. Заманчивая задача — хоть отчасти реконструировать путь философской мысли от «ничто» — к жизни, от чистой страдательности — к действительности, путь ее становления через развертывание вовне; а если путь этот отложился где-нибудь, то, конечно, там, где он прошел, то есть в слове, самой первой и самой существенной «внешности» мысли. «Слово — незаменимый и неизменный образ действительности как внешности: все, без остатка, действительное бытие — вовне»<sup>11</sup>.

Все сказанное до сих пор относится к философии «вообще». Но к греческим «досократикам», а затем к Платону и отчасти еще к Аристотелю это относится в совершенно уникальной мере. Причина проста и ясна для каждого, хотя схватить последствия этой причины во всем их объеме вовсе не так просто. От Фалеса до Аристотеля — немногим более двух столетий; но за этот срок философия необратимо стала философией, родившись из недр традиционной «мудрости» и отделившись от всех иных форм обществен-

ного сознания, определив свою сущность, свои задачи, свою специфическую умственную технику. Философы последующих эпох и культур — эллинизма и Рима, исламских цивилизаций и западноевропейского Средневековья, Ренессанса, Просвещения и так далее, вплоть до классического немецкого идеализма, — имели дело уже с готовым понятием философии, как таковой, сложившимся именно тогда. Что есть философия, все узнавали от греков — как Цицерон, так и Августин, как Ибн Рощд, так и Фома Аквинский, как Декарт, так и Кант; но самим грекам не от кого было это узнать. Даже блестящее творчество греческих умов на арене философии — выдвижение спорящих между собой систем, концепций и доктрин, осуществление важных частных открытий — бледнеет рядом с более уникальным их делом — с созданием самой названной «арены», которая предоставила простор для спора и для открытий. Философы классической Эллады в редком богатстве основывали школы и направления, но это было одновременно соучастием в делящемся процессе «основания» философии, которая оказалась окончательно «основанной», пожалуй, именно к историческому моменту «Метафизики» Аристотеля (включающей, между прочим, историю профессиональных проблем — важный симптом). Вот различие между качеством философской инициативы до и после этого исторического момента, грань, отделяющая моралистов Стои — от Сократа, Посидония — от ионийской натурфилософии, даже Эпикура — от Левкиппа и Демокрита. Те, кто пришел позже, работали внутри философии, причем работа их могла быть достаточно оригинальной; но только тем, кто пришел раньше, дано было работать над выяснением сущности самой философии. Такая ситуация неповторима.

Существенное отличие философии от традиционной «мудрости» мифа и житейского опыта в том, что если последняя говорит нерасчлененными общепринятыми символами, а значит, словами, то философия стремится говорить категориальными понятиями, а значит, терминами. Рождение философии из не-философии — это рождение философского языка из житейского языка, перерождение слова в термин: процесс делящийся, противоречивый, даже пара-

доксальный. После двух с половиной тысячелетий существования философии настолько привычной стала традиционная стабильность философских терминов, их приметная выделенность в особо окрашенный лексический пласт и удаленность от просторечия, наконец, их однозначность, составляющая их непереносимое свойство именно как терминов, что мы и перед лицом сколь угодно раннего философского текста автоматически ждем однозначного ответа на вопрос относительно каждого значащего слова в тексте: термин это или не термин? Вопрос, конечно, здравый, более того, совершенно необходимый. Не поняв терминов, специфичных для эпохи, для автора, для текста, нельзя и подступаться к истолкованию текста; а каждый философский текст терминологичен в меру своей принадлежности к сфере философии. Но терминологичность классических греческих текстов — качественно иная, «на ощупь», по «тембру» иная, нежели терминологичность позднеантичных доксографов, не говоря уже о средневековых схоластах или философах Нового времени. Это терминологичность *in statu nascendi*, когда каждое слово чуть ли не на глазах у читателя выхватывается для терминологического употребления из родной стихии быта и еще трепещет, как только что выловленная рыба. Подлинник Платона или Аристотеля никогда не имеет того налета почтенной искусственности, который неизбежно в той или иной мере привносится переводом, будучи всем привычен по текстам Спинозы или Гегеля; настолько привычен, что без него как будто и не построишь абстрактного онтологического высказывания. У греков классической поры философские термины еще не достаются из рук многовековой традиции, не запечатываются для специфического функционирования; чаще всего это слова «домашние», «первые попавшиеся», простоту которых труднее всего схватить и уж совсем невозможно передать в переводе.

Она всего нужнее людям,  
Но сложное понятней им, —

сказано о такой простоте у Пастернака. Конечно, термины греческой философии — это термины, но их позиция в

лексическом составе языка, масштабы их дистанционности от прочих слов не такие, как мы привыкли. Слово уже становится термином, но продолжает появляться у того же автора, в том же тексте, как обычное слово, будто с ним ничего не случилось. Возьмем хотя бы слова *ἰδέα* и *εἶδος* у Платона. Даже тот, кто почти ничего не знает о Платоне, слышал, что Платон создал «учение об идеях»; тот, кто знает чуть больше, слышал еще слово «эйдос», являющее собой почти синоним «идеи»<sup>12</sup>. Что-то, а уж слова «идея» и «эйдос» обязаны быть в текстах Платона терминами, более того, терминами центральными, а значит, особенно твердо установленными. И вот мы раскрываем Платона и читаем, что красивый юноша Хармид превосходит сверстников не только «идеями» (*τῇ ἰδέᾳ*), но в придачу к этому и более внутренним качеством «воздержности» (*σωφροσύνη*)<sup>13</sup>. В таком контексте «идея» означает попросту «вид» в самом житейском смысле слова, мало того, специально «внешний вид», поверхностную и даже обманчивую «видимость», «наружность» — в отличие от нравственного облика. Чтобы мы не подумали, будто мы ослышались или Платон обмолвился, под конец диалога идет то же противопоставление: Хармид хорош «идеями» (*τὴν ἰδέαν*), но, кроме того, весьма рассудителен «душой» (*τὴν ψυχὴν*)<sup>14</sup>. «Идея» как внешнее противостоит «душе» как внутреннему. Так Платон поступает со словом «идея» отнюдь не в одном «Хармиде», но и в других диалогах: например, в «Протагоре» о мальчике сказано, что по «природе» (*τὴν φύσιν*) он, кажется, благороден (*καλὸς καὶ αἰσθὲς*), а уж по «идее» очень красив<sup>15</sup>. «Природа» — внутренний облик, служащий предметом догадок, но «идея» — внешний облик, воспринимаемый чувственно и непосредственно. В таком менее всего «идейном» или «идеальном» смысле греки употребляли слово «идея» задолго до Платона и без связи с какой бы то ни было философией<sup>16</sup>. Например, еще дидактические дистихи Феогнида предупреждали, что внешность обманчива, выражая эту обычную мысль так: «идеи» (то есть наружные облики людей или предметов, скажем поддельного золота или серебра) часто обманывают мысль (*γνώμην*)<sup>17</sup>. Но как поразительно, что Платон, пере-

осмысливший старое слово, давший ему в веках новую судьбу, продолжает, как ни в чем не бывало, тут же, рядом, вводить это слово в непретворенном, «обывательском» смысле, что бытовое и философское словоупотребление остаются соседями — от одного рукой подать до другого!<sup>18</sup>

Этим достаточно существенно определяется жизнь слова в греческой философской прозе классических времен, характерная «физиономия» этой прозы. Однако ни один перевод не может предупредить о таком свойстве текстов Платона: разумеется, *idéa* в вышеприведенных местах никак не может быть передана как «идея», что явилось бы попросту безграмотностью или юродством, вместо него должны стоять соответствующие его бытовому значению слова — и читатель перевода спешит дальше, так и не узнав, что *idéa* — идея и *idéa* — внешность поименованы одним и тем же житейским словом. Тем резче поражает это читателя подлинника. Характерное выражение испытанного шока — слова глубокого знатока платоновских текстов: «Нам говорили об „идеях“ Платона, которых у самого Платона, кстати сказать, днем с огнем не сыщешь»<sup>19</sup>. Это сказано, конечно, не без вызова; более спокойный и деловой характер имеет констатация, сделанная этим же исследователем после кропотливого взвешивания на ладони каждого из 504 случаев употребления Платоном слов «идея» и «эйдос»:

*«Проанализированное словоупотребление обладает невероятной пестротой, удручающей всякого исследователя, который бы захотел сделать для себя каждый текст ясным. Термины „эйдос“ и „идея“ у Платона употребляются, в общем, чрезвычайно редко. 408 текстов с „эйдосом“ и 96 с „идеями“, это что-то почти невероятное. 96 случаев „идеи“ на сотни и тысячи страниц, — это носит характер курьеза. Что же это за „учение об идеях“, в котором самый термин „идея“ почти, можно сказать, не употребляется, ибо из 96 текстов с „идеями“ только очень немногие, как показано выше, имеют твердое отношение к „учению об идеях“? Этот вопрос невольно возникает у каждого, кто пожелает вдуматься в платоновское словоупотребление. Далее, указанные термины употребляются так, что многие из самых ответственных мест, относящихся к „учению об идеях“, обхо-*



дятся совершенно без них. И нужно прямо сказать, „учение об идеях“ у Платона трактуется и может быть изложено совершенно без помощи терминов „эйдос“ и „идея“. Но самое главное, это невероятная пестрота значений. Попадают случаи, где на протяжении нескольких строк значение „эйдоса“ меняется несколько раз.<...> О терминологии Платона можно прямо сказать, что по крайней мере в отношении „эйдоса“ и „идеи“ она почти отсутствует»<sup>20</sup>.

Вот что ждет нас, когда мы от переводов и пересказов греческих текстов переходим к ним самим. Возьмем хоть слово «катарсис»; для современного сознания это термин, и термин достаточно ходовой, — ему посвящено по статье не только в «Философской энциклопедии» и «Краткой литературной энциклопедии», но и в последнем издании БСЭ. Популярная литература по эстетике, обращаясь к массовому читателю, чрезвычайно уверенно оперирует словом «катарсис»; не редкость оно и в критической журнальной статье. Как ясно всем (кроме специалистов по Аристотелю), «катарсис» — это «эстетическая категория», которая была не только «введена» в науку эстетику, но даже «разработана» Аристотелем<sup>21</sup>. Если читать некоторые пересказы Аристотеля<sup>22</sup> и стараться не заглядывать в него самого, пожалуй, возникает впечатление, что «Поэтика» вообще посвящена не чему-нибудь, а именно «разработке» этой категории, что «катарсис» — центральное понятие, а значит, и ключевой термин трактата в целом. Сколько же раз употреблен этот термин? Оказывается, во всем дошедшем тексте «Поэтики» слово *κάθαρσις* (нормально означавшее по-гречески либо медицинские меры по удалению ненужных веществ из организма, либо обряды ритуального «очищения» от скверны) встречается всего один раз<sup>23</sup>, к которому можно, правда, добавить несколько раз подряд в одном месте «Политики»<sup>24</sup>. Правда, всюду цитируемая фраза из «Поэтики» имеет в себе что-то очень заманчивое и многообещающее, так что не приходится удивляться сотням попыток ее истолковать<sup>25</sup>; однако, как назло, фраза эта невразумительна уже на грамматическом уровне («очищение подобных аффектов» или «очищение от подобных аффектов?»). По энергичной, как всегда, констатации А. Ф. Лосева, «тут

нет ни одного понятного слова»<sup>26</sup>. Так как же, термин *κάθαρσις* или не термин? По-видимому, какой-то минимум терминологичности за этим словом приходится признать — хотя бы потому, что как в медицинском, так и в сакрально-обрядовом употреблении оно было термином; осуществленное Аристотелем переосмысление можно назвать *катахрезой* термина, как бы паратермином. С другой стороны, есть же в тексте «Политики» не вполне ясная отсылка к «Поэтике» (может быть, к утраченной части); значит, для самого Аристотеля существует фиксированное значение слова *κάθαρσις* применительно к трагедии («Поэтика») и к музыке («Политика»), сознательно выдерживаемое от одного трактата к другому. И все же — до чего реальная жизнь, реальная лексическая ситуация этого термина в текстах Аристотеля не похожа на то, что мы привыкли связывать с понятием термина! Дело не в том, чтобы непременно согласиться со скептиками, не устающими спрашивать, знал ли вообще Аристотель «так называемый» трагический катарсис<sup>27</sup>. Но современный подход к греческим философским текстам настоятельно требует реалистического, осмотрительного, чуткого подхода к специфике *становящейся* терминологичности.

Если так обстоит дело с Платоном и даже с Аристотелем, что же сказать об архаике и ранней классике, о досократиках, гораздо ближе стоящих к критическому моменту неразличимости «уже-философии» и «еще-не-философии»? Когда-то этой проблемы попросту не видели. Поэтому, например, «замечательное по глубине и четкости изложение Гераклита у Гегеля, с одной стороны, весьма близко отражает отвлеченную сущность его философии, будучи во многом адекватной ее логической формулой, но, с другой стороны, именно в силу своей логичности и отвлеченности не имеет никакого отношения к Гераклиту»<sup>28</sup>. Ибо «первое, что бросается в глаза при вчитывании в собственные суждения Гераклита, это *полное отсутствие отвлеченной терминологии*»<sup>29</sup>. «Если иметь в виду логически определенные понятия и категории, то у него нет ни „покоя“, ни „движения“, ни „бытия“, ни „небытия“, ни „становления“, ни „совпадения противоположностей“, ни „ума“, ни „разума“, ни „материи“, ни „духа“, ни „мирового

закона“, ни вообще каких бы то ни было отвлеченно построенных философских предметов»<sup>30</sup>. Надо надеяться, читатель не посетует на столь пространные выписки из работ того, кто более полувека являет собой в отечественной науке об античности едва ли не самого чуткого выразителя новых тенденций, требующих, чтобы при анализе древнего философского текста вся конкретность жизни слова попала в поле зрения, была прочувствована и продумана.

Итак, греческая философия до Аристотеля — это огромное пространство, в котором лексически задает тон слово, сделавшее первый шаг к состоянию термина (иначе это не была бы философия), но находящееся в пути. Что же происходит со словом на этом пути?

Первое, что приходится заметить: пока статус философского термина не стабилизировался в профессиональной практике и в общественном осознании этой практики<sup>31</sup>, бытовое слово, как правило, не преобразуется в философский термин непосредственно, без промежуточного звена. Это и понятно. Пока бытовое слово остается бытовым словом, оно, при всей своей непринужденной многозначности, значит, в конце концов, не более того, что оно значит; оно «равно себе», ибо в силу своей обыденной «простоты» не терпит причуд и фантастичности, не выступает из собственных пределов. Когда философский термин уже стал философским термином, он тем более однозначен, намеренно фиксирован, стабилен — иначе он не был бы термином. Значит, как бытовое слово, так и термин — предметы малоподвижные, которые «знают свое место» и не дают сдвинуть себя с этого места. Но для рождения термина нужен как раз *сдвиг*. Если вообразить, будто бытовое слово, как таковое, может стать термином, получается некое подобие Зеноновой апории о стреле: вот сейчас стрела находится в таком-то месте, в следующее мгновение — в другом месте, а когда же, как же она успела переместиться? Между бытовым словом и философским термином непременно должна лежать зона, в которой слова освобождены от жесткой связи со своим жизненным «местом», сдвинуты с него, вышли из своих берегов, из равенства себе. Иначе говоря, это зона *метафоры*. Ведь философский термин, если взглянуть на него с противоположно-

го полюса, из сферы житейской речи, есть не что иное, как остановленная, фиксированная, застывшая метафора: бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле. Для обыденного сознания любое философское высказывание предстает с необходимостью как сплошная катахреза, словесный выверт, отклонение от «честного» лексического узуса — как *игра слов*; со времен стародума Стрепсиада обыденное сознание не уставало заявлять об этом достаточно определенно. Как во всякой долговечной клевете, здесь есть крупница истины. Пусть «готовый», респектабельно-стабильный философский термин по всей видимости куда как далек от игровой сферы; однако он рождается из игры<sup>32</sup> и несет на себе сигнатуру своего происхождения.

Бытовому слову стать термином — это *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, то есть авантюра, по самому определению запретная для него в его качестве бытового слова. Чтобы *перенестись* из одного лексического ряда, привычного, в другой лексический ряд, заново рождающийся, ему надо пройти состояние слова, по своему значению *переносного*, и состояние это — поистине «из ряда вон выходящее» (*метафорά* — «перенесение»). Возможности слова внезапно расширяются, оно обретает вольность (которую утратит, окончательно утвердившись в статусе термина и приняв вместо «обычного права» житейской речи продуманную дисциплину речи профессиональной). Пока оно как бы неподзаконно. Мы можем говорить о диалектическом «скачке» от бытового слова к термину; но этот «скачок», *saltus*, реализуется в таких движениях речевой фантазии, которые скорее похожи на пляс, *saltatio* (по русской пословице, цитируемой Далем, «где скачут, тут и пляшут...»). Ибо исторически необходимая установка на преобразование слова ради нужд философского языка закономерно побуждала приглядываться к слову и на разные лады разрабатывать его возможности также и там, где это не требовалось никакой утилитарной надобностью, безмотивно — раз начавши, невозможно остановиться. Ум эллинского философа — почти произвольно работающий «генератор» тропов, антитез, всякого рода словесной и просто звуковой игры. Вот где всюду шла в дело ради новой цели очень старая традиция — наполовину народная, наполо-

вину жречески-оракульская<sup>33</sup> традиция замысловатого, хитроумного, своенравного слова.

Относительно философа столь архаического, как Гераклит, вплотную примыкающего к вышеназванной традиции, это ясно без всяких примеров. О нем в этой связи писали достаточно<sup>34</sup>. Но что мы встречаем буквально на каждой странице подлинного текста Платона?

Возьмем для пробы хотя бы «Государство» (можно взять вместо него любой другой диалог).

Вот речь идет о том, что лжефилософ, приступающий к умозрению вопреки своей недостойной природе, — подобие разбогатевшего выскочки, вчерашнего раба, «только что освобожденного от оков и отмытого в бане», который справляет свадьбу с дочерью своего прежнего господина<sup>35</sup>; «освобожденного» — λελευμένου, «отмытого» — λελουμένου (различие — в легкой модификации единственного гласного, даже не меняющего своей долготы!)<sup>36</sup>. Зачем нужна эта исология<sup>37</sup>, эта словесная завитушка во вкусе Горгия? Очевидно, она не имеет никакой определенной цели; но именно безмотивность приема дает почувствовать, насколько речь у Платона каждое мгновение заряжена энергией, которая в одних случаях идет на конструктивную работу по созданию философского языка, но там, где этого нет, непременно находит себе игровую разрядку.

Или еще: зачем, описывая распущенный образ жизни «тиранического» юноши<sup>38</sup>, Платон сталкивает слова ἐπιθυμία («вожделения») и θυμαίωτον («благовоний») с таким расчетом, чтобы пять букв ΘΥΜΙΑ повторялись два раза подряд? Ради этого ему приходится пустить в ход довольно изысканный, даже искусственный троп: ἐπιθυμία θυμαίωτον τε γέμυσσας καὶ μύρων («вожделения, избыливающие благовониями и мазями»). Здесь совершенно точно угадана этимологическая связь двух слов, восходящих к одному корню (ΘΥΜ, родственник латинскому «fumus» и славянскому «дым», совмещает значения «запаха», «страсти» и «храбрости», как русское «дух»<sup>39</sup>). Платон задумывался о таких вещах и специально обсуждал в «Кратиле» связь между ἐπιθυμία и θυμός<sup>40</sup>.

Любопытно, однако, что на этот раз он воздерживается от каких бы то ни было прямых высказываний по вопросам

этимологии — то ли потому, что мысль о связи слов была для него самого неясной, непродуманной догадкой, то ли, скорее, потому, что ход главного рассуждения не оставлял места для таких экскурсов; не «Кратил» же здесь, в самом деле! Но от легкого, почти неприметного, на что-то намекающего форсирования словесных созвучий Платон не воздерживается и здесь. Не переставая пристально следить за своей мыслью, он быстрым движением глаз словно показывает особо внимательному читателю на любопытное свойство, обнаруживающееся в языковом материале. Прием пущен в ход, хотя не принужден работать на обоснование какого-либо тезиса об «истинном» смысле слов, а проходит «просто так»; снова безмотивность. Мы привыкли к такому способу обращаться со словами не столько в философской прозе, сколько у новейших поэтов<sup>41</sup>.

Третий пример: Платон выясняет природу государственного коллектива, члены которого дополняют друг друга в условиях разделения труда, как нумерического *множества* граждан (в шутку даже определяется минимум, потребный для построения «государства», — четыре или пять человек, сообща удовлетворяющих свои нужды)<sup>42</sup>. Итак, государство, гражданская община (πόλις) — это прежде всего «многие» (πολλοί). По случайности эти греческие слова созвучны, хотя этимологически не имеют ничего общего. Конечно, это ничуть не помешало бы Платону предложить глубокомысленно-фантастическую этимологию в духе «Кратила» и вывести πόλις из πολύς. Однако он этого не делает и на сей раз; он ограничивается тем, что несколько раз подряд ставит оба слова в дразнящей близости друг от друга (πόλις... πολλῶν ἐνδεής<sup>43</sup>, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγειράντες... ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα<sup>44</sup> и т. д.). Слова ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα («положили имя ему полис») показывают, до какой степени раздумья Платона близки здесь к специфической «кратиловской» проблематике нареkania имен; однако раздумья эти не выходят на поверхность, не эксплицируются ни в каком утверждении, оставаясь на такой глубине, на которой они подвластны не историко-философскому учету высказанных тезисов — в этом смысле здесь нечего учитывать! — а только литературоведческому анализу.

Неизбежность таких случаев довольно понятна. Вчитываясь в тексты Платона, едва ли возможно не ощутить разрыва между проворством его интеллектуальной фантазии и медлительностью раскручивающихся механизмов современной ему техники философствования. (Чего стоят одни дихотомии!) Конечно, Платон был очень заинтересован в этих механизмах — ведь он положил много труда, чтобы их усовершенствовать, и будущее дисциплинированного мышления было связано с ними. Но в его голову на каждом шагу приходило куда больше мыслей, чем ему с руки было бы тут же проверять, разрабатывать, додумывать, проследить дальше — да просто формулировать; нить упорядоченного рассуждения и так все время теряется<sup>45</sup>. Не отбрасывая, не оставляя нереализованными каких-то заманчивых мыслительных возможностей, Платон явил бы невозможное зрелище путника на распутье, который желает идти одновременно и прямо, и направо, и налево (что-то вроде скорреалистической утопии «сада раздваивающихся тропинок» из рассказа Хорхе Борхеса — интеллектуального лабиринта, где выбор заменен синхронным сосуществованием всех альтернатив со всеми их импликациями). Ему приходилось недоговаривать; не так уж редко он прямо об этом заявляет<sup>46</sup>.

В других случаях, интересующих нас, промелькнувшая и невыговоренная догадка оставляет след в виде мгновенной словесной игры. Но здесь не место вдаваться в проблемы психологии платоновского творчества. Достаточно важно то, что есть такие аспекты *мысли* Платона (а не просто эстетизирующего оформления этой мысли), которые требуют для своей правильной оценки историко-литературного подхода.

Количество приводимых примеров можно было бы расширить до бесконечности, в конце концов скатившись к простому переписыванию большей части платоновских текстов. Наличие каламбурных разрядок, немотивированных, не укрепленных ни к какому утилитарному заданию, но очень интимно и необходимо связанных со специфическим способом мыслить, — для Платона норма; отсутствие таких разрядок — исключение. Уж если речь идет о том, что непрофессиональный работник *παρῆ ἔργου κορὸν* («пропустит время для дела»)<sup>47</sup>, через несколько строк будет сказано, что делает он

это дело ἐν παρέργου μέρει («как побочное»)⁴⁸; παρῆ и ἔργου сами собой сцепляются в παρέργου.

Современный читатель, рассматривающий строки глазами, может и не заметить созвучия; но Платон рассчитывал на иного читателя, который не «штудирует», не «прорабатывает» философский текст с карандашом в руке, а проговаривает написанное звучащей гортанью и схватывает тренированным слухом, так что для него подобные вещи внятны⁴⁹. На другом конце шкалы — созвучия, которых невозможно не заметить даже нам: скажем, когда рассказ об эсхатологическом видении Эра, замыкающий «Государство», вводится замечанием, что это рассказ отнюдь не «Алкиноев» (Ἀλκίνοῦ)⁵⁰, но мужа «доблестного» (ἀλκίμου)⁵¹, так что два слова с почти идентичным звуковым обликом — Ἀλκίνοῦ, ἀλκίμου — стоят в одной фразе, совсем рядом. Сколь бы различной, однако, ни была степень выявленности платоновских каламбуров и звуковых сцеплений, подаются ли они «педалировано» или «под сурдинку», все в совокупности они решающим образом определяют облик текстов Платона, их физиогномическую характерность. Пожалуй, как раз чуть-чуть спрятанное, не лезущее в глаза применение приема, столь отличное от подчеркнутости Горгиевых συήματα, особенно способствует тому, что словесная игра на самых различных уровнях становится всепроникающей атмосферой для всего состава текста, не локализуясь, как у Горгия, в специально к тому назначенных «ударных» местах.

Однако именно об этой атмосфере, атмосфере полусознательного каламбура, более или менее равномерно разлитой у Платона повсюду, речь заходит реже всего. Как правило, взгляд исследователя проходит сквозь нее, словно это и впрямь воздух — не один из осязаемых фактов текста, а зыблющийся воздух *между* этими фактами. Одна проблема — как ее заметить; другая — как отыскать слова для ее описания. Хороший современный поэт сумел бы сделать и то и другое⁵²; но современные поэты обычно не читают по-гречески и не пишут ученых исследований об отборе речевого материала у Платона. (Еще того менее они были бы способны поставить этот отбор в связь с исторически конкретной ситуацией становления философского языка.) Но



что же специалисты? Они отмечают в комментариях случаи вроде 'Αλκίνοῦ — ἀλκίνοῦ и Παυσανίου — παυσαμένου (тем более что второй каламбур в виде исключения оговорен самим Платоном!); но если слова как-то неопределенно подстраиваются друг к другу — πολλοί к πόλις, πάρεργον к столкнувшимся παρῆ и ἔργον, а начало слова θυμιασμάτων повторяет конечные звуки слова ἐπινομαίαι, что здесь, собственно, констатировать, хотя бы и в подстраничных примечаниях?

Каждый из этих казусов, взятый изолированно, может быть и случайностью (хотя чем пристальнее учитывать контекст, тем менее мыслимым это представляется); он может быть бессознательным проявлением литературного гения Платона; он может быть, наконец, совершенно сознательно примененным приемом — но в чем именно авторский умысел? Надо полагать, что неразрешимый вопрос о бессознательности или сознательности каждого отдельного каламбура заводит нас на ложный путь. Важно само это напряженное, возбужденное, раскованное состояние слова, как факт «атмосферический». Но с такими фактами науке труднее всего. Здесь не на кого жаловаться; что, однако, получается в итоге? Тот, кто не владеет греческим языком, попросту не имеет никаких шансов узнать об этой выразительнейшей и характернейшей черте отношения Платона к слову. Переводы не передают ее, что вполне понятно; игра слов не может быть перенесена в пределы другого языка, а изощряться в сочинении собственных каламбуров на манер платоновских — занятие хотя и заманчивое, однако запретное, ибо оно приводит к деформации философского содержания. Но научная и тем более научно-популярная литература по теме «художественные приемы в диалогах Платона»<sup>53</sup>, как отечественная, так в общем и зарубежная<sup>54</sup>, говорит о чем угодно — о композиции диалогов, о пластических образах собеседников, о ландшафтных зарисовках, об иронико-сатирических моментах, наконец, о вводимых в диалоги мифах, — только не о том, из чего все это сделано, не о материальной фактуре словесной ткани. Никто не описывает текст с такого близкого расстояния. Это заставляет вспомнить забавную жалобу Честертона, сетовавшего на журналистов, со слов которых он всегда знал, что Бер-

нард Шоу говорит со страстью к парадоксу, с насмешкой над сентиментами и т. д. и т. п.; но лишь когда Шоу первый раз открыл рот в его присутствии, Честертон смог узнать самую простую и конкретную вещь — что Шоу говорит с ирландским акцентом<sup>55</sup>. Слово у Платона, как и у его предшественников, первосоздателей философского языка, расковано и разбужено, даже раздражено, без прямой нужды подвижно; избыток не вполне еще определившихся возможностей придает ему здоровую нервность породистого и норовистого животного (недаром пути мысли так часто изображаются Платоном в метафорах охоты<sup>56</sup>). Вот специфический «акцент», о котором нас не предупреждают пересказы Платона, но который нельзя не расслышать с первых же слов его собственной речи. Как во всяком акценте, в нем есть нечто «неуловимое»; но он *должен* быть уловлен, схвачен, вовлечен в поле анализа — и не как-нибудь, а в связи с динамикой историко-философского процесса. «Большинство исследователей, — замечал в свое время А. Ф. Лосев, — рассматривают учение Платона об идеях само по себе, в его чисто логической природе, а платоновскую стилистику — тоже саму по себе, вне всякого отношения к учению об идеях. Это нельзя считать особенно большим достижением науки. Дифференциация работы тут ведет к большому ущербу исследования и понимания Платона. Стилистику Платона необходимо понять и как типическую черту его философствования, как *стиль его учения об идеях*. И он добавлял: «Это — огромный вопрос, разрешать который сколько-нибудь методически я сейчас и не берусь»<sup>57</sup>.

«Огромный вопрос» еще долго будет стоять перед наукой; но где же еще предвидится его поступательное разрешение, как не в той пограничной области философствующей филологии или филологизирующей философии, где подвижный процесс мышления, отложившийся в слове, становится объектом литературоведческого анализа? Выяснению подлежит не что иное, как поэтика философствования. Здесь еще возможны новые пути; ибо весьма важные наблюдения ряда зарубежных исследователей над конструктивной ролью метафоры в работе ранней философской мысли<sup>58</sup> все же шли скорее от «Ideengeschichte», от «Begriffsgeschichte»

и должны быть дополнены встречными наблюдениями «с другого конца» (литературоведческого). Может быть, именно традиции отечественной науки особо предрасполагают к такому направлению поисков: столь глубоко различные умы, как Ю. Н. Тынянов, Л. С. Выготский и М. М. Бахтин, приучили нас видеть само бытие литературы самопротиворечивым, диалектическим, «агонистическим».

Можно спросить, однако: не сводится ли на поверку вся нарисованная выше картина к той общеизвестной и не столь уж интересной констатации, что Платон, как и естественно было для чуткого современника своих современников, испытал влияние созданной софистами риторики, отзывался на это влияние — то пародийно<sup>59</sup>, то подражательно?

На этот вопрос надо ответить отрицанием.

В самом деле, когда мы представляем себе философа, «испытывающего влияние» риторики, воздействие рисуется приходящим извне. Философия — это одно, риторика — совершенно другое. При этом мы непроизвольно модернизируем отношения, видя философию такой бесплотной-внесловесной, отрешенной от слова и жеста, а риторику такой пустой и плоской, какими ни та ни другая не могла быть в мире греческой классики. Но для начала заметим, что даже в нашем мире все не так просто. Если понимать под риторикой не позднейшую карикатуру на нее, не «напыщенную речь, в которой красивые фразы и слова скрывают ее бессодержательность»<sup>60</sup>, но брать ее всерьез, как мускулистую атлетику слова, выкованную некогда «агонами» античности, — отчуждение философии Нового времени от риторики оказывается отнюдь не абсолютным. Несколько примеров пояснят дело, и примеры эти будут нарочно взяты отнюдь не из таких явно риторических философов, каковы Фихте и особенно Ницше, также не из такого завзятого расчленителя слов, каков поздний Хайдеггер. Нет, обратимся к Гегелю, чей слог не раз обвиняли в тяжеловесности, в пренебрежении формой, но которого, кажется, никто не корил за риторичность. Даже и у Гегеля оставим те лежащие на поверхности случаи, скажем, когда философ шел в своей мысли от самого настоящего каламбура, рассекая слово «Urteil» («суждение») на

составляющие его *un* — и *teilen*, чтобы преобразовать его в «перводеление»; но вот с какого вслушивания в слова, перевоорачивания нескольких отобранных слов на все лады, чтобы выжать из них все их словесные возможности, начинается «Феноменология духа»:

«Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des *Unmittelbaren* oder Seienden ist. Wir haben uns ebenso *unmittelbar* oder aufnehmend zu verhalten <...> und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten»<sup>61</sup>.

Следующие два примера — из Маркса:

«Worin besteht nun die Entäusserung der Arbeit?

Erstens, dass die Arbeit dem Arbeiter äusserlich ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, dass er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst ausser der Arbeit bei sich und in der Arbeit ausser sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern *gezwungen*, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um die Bedürfnisse ausser ihr zu befriedigen»<sup>62</sup>.

«Die Produktion liefert dem Bedürfnis nicht nur ein Material, sondern sie liefert dem Material auch ein Bedürfnis.<...> Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand»<sup>63</sup>.

Всякий, кому приходилось читать Маркса в подлиннике, знает, насколько характерны для его ранней стилистики оба процитированных места. Словесная ткань строится как последовательность строго симметричных антитез, иногда подчеркиваемых «исологией» («bejaht» — «verneint»). Одни и те же пары слов меняются местам внутри идентичной синтаксической и логической конструкции («материал потребности» — «потребность материалу», «предмет для субъекта» — «субъект для предмета»). Так он писал, или, лучше сказать, *так он думал* (ведь обе цитаты взяты, собственно, из черновых набросков — это почти стенограмма мысли!). «Горгиевы фигуры» — не просто *σχήματα τῆς λέξεως* («фи-

гуры речи»), но и *σχήματα τῆς διανοίας* («фигуры мысли»), их ритм ведет за собой мысль, как ритм маршрутки ведет солдата на долгом переходе.

Так обстоит дело с философской прозой в Новое время, когда статус философии, с одной стороны, и художественной прозы (по-античному — риторики), с другой стороны, давно устоялся. Но исторический момент рождения философии из еще-не-философии и риторики из еще-не-риторики дает совсем особую ситуацию.

Во-первых, рождение философии во времени, как известно, предшествовало рождению риторики; это немало важно. Фундаментальные формы риторической прозы были преформированы в раннефилософской прозе. Как сумел увидеть еще Эдуард Норден, «Горгиевы фигуры» существовали задолго до Горгия, и генеалогия их ведет к словесному выражению диалектической мысли досократиков, прежде всего — Гераклита. «Могучему Эфесцу, шедшему собственным путем в разладе со всем миром, впервые открылись антиномии сущности и видимости, и для него, учившего, что из различий возникает совершенная гармония, противоположности эти с известной логической необходимостью гипостазировались также в языке»<sup>64</sup>. «От стиля гераклитовского труда, сигнатурой которого служит антитеза, нередко усиленная для уха внешними фонетическими средствами, шел в поэзии Эмпедокл, в прозе — Горгий»<sup>65</sup>. Получается, что само возникновение риторики — не более как формализация необходимых побочных продуктов философской работы, вторичное застывание лавы, извергнутой умственным «вулканом» при порождении философии. Норден говорит об антитетическом способе выражаться как о «чувственной материализации» интеллектуального бунта против традиции<sup>66</sup>. Да ведь и сам Горгий был философом, прежде всего философом, и ритором лишь в качестве философа; философ как ритор, философ, чья философия с необходимостью «полагает» риторику как продукт своих глубиннейших оснований, — это и есть чуть ли не дефиниция *софиста* классической эпохи. На языке Шеллинга раннюю софистику пришлось бы назвать точкой абсолютной неразличимости (*Indifferenz*) философии и риторики.

Таким образом, для интересующих нас времен греческой классики какое бы то ни было «влияние» риторики на философскую прозу стоит в большом контексте совсем иного влияния — обратного влияния философии на самый факт бытия риторики. Инициатива принадлежала философии. Не риторика провоцировала философов заниматься ею, риторикой, как посторонним себе делом, но философия однажды спровоцировала заняться риторикой самих же риториков<sup>67</sup>; это она начала первая, это она вызвала, выманила риторику из дорефлективной тьмы традиционного красноречия<sup>68</sup>. Разумеется, между ними тотчас же начался острый конфликт, уже не утихавший вплоть до исхода античной культурной истории, до времен ритора Элия Аристиды, который через полтысячелетия ожесточенно вступил в спор с Платоном на стороне древних софистов<sup>69</sup>, и неоплатоника Порфирия, который поднял перчатку Аристиды и взялся опровергать его в особом трактате<sup>70</sup>. Но конфликт этот родился из контакта. Риторика не была бы постоянным соблазном и камнем преткновения для античной философии, бельмом на ее глазу, если бы она не возникла как ее предательское alter ego. Им не пришлось бы спорить о наследстве, не будь они родными сестрами<sup>71</sup>.

Ибо, во-вторых, та еще-не-риторика, из которой родилась риторика, более или менее тождественна той еще-не-философии, из которой родилась философия. Зоны предриторики и предфилософии в большей своей части покрывают друг друга. Ведь предфилософская «мудрость» необходимо тяготела к острословию, к притязательной, замысловатой речи, к игре аллитераций, рифмоидов<sup>72</sup>, ложных этимологий. «Мудрец» был принуждаем изъясняться как-то не совсем обычно, с одной стороны, своей «социальной маской», жреческой или квазижреческой ролью (архаический ритуал явления «мудрости» перед людьми), но также, с другой стороны, весьма подлинной и насущной потребностью в праздничном словесном «пространстве», которое назначено к выговариванию праздничных вещей и отгорожено от будней. Потому что дофилософская «мудрость» противостоит обыденному сознанию совсем не так, как ему противостоит философия, вышедшая за пределы санкционированной ми-

фом, культом и бытом праздничности, чтобы строить свой собственный, некалендарный праздник, быть сама себе *праздником*<sup>73</sup>, — он скорее так, как *внутри* традиционной системы получивший внешнюю санкцию календарный праздник противостоит будням<sup>74</sup>; чтобы уравнивать будни, сам он должен быть небудничен. Игра слов — это, так сказать, праздничный наряд и обрядовый танец мысли. Характерно, что еще в эллинистическую эпоху иудейский книжник Бен-Сира, поздний носитель восточной «мудрости», описывает собственный восторг при изречении афоризмов в тех же метафорах, что и великолепие первосвященника Симона в момент торжественной церемонии, «среди народа, при выходе из завесы храма»<sup>75</sup>; умствуя и поучая, он чувствует себя собратом священнодействующей сакральной особы. Вспомним понятие «литературный этикет», разработанное Д. С. Лихачевым применительно к древнерусской литературе<sup>76</sup> и крайне важное для объяснения словесного строя предфилософской дидактики, в которой важная трезвость содержания и веселая парадность формы уравнивают друг друга. Есть, наконец, еще одна по своей утилитарности несколько прозаическая, но весьма веская причина, побуждавшая сообщать речи «мудреца» словесное убранство: афоризм, назначенный переходить из уст в уста, должен был легко запоминаться. Роль мнемотехнической установки до начала книгопечатания очень велика<sup>77</sup>.

Мы уже имели случай наблюдать тяготение к созвучиям и каламбурам на примере такого специфического продукта «мудрости», непосредственно связанной с культом, как поэзия дельфийских прорицаний, «жреческая» в самом буквальном смысле слова<sup>78</sup>. В современной науке производятся более или менее убедительные попытки реконструировать из позднейших текстов греческой литературы архаические формы «сказывания» мифа<sup>79</sup>; каждая из них может быть оспорена, но реальность отыскиваемого ими объекта — едва ли<sup>80</sup>. Конечно, проблема эта не специфична для классической филологии; если рождение и взаимосоотнесенное противостояние философии, как таковой, и риторики, как таковой, — плод греческой культуры, не находящий никаких параллелей на всем пространстве между ареалом

эллинизма (позднее — эллинизма) и культурными очагами Древней Индии, то вот предфилософская предриторика (иначе говоря, литература «мудрости», игровая по форме и дидактическая по содержанию) есть общечеловеческий феномен, очень характерный для Ближнего Востока. Если филолог-классик, как автор этой статьи, получает возможность заглянуть в тексты древнееврейских пророков, он на каждой странице встречается примерно ту речевую фактуру, которая поражала его у Гераклита. Скажем, по утверждению Исаии (Йешайаху бен-Амоц, VIII в. до н.э.), земля «осквернена» (ḥanpha) живущими на ней, ибо последние «преступили» (ḥalaph) закон<sup>81</sup>. Глаголы ḥaneph и ḥalaph, различающиеся только одним согласным, поставлены в смысловое и одновременно звуковое сцепление<sup>82</sup>, для чего приходится употребить второй из этих глаголов в необычном смысле<sup>83</sup>. В XXXIV главе Иеремии (Йиремейаху бен-Хилкийаху, VII—VI вв. до н.э.) идет самая энергичная игра с глаголом šwb («возвращаться» — от зла к добру и от добра к злу), которая по-русски могла бы быть передана игрой с корнем «врат»: вы, говорит пророк своим слушателям, «обратились» (ст. 15), но затем «раз-вратились» и «воз-вратили» отпущенных на волю рабов (ст. 16), а потому и Бог «воз-вратит» на город неприятелей (ст. 22)<sup>84</sup>. Древнееврейское слово mašal, по традиции передаваемое по-русски и по-славянски как «притча» («Книга притчей Соломоновых»), означает, собственно, всякое сочетание слов, для создания и восприятия которого требуется тонкая работа ума: это «афоризм», «сентенция», «присказка», «игра слов», наконец, «загадка» и «аллегория»<sup>85</sup>. Иначе говоря, это словесный наряд «мудрости». Традиция была устойчивой: ее поздние плоды можно обнаружить через века после Исаии и Иеремии. Когда семитологи принялись за опыты по реконструкции первоначальной арамейской формы евангельских изречений Иисуса<sup>86</sup>, результаты превзошли все ожидания: под привычным медлительным ритмом греческого текста проступила упругая речь, играющая каламбурами, ассонансами, аллитерациями и рифмоидами, сама собой ложающаяся на память, как народная присказка. Например, афоризм «всякий, делающий грех, есть раб греха»<sup>87</sup> основан на игре слов: «делать» —



'abed, «раб» — 'abd. В Нагорной проповеди задан вопрос: «Кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту?»<sup>88</sup> «Заботясь» — jaḥerh, «прибавить» — 'oseph. Рассматривается случай: «если у кого из вас сын или вол упадет в колодезь»<sup>89</sup>; все три существительных переключаются между собой b'eḡa («сын»), b'eḡa («вол»), beḡa («колодезь»). Теологическая формула о «Сыне, сущем в недре Отца»<sup>90</sup>, несомненно, обусловлена арамейской игрой слов: «недро» — ubba, «отец» — abba. Примеры взяты из области древнееврейского и арамейского языков отнюдь не потому, что они для нее специфичны, но по очень простой причине: это единственные восточные языки, о которых автор статьи имеет представление. Известна, однако, роль словесной игры в таких текстах Индии, как «Дхаммапада», 21-я сутра которой звучит:

appamado amatapadam, pamado maccuno padam  
appamatta na miyanti, ye pamatta yatha mata.

«Без-суетность» (appamado) — это «путь бес-смертия» (amatapada); сцепление звуков как бы удостоверяет сцепления понятий<sup>91</sup>.

Таким образом, уже предфилософия создает чуткое подвижное слово, повышенно готовое к звуковой игре и к метафорическому преобразению, и феномен этот — общее достояние Греции и Востока (да и не их одних). Как-никак философия начинала не на пустом месте; при всем различии в центральной установке, в конкретных моментах до конца отделить ее дело от дела преодолеваемой, но и абсорбируемой ею «мудрости» просто невозможно, и если брать только работу по активизации слова, то, может быть, разница между философией и предфилософией скорее количественная, нежели качественная. Но качественное различие между обоими подходами к слову, конечно, существует; просто оно лежит в другой плоскости, о которой пора вспомнить. Переход от предфилософского языка к философскому — действительно революция, но революция именно потому, что это процесс двуединый, обоюдоострый, в котором противоположности совмещаются и диалектически требуют друг друга. Ведь любая революция, даже умственная,

осуществляет себя одновременно как синтез старых запретов и как отмена старых попустительств, как приход еще неслыханной вольности, но и столь же неслыханной жесткости. Активизация, как таковая, без соразмерного ей нарастания дисциплины — это, конечно, подготовка революции, развязывание потребных для нее энергий, но еще не сама революция. Греческий философ архаической и классической эпохи не только подстрекает слово к повышенной подвижности, но и всеми средствами доводит его до кипения, до выступления из собственных семантических берегов. Все это делал архаический, дофилософский «мудрец», хотя бы мастер поэтики оракула, рассмотренный выше; философ же делает кое-что еще. Одновременно с таким занятием, неотделимо от него, он ошарашивает раздраженное слово придирками, жестоко школит его, чинит ему допросы, допытывается его подноготной. С точки зрения филистера, вечного Стрепсиада, философское обращение с речью — это какое-то немислимое соединение равно антипатичных крайностей: легкомысленного баловства словом, достойного шарлатанов, и педантского крючкотворства и крохоборства, достойного сутяг и ярыг. «Заботливая мелочность» философов вызывала насмешку, как признак «нищеты» (λεπτός μεριμνῶντες πένηται<sup>92</sup> — буквально упрек в «крохоборстве»!). Сократ, как он выведен в диалогах Платона, побуждаемый азартной «охотой» за понятиями вновь и вновь придирчиво спрашивать, что же *на самом деле* значит употребленное неосмотрительным собеседником слово, — это поистине «некий бог-изобличитель (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός), «выслеживающий и уличающий небрежных в речах»<sup>93</sup>. Слову приходится расстаться со своей дорефлексивной невинностью. Процесс имеет две стороны: как при закалке металла, слово сначала разогрето игрой речевой фантазии, а затем резко остужено действием интеллектуальной критики (причем наши «сначала» и «затем» характеризуют скорее логическую структуру процесса, нежели временную последовательность моментов). Как заметил Витгенштейн, «вся философия есть „критика языка“», и замечание это верно по меньшей мере применительно к одному необходимому (хотя едва ли достаточному) условию становления философии. Критика язы-

ка метит рубеж, она перерезает пуповину, соединявшую философию с материнским лоном предфилософии. Теперь оказывается преодоленной уже не только инерция будней, снятая в словесной игре, но и традиция обрядовой праздничности, то есть традиция «мудрости», пресеченная через критический взгляд на слово. Здесь коренится, между прочим, та «древняя рознь между философией и поэзией» (παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ), о которой говорил Платон<sup>95</sup>. Возьмем поэзию Пиндара — классический пример поэзии как «мудрости» на вершине возможностей зрелой архаики, на самом исходе дофилософской умственной культуры; при всей праздничной необычности своего словесного наряда — нет, именно благодаря этой необычности! — она, ритуально утверждая мир как данность, в том же самом акте славословия<sup>96</sup> ритуально утверждала язык как данность, справляла торжество этой данности (просьба вспомнить сказанное выше о календарном празднике как корреляте и обосновании круга будней). Философская рефлексия не могла не дистанцироваться от всех данностей, не поставить их под вопрос уже самим своим существованием<sup>97</sup>.

Мы знаем, к чему это привело в конечном счете: к становлению корректной системы философских терминов, аккуратно обособленных от сферы бытовой речи (в частности, от собственных омонимов, которые остались в этой сфере). Но мы знаем и другое — в пределах самой греческой классики, не говоря уже об архаике, такой результат отнюдь не был достигнут, и дистанция до него оставалась изрядной. К чему же приводила «критика языка» у Платона? К работе по докапыванию до истинного и безусловного смысла слов, до их исходного и исконного значения, по оживлению первоизданной семантической интенсивности каждого корня; и работу эту мы застаем в самом разгаре. Для уяснения того, как она велась, полезен материал, собранный в работе Классена «Языковая интерпретация как движущая сила платоновского и сократовского философствования»<sup>98</sup>. Может быть, особенно интересна глава 1, для начала рассматривающая подход Платона к речи на примере слов, «философски неважных»<sup>99</sup>: здесь, как и в наших при-

мерах, приведенных выше, энергия платоновской заинтересованности в языке познается прежде всего из своих *безмотивных* разрядок.

Скажем, в «Критии» сообщается, что Атлантида после своей гибели превратилась в «непроходимый» (ἄπλορον) ил; нет ни малейшей надобности пояснять, что тогда и кораблям стало «невозможно пройти» (πλοῦβεςθαί), — но Платону хочется порезче выявить исходную семантику корня через сопряжение двух однокорневых слов<sup>100</sup>. Так и слово στῆσις вырастает рядом со словом διάστασις, чтобы обнаружить его структуру, оголить ее<sup>101</sup>. Позволительно вспомнить о роли членящего дефиса в поэзии Цветаевой<sup>102</sup> и в философской прозе Хайдеггера<sup>103</sup>. Древний грек не знал таких утонченных графических возможностей, но желание развести и отдельно перечувствовать оба компонента слова διά-στασις — в принципе то же самое.

Наиболее стершиеся метафоры должны быть возвращены к своему истоку. «Тяжелое наказание» — такой оборот речи был столь же привычен для греков, сколь для нас, и думать о физической тяжести как противоположности физической легкости было абсолютно необязательно. Однако Платон говорит о «тяжелейшем возмездии» для «слов легких и пернатых»<sup>104</sup>. «Метафора κοῦφος, — отмечает Классен, — поддержана другой, еще более смелой πτηνός, а затем продолжена через свою противоположность (βαρύς)»<sup>105</sup>. Можно вспомнить, что слова названы «оперенными» (ἔλα πτερβεύτα) еще у Гомера — 46 раз в «Илиаде» и 58 раз в «Одиссее»; но здесь первоначальная наглядность обновлена, поскольку «тяжесть» наказания рядом с «легкостью» слов снова воспринимается как действительная, осязаемая, тянущая вниз тяжесть, а «пернатость» слов рядом с «тяжестью» наказания — как летящая легкость. Дальнейшие примеры Классена: слово σκολός, как и соответствующее ему русское «цель», уже давно могло не вызывать никаких чувственных образов, но Платон неоднократно сопрягает его с глаголом στοχάζεσθαι («целиться») по формуле: «вот наша цель, в которую должно целиться»<sup>106</sup>. Соответственно старая метафора «пути» систематически тянет за собой глаголы ἔρχεσθαι («идти») или βαίνειν («шествовать»)<sup>107</sup>. В том,

что касается «поучения посредством речей» (τῆς ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλικῆς), есть один «путь», который особенно «неровен» (τραχύτερα)<sup>108</sup>; так в фигуральном выражении заново возбуждается угасшая было наглядность. (Совсем другое дело, что метафора «тернистый путь» со времен Платона сама стала стершимся штампом!) Слово ἀσφαλές («безопасное») сопрягается в антитезе с однокорневым словом σφαλέρων («обманчивое»)<sup>109</sup>, обнаруживая свой исходный смысл (ἀ-σφαλές — «безобманное» от σφάλω — «шатаю», «ввожу в обман»; безопасность в специальном аспекте застрахованности против шатающего обмана<sup>110</sup>). Сказать: οὕτω πλοῦτου ἀρετὴ διέστηκεν («добродетель столь далека от богатства») — значит употребить достаточно абстрактный оборот речи, в котором пространственная интуиция расстояния, расставленности по своим местам (δι-ίσταμαι) перестает быть реальной. Мы можем сделать то, чего не сделал Классен, и рассмотреть этот оборот на фоне словоупотребления греческой прозы, чтобы убедиться в стертости первоначального значения. У Аристотеля говорится, например, что образы жизни (βίαι) пожирателей мясной и растительной пищи «далеки друг от друга» (πρὸς ἀλλήλα διεστᾶσιν)<sup>111</sup> или что аристократия «весьма далека» (διέστηκεν... πολυ) от олигархии<sup>112</sup>. В ряде случаев глагол διέστημι даже не приходится переводить наречием «далеко», удерживающим хоть какой-то пространственный смысл: например, аристотелевское ἡ τραγῳδία πρὸς τὴν κωμῳδίαν διέστηκεν значит попросту «трагедия отлична от комедии»<sup>113</sup>, гиппократовское οὖρα διεστηκότα — «различные состояния мочи»<sup>114</sup>. Тем примечательнее усилие, которое предпринимает Платон: чтобы реактуализировать образ расстояния как расставленности, лежащей в основе слова διέσταμαι, он говорит о своих «добродетели» и «богатстве» как о предметах, разведенных по двум чашам весов, — самая наглядная метафора пространственного противостояния<sup>115</sup>.

В том, что Классен впервые с такой пристальностью рассмотрел работу Платона над словами, не получающими непосредственной философской утилизации, пожалуй, и состоит главная заслуга его работы. Здесь показан путь дальнейшему анализу. Констатации Классена надо додумывать

дальше (отчасти мы уже пытались делать это по ходу пересказывания собранных Классеном примеров). Сама его книга характеризуется неожиданной неясностью относительно того, что же делать с превосходной подборкой материала<sup>116</sup>. Слишком много внимания уделено вопросу, который, во-первых, не так уж существен, а во-вторых, по-видимому, неразрешим: в какой именно мере склонность к специфической работе над словом должна быть отнесена за счет самого Сократа, как отделить его долю от доли Платона? Поскольку от Сократа не имеется текстов, для науки, изучающей тексты, доступен только такой персонаж, как «Сократ сократической литературы». Результаты Классена непропорционально скудны. С одной стороны, все время подчеркивается необходимость отыскать что-то специфическое для Сократа в подходе к слову; с другой стороны, в итоге мы получаем замечание, что «в известных аспектах Сократ представляется едва ли отличимым от софистов»<sup>117</sup>. Еще бы — но в каких именно? Далее добавлено, что Сократ все же «идет дальше» софистов «в анализе слова, в толковании метафор или в этимологической интерпретации». Почему, собственно? «Анализ слова», «толкование метафор», «этимологическая интерпретация» — все это, можно сказать, специальность софистов, и утверждение, что некто превзошел их по части языковедческой пристальности, чуткости, хватки, нуждается в доказательстве.

А ведь между делом обнаруживаются любопытные вещи, которые могли бы послужить исходным пунктом для размышлений. Так, внимание Классена привлечено к «Облакам» Аристофана, в которых он хочет видеть достоверный источник для характеристики филологических штудий Сократа: по его утверждению, комедиограф желал высмеять «исторического Сократа», а не тип «софиста вообще»<sup>118</sup>. В таком виде это утверждение не слишком убедительно и не слишком интересно: Аристофан просто не понял бы такой альтернативы — «исторический Сократ» как индивид или «софист вообще» как тип. Конечно, он метил в Сократа, но столь же ясно, что этот Сократ (не «исторический», а живой, в ореоле всех сплетен и всех эмоционально окрашенных житейских впечатлений) и был для него «софис-

том вообще», не индивидом, а типом, как Клеон, или Гипербол, или Брасид, — а как же иначе? Но вот что интересно: выясняется, что на фоне лексического строя комедии нарочитое пересмеивание новомодных словесных фокусов (все равно, сократовских или софистических) на редкость подходит к той общей атмосфере словесной игры, которая составляет жизненную стихию самого Аристофана. Желая спародировать Сократа, он может не делать ничего иного, как дать волю своим же собственным наклонностям: ведь «комический поэт и без того склонен вводить игру слов, выворачивать слова наизнанку, играть в буквальное понимание метафор и т. п.»<sup>119</sup> Это замечено Классеном вскользь, без всяких выводов; но такая констатация дает возможность конкретно ощутить, до какой степени наблюденное у Платона отношение к слову необходимо, неизбежно, насущно для эпохи в целом. Сквозное единство историко-культурного момента парадоксально объединяет, парадоксально «мирит» Аристофана как автора «Облаков» и Сократа как героя «Облаков»<sup>120</sup>. Сократ и Платон не хотели быть собратьями софистов, Аристофан не хотел быть собратом ни софистов, ни Сократа и сократиков, но в практике работы со словом все они не могли не быть собратьями помимо своей воли. То, что делал в этом отношении Платон, порой может быть уникально, но это не уникальность «уникума», диковинного курьеза, находящегося в стороне от главных тенденций эпохи, — это исключительность наиболее полного триумфа этих тенденций.

Это вовсе не значит, что противоположность между интенциями софистов и его интенциями — просто видимость. Взрыв языковой инерции через дарование слову новых вольностей и предъявление к нему новых «придинок» служил у софистов протесту против традиционной морали. У Платона он служит протесту против разрушения традиционной морали. Характерный пример — то, что претерпевает слово εὐφροσύνη. Это слово, буквально переводимое как «благодравие», широко употреблялось в ироническом смысле для приравнивания верности старомодным моральным нормам к смешной глупости. Смешное, как известно, убивает; обиход нового просвещения убивал то, что не соответствовало его духу, при помощи унич-

тожающего слова. Никто не хотел быть εὐήθης — задразненным простоумным дурачком, посмешищем смысленных и бойких современников. Это страшно в обществе, которое поставило гибкость ума выше прямоты и чистоты. Значение существительного εὐήθεια и прилагательного εὐήθης, как их поняла софистическая эпоха, может быть приблизительно передано по-русски суммой эпитетов, которыми носительницы просвещения XIX в. из баллады А. К. Толстого осыпают не ко времени проснувшегося старинного богатыря:

Ах, какой он пошляк! Ах, как он неразвит!  
Современности вовсе не видно!

Интеллектуализм софистов, поборов языковую инерцию старины, создал, как это всегда бывает в подобных случаях, свою собственную языковую инерцию, против которой и восстает Платон, настаивая на первоначальном, исходном значении слова εὐήθεια. Слово это разнимается на составляющие его корни: εὖ τετρασιμένον ἦθος («хорошо воспитанный нрав»)<sup>121</sup>. Его обнажившееся строение подчеркнуто через столкновение с аналогично образованным антонимом κακοῦθεια («злонравие»)<sup>122</sup>. Это та же техника реактуализации этимологического смысла, которую Платон применяет и к слову εὐψυχία, нормально означавшему всего-навсего «бодрость»; чтобы заново напомнить, что в него входит корень ψυχή (ψυχή — «душа»), и поставить в контекст философской доктрины о душе, Платон раскладывает его на ἀρετὴ τῆς ψυχῆς («доблесть души»)<sup>123</sup> и ставит на очную ставку с сочиненным специально для этой цели новообразованием какоψυχία («худодушие»)<sup>124</sup>. Предполагается, что в самом строении слова, данном слову «именотворцем» (ὀνοματοῦρος)<sup>125</sup>, заключена его, слова, беспримесная истина, подделываемая и искажаемая языковым обиходом.

Установка Платона по отношению к языковому обиходу критическая, и это сближает его с софистами. Но критику непосредственно данной, то есть позднейшей, а значит, замутненной, традиции он ставит на службу поисков традиции подлинной, изначальной. Критика как реставрация, реставрация через критику — в этом суть платоновского подхода к языку, так же как в этом суть его подхода к мифу.



Спрашивается: всерьез или не всерьез настаивает философ на непогрешимости традиции, живущей в «неиспорченном» слове и в «истинном» мифе? Прислушаемся к его голосу. «Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, коль скоро они предлагают свой рассказ как семейное предание, приходится им верить...»<sup>126</sup> Вот в каком тоне говорит Платон об авторитете предания. Здесь нельзя не расслышать мягкой иронии; но свести дело просто к шутливой выходке, как хотели бы многие специалисты, тоже едва ли возможно. Кем бы ни был Платон, одно ясно: он решительно не был человеком единственной идеи, каким необходимо бывает любой стопроцентный «традиционалист» или «антитрадиционалист», «агеласт» или «ироник». Мы знаем, что за интонация у мономанов почтения и у мономанов критицизма; Платон на них не похож. Он как раз достаточно силен, чтобы знать и то, насколько предание отцов нуждается в критике, и то, насколько и почему оно нужно человечеству вопреки всякой критике (нужно хотя бы для того, чтобы честь — εὐφροσύνη — не была до конца приравнена к глупости). Он как раз достаточно слаб, чтобы, пожалуй, в конечном счете так и не иметь последнего ответа на вопрос, как же поступить с этим преданием. Но вот что важно: и его сила, ведущая к свободе, и его слабость, ведущая к двусмысленности, и его личный темперамент, и неповторимое состояние философской культуры его дней — все объединилось, чтобы принудить его обращаться со словом именно так, как он с ним обращался.

### Примечания

1 *Arist. Rhet.*, III, 1, 5.

2 *De rerum nat.*, I, 936–943; *Лукреций*. О природе вещей. М., 1945. С. 61.

3 *Arist. Rhet.*, III, 5, 6.

4 *Plot. Enneades*, IV, 8, 1; cf. *Cic. De finib.*, II, 5, 15.

5 См. статью Т. А. Миллер «Об изучении художественной формы платоновских диалогов» (Новое в современной классической филологии / Под ред. С. С. Аверинцева. М., 1979. С. 82–125).

6 *Phaedr.*, 230 bc.

7 К слову, вспомним, что драматические сомнения, составившие тему тютчевского «Silentium!», не были чужды интересующим нас временам античной классики, когда начиналась философская рефлексия над словом. «Другому как понять тебя?» Этот вопрос звучит как отголосок последнего из трех тезисов, выставленных знаменитым Горгием в его трактате «О несуществующем, или О природе»: даже если бы нечто существовало (хотя, согласно первому тезису, ничего нет) и даже если бы это на деле отсутствующее сущее было бы кем-нибудь познано (хотя, согласно второму тезису, оно было бы непознаваемо), это невозможное познание все равно никому нельзя было бы передать и растолковать (*ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμήνευτον τῷ πέλῳς* — *Gorgias*, В 3 Diels; *Sext. Empir. Adv. mathem.*, VII, 65).

8 См., например: *Plutarchi maxime cum princip. philosopho esse disserendum* 2. P. 777 bc. Ср.: *Pohlenz M. Die Stoa*. Göttingen, 1948. I. S. 39.

9 *Шнем Г.* Эстетические фрагменты. СПб., 1922. I. С. 50.

10 Там же. С. 38.

11 Там же. С. 50.

12 О соотношении этих терминов см.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. I. С. 144–145 и др.; *Он же.* Эстетическая терминология ранней греческой литературы // Уч. зап. МГПИ, 1954. Т. 83. Вып. 4. С. 128–130; *Else G. F.* *The Terminology of Ideas* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1936. XLVII. P. 17–55.

13 *Charm.*, 157 d.

14 *Charm.*, 17 d; ср. 158 a.

15 *Protag.*, 315 e.

16 Как известно, слово это вошло в философию еще с Демокрита, называвшего атомы также «идеями» («видами», «формами»). См.: *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты, перевод, исследования. Л., 1970, фргм. 198 (с. 63, пер. на с. 253, прим. на с. 463).

17 *Theogn.*, 128. В переводе В. Вересаева: «Очень нередко людей видимость вводит в обман».

18 Ср. материал, собранный в кн.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. I. С. 135–226, где можно видеть, как оба эти контрастирующие словосочетания идут рука об руку в одних и тех же текстах. Есть и сомнительные случаи. Пример — *Phaedr.*, 251a: речь идет о том, что в отличие от грубого человека, испытывающего перед лицом красоты скотскую похоть, «посвященный» трепещет, увидев божественное лицо или *τίνα σώματος ιδέαν* — «какую-либо телесную форму», «черточку» тела, «момент», «деталь» тела; возможно также понимание — «воплощенная в теле идея».

19 Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 11.

20 Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии, 1. С. 277.

21 Например: Боров Ю. Эстетика. 2-е изд. М., 1975. С. 168 («Аристотель разработал и ввел в эстетику категорию катарсиса»).

22 Ср.: Казан М. С. Лекции по истории эстетики. Л., 1973. Кн. 1. С. 49–52.

23 Poet., 1449b27.

24 Polit., VIII 7, 1341b36–1342<sup>a</sup>18.

25 «Уже подсчитано, что к 1931 г. было высказано по этому поводу 1425 различных толкований. А после 1931 г. эти толкования, несомненно, расширились и количественно увеличивались. Это, несомненно, объясняется тем, что исследователи и любители античной литературы никак не могли примириться с той мыслью, что у Аристотеля, кроме отдельных и случайных высказываний на эту тему, нет совершенно ничего» (Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 178).

26 Там же С. 180.

27 Ср. заглавие работы: *Otte H. Kennt Aristoteles die sogenannte tragische Katharsis?* Berlin, 1912.

28 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 357.

29 Там же. С. 352.

30 Там же. С. 356.

31 А это значит — пока не сложилось предполагаемое этой стабилизацией институциональное оформление философской жизни, будь то школьная «диадохия» поздней античности, будь то современная реальность университетских кафедр и факультетов, специальных журналов и т. п. Языковой феномен терминологичности — коррелят социологического феномена профессиональности; а становление последнего в мире античной философии растянулось на века от скандального самоутверждения софистов до само собой разумеющегося быта философских кафедр на казенном жаловании в Афинах времен Марка Аврелия (*Luciani Eunuch.*, 3; *Philostrati Vitae sophist.*, II, 2). Ср. старую работу: Цетмаев И. В. Из жизни высших школ Римской империи. М., 1902.

32 В предыдущем примечании говорилось о связи между терминологичностью и профессионализмом; но ведь у «предтерминологического» философского слова, еще не терминологического, но уже не бытового, тоже есть совершенно точный социологический эквивалент — обиход вольных дружеских кружков, члены которых, еще никоим образом не будучи профессионалами, уже создали свои собственные, специфические, недоступные «профанам» формы интеллектуального общения. В кругу «своих», в теплой дружеской компании очень легко складывается особый язык для внутреннего употребле-

ния, который может быть глубоко серьезным — в меру глубины и серьезности породивших его интересов, но одновременно всегда не чужд игре, причуде, фантазии (помогающих его рождению как *нового* способа объясняться). О культурной роли принципа игры см.: *Hui-zinga J. Homo Ludens. Haarlem, 1938* (есть многочисленные издания в переводах на основные европейские языки); ср.: *Аверинцев С. С. Культурология Йохана Хейзинги // Вопросы философии. 1969. № 3.*

33 Характерный пример аллитеративно-этимологической игры (с ложной этимологией в основе) — дельфийское прорицание отцу Кипсела, сообщаемое Геродотом (V, 92). *Ἠεῖων, οὕτως σε τει πολύτιτον εἶντα* — этому гекзаметру мог бы позавидовать любой адепт софистической культуры слова. Об аналогичных явлениях в Греции и за ее пределами еще придется говорить ниже.

34 Ср.: *Norden E. Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig; Berlin, 1913. S. 207, 260–261 u. a.; Ramnoux Cl. Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite. Paris, 1959; Томсон Дж. Первые философы. М., 1959. С. 123–127.* Крайне интересно неожиданное предположение С. Н. Муравьева о природе ритма гераклитовских текстов (*Муравьев С. Н. Силлабо-тоничность ритмической прозы Гераклита Эфесского // Античность и современность. М., 1972. С. 236–251*), к сожалению пока не встретившее ни возражений, ни сочувственных откликов.

35 Resp., 495 e.

36 Ср. в другом месте: *Παυσαίνου δὲ παυσαμένον (Plat. Conv., 185 c).*

37 У самого Платона это называется (с пародийной оглядкой на софистическую терминологию) *ἴσα λέγειν (Conv., 185 c)*. Ср. у Горгия: *τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλήμασι (Hel. laud., c. 6)*.

38 Resp., 573 a.

39 Ср. «медовый дух», «духу не хватает», «пасть духом» и т. п. О корне ΘΥΜ см.: *Boisacq E. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Heidelberg; Paris, 1916. P. 356–357.*

40 Cratyl, 419 d–e.

41 Ср. у Пастернака: «...Дыханьем сплава / В слово сплочены слова» («Художник», 3). Сквозь *θυμία* Платон принуждает увидеть *θυμός* и *ἐπιθυμία*.

42 Resp., II, 369 b sq.

43 Resp., II, 369 b.

44 Resp., II, 369 c.

45 Характерная жалоба вдумчивого читателя Платона: «...часто он буквально раздражает своими постоянными отклонениями от последовательного хода мысли, перерывом на самом интересном месте, запутанными и неожиданными поворотами в намерениях спорящих лиц» (*Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. I. С. 660*).

46 Правда, приводить примеры — дело несколько щекотливое: кто поручится, в каких случаях Платону действительно недосуг раз-

вивать, проверять и выяснять свою мысль, а в каких он под благовидным предлогом с улыбкой уходит от беспокойной проблемы? Во всяком случае, характерное место — Тим., 51 с.

47 Resp., II, 370 b.

48 Resp., II, 371 с.

49 Ср.: *Kerényi K.* Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur // *Kerényi K.* Apollon. Düsseldorf, 1953. S. 157—169; *Доватур А. И.* Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 137—145; *Аверинцев С.* Слово и книга // Декоративное искусство. 1977. № 3. С. 39—43.

50 Конечно, намек на приключения Одиссея, излагаемые на пиру у царя Алкиноя в XI—XII песнях «Одиссеи»; судя по заметке Суды, Ἀλκίνοῦ ἀλόλοϋς вошел у греков в поговорку как пример пространной, благодушной болтовни. Платон как Ὀμήρου Ζηλωτής («соперник Гомера» — выражение, прилагаемое к Платону Проклом, см.: In gem p. I, p. 163—172 Kroll) не упускает случая противопоставить свое философствующее мифотворчество наивной Lust zu fabulieren эпоса.

51 Resp., X, 614 b. Ученик Эпикура Колот называл этот зачин «мальчишеским» (εἰσβολῆμετροκίβδηρ — цитировано у Прокла: In gem p. II, p. 109 Kroll); суждение враждебное, но верно схватывающее оттенок выходки, игры, «хохмы». Неоплатоники, возражая Колоту, указывали на смысловой момент антитетического сопоставления двух «некий» (картин загробного мира) — платоновской и гомеровской.

52 Как Мандельштам сумел сказать о Данте: «Семантические циклы дантовских песен построены таким образом, что начинается, например, „мед“, а кончается — „медь“, начинается „лай“, а кончается — „лед“ (*Мандельштам О.* Разговор о Данте. М., 1967. С. 18).

53 Ср. раздел с таким заглавием в кн.: История греческой литературы. М., 1955. Т. II. С. 191—198.

54 Работы того типа, к которому относится книга Классена об интерпретации слов как пружине платоновской мысли (*Classen C. J.* Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens // *Zetemata*, 22. München, 1959, дают очень много; но они занимаются другим предметом — сознательно осуществляемой Платоном «критикой языка», а не игрой языка у Платона, связь которой с мыслью философа очевидна, но степень сознательности совершенно неясна (и несущественна).

55 *Chesterton G. K.* A Great Man // *Chesterton G. K.* Tremendous Trifles. 2nd ed. London, 1929. P. 131.

56 *Classen C. J.* Untersuchungen zu Platons Jagdbildern. Berlin, 1960.

57 *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. I. С. 658.

58 Ср.: *Snell B.* Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie // *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. 3. Aufl. Hamburg, 1955. S. 258 sq.; *Blumenberg H.* Paradigmen zu einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte.

schichte. 6, 1960. S. 7—142, 301—305; *Kranz W. Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie // Hermes. 73. 1938. S. 99—122.*

<sup>59</sup> Например, каламбур Παῦσανίου παῦσασιένου заведомо пародичен, и это ясно уже из того, как Платон его вводит; но в других случаях «пересмешничество» и серьезность могут вступать в очень сложные, едва ли до конца распутываемые переплетения.

<sup>60</sup> Толковый словарь русского языка под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1930. Т. III. Стб. 1363.

<sup>61</sup> *Hegel C. W. F. Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1967. S. 79.* (Перевод: «Знание, которое есть в первую очередь или непосредственно наш предмет, не может быть никаким иным, как тем, которое само есть непосредственное знание, знание непосредственного или сущего. Мы должны вести себя столь же непосредственно или восприимчиво<...> и удерживать понимание от схватывания».)

<sup>62</sup> *Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844) // Marx K., Engels F. Über Kunst und Literatur: Eine Sammlung aus ihren Schriften. 6. Aufl. Berlin, 1953. S. 33.* (Перевод: «В чем же заключается отчуждение труда? Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребность в труде».) (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 90.*

<sup>63</sup> *Marx K. Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie // Marx K., Engels F. Über Kunst und Literatur... S. 27.* (Перевод: «Производство доставляет не только потребности материала, но и материалу потребность.<...> Производство создает поэтому не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета!») (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. С. 28.*

<sup>64</sup> *Norden E. Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vov Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig, 1898. Bd. I. S. 18.*

<sup>65</sup> *Norden E. Die antike Kunstprosa... Bd. I. S. 19.*

<sup>66</sup> *Norden E. Die antike Kunstprosa... Bd. I. S. 21.*

<sup>67</sup> Не случайно возникновение теоретической риторики (и неотделимой от нее научной филологии) состоялось в тех культурах древнего мира — индийской и греческой, которые независимо друг от друга привели философию к строгим «категориальным» формам и открыли гносеологическую проблему, как таковую. В самом деле, рефлексия над художественным словом представляет собой сущест-

венное соответствие философской теории познания: люди начинают говорить о речи примерно тогда же, когда они начинают мыслить о мышлении, и притом по тем же внутренним побуждениям. Делает ли мысль своим предметом себя самое или свою собственную словесную плоть, — в обоих случаях за таким событием стоит выход мыслящего из наивно-непосредственного отношения к своей умственно-словесной работе, переход к «подглядыванию» за собой, к разделению себя на субъект и объект интеллектуального созерцания. Ср.: наст. изд., с. 40–105.

68 Иногда греческую риторику изображают непосредственным продуктом, во-первых, исконной традиции бытового красноречия, отразившейся уже у Гомера, во-вторых, афинского демократического уклада, делавшего устное слово абсолютно необходимым инструментом нападения и защиты в народном собрании и на суде присяжных (ср., например: *Соболевский С. И.* Возникновение ораторского искусства в Греции // *История греческой литературы*. М., 1955. Т. II. С. 221–260). Конечно, без этих предпосылок она не смогла бы возникнуть; но ее рождение через самоосознание, через рефлекссию — это интеллектуальная и литературная *революция*, воспринятая современниками именно как революция и совершенно необъяснимая вне революции философской. Заметим, что если риторический профессионализм имел афинскую демократию предпосылкой своего рождения, то, родившись, он немедленно начал подрывать ее в принципе — ведь если тренированные выученики риторических курсов наперед имеют решающее преимущество в любом публичном споре, равенство прав образованных и необразованных граждан рискует обернуться фикцией. Античная риторика так же произвольно элитарна, как античная философия; реакцию афинского «человека с улицы» на заговор умников образцово выразил Аристофан. В поле зрения «Облаков» никакая разница между философией и риторикой не усматривается.

69 *Ael. Aristid. orat. XLV et XLVI Dindorf.*

70 *Suda ad* Порфбрюс. Ср.: наст. изд., с. 312 сл.

71 Общий кризис античной культуры и переход к Средневековью еще раз выявил их сродство. Если еще Марк Аврелий, «философ на престоле», именно в качестве философа выражал презрение к риторике (I, 7, ср. III, 5, 1 и др.), то через два столетия ориентировавшийся на этот пример Юлиан Отступник уже необходимо совмещал в себе «философа на троне» и «ритора на троне»; иначе и не мог себя вести «последний язычник», для которого идеал философии и идеал риторики сливались в едином религиозно-культурном идеале «эллинизма» (ἑλληνισμός) (ср.: наст. изд., с. 313). Соответственно христианские критики языческой культуры брали философию и риторику за одни скобки, противопоставляя то и другое христианской святости, как слова — делам. Когда новозаветный автор заявлял, что послан благовествовать «не в мудрости слова» (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου. — I Кор., 1,17), он в четырех словах отказывался сразу и от школьной фразе-

ологии философов, и от школьной техники риторов. «Акафист Богородице», византийский гимн VI или VII в., восхваляет Деву Марию, «порвавшую плетения афинян», явившую «любомудров», то есть философов, «немудрыми», а «краснословов», то есть риторов, «бессловесными». На протяжении всего христианского Средневековья философия и риторика либо вместе отвергались, либо вместе принимались как единая система «витийства». Еще для протопопа Аввакума, как некогда для Аристофана, философия — «красные словеса» (Робинсон А. Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 172 и др.).

72 Ср.: Аверинцев С. С. Традиция греческой «диалектики» и возникновение рифмы // Контекст 1976. Литературно-теоретические исследования. М., 1977. С. 81—99.

73 К теме «абстрактного мышления как праздника» см.: Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961. Bd. I. S. 14—15; Materialien zu Hermann Hesses «Das Glasperlenspiel» / Hrsg. V. Michels. Frankfurt a. M., 1973. Bd. I. S. 315.

74 К понятию праздника ср.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Возрождения. М., 1965. С. 11—12; Померанц Г. Праздник и культура // Декоративное искусство. 1968. № 10. С. 36—45.

75 «Еще поразмыслив, изреку, ибо я полон, как луна в полноте своей!» (Сир. 39, 15). «Симон, сын Онии, великий священник, при жизни своей исправил дом и во дни свои укрепил храм<...> Как величествен был он среди народа, при выходе из завесы храма! Как утренняя звезда среди облаков, как луна во дни полнолуния, как солнце, сияющее над храмом Всевышнего <...> Когда он принимал великолепную одежду и облакался во все величавое убранство, то при восхождении своем к святому жертвеннику освещал блистанием округу святилища (Сир. 50, 1—12).

76 См.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 2-е изд. Л., 1971. С. 95—123. «Учительная» литература Средневековья вообще и Древней Руси в частности представляет собой во многом типологическую параллель дофилософской литературе «мудрости»; например, она так же (и еще жестче) была связана с внелитературной праздничностью сакрального действия.

77 Ср.: Gerhardsen B. Memory and Manuscript. Uppsala, 1961.

78 См. выше прим. 32.

79 В качестве примера можно назвать доклад С. Делигиоргиса (S. Deligiorgis: Alternative Myth), прочитанный 14 августа 1976 г. на VIII конгрессе Международной ассоциации по сравнительному литературоведению (AILC). Разбирая начальные фразы Псевдо-Аполлодоровой «Библиотеки», докладчик неожиданно выявил в позднем, и притом, казалось бы, бесцветно-научнообразном, мифографическом памятнике необычную интенсивность аллитеративной организации, истолковываемую им как след древнего текста, растворенного в компиляции, которую «Библиотека» являет собой. Делигиоргис стремился



связать этот архаический тип «сказа» с физиологией речевого аппарата человека, сближая его с ритуальным танцем (тема «танец и миф» закономерно возникала и при обсуждении доклада в прениях). Подход Делигиоргиса к сущности мифа можно сравнить с подходом, представленным в отечественной науке А. Ф. Лосевым (подчеркивание «телесного», физиологически-сенсорного, протест против метафизической бесплотности).

<sup>80</sup> Ср. научную литературу, приводимую в прим. 33. Дело, конечно, осложняется тем, что авторы вроде Ферекида, безотносительно к содержанию их текстов, чисто стилистически находятся в русле примитивной λέξις εἰρομένη (выражение Аристотеля в «Риторике», III, 9, 1409 a), а также тем, что у нас мало фрагментов.

<sup>81</sup> Ис. 24, 5.

<sup>82</sup> Ср.: *Buber M.* Die Sprache der Botschaft // Buber M. Werke II. Schriften zur Bibel. München; Heidelberg, 1964. S. 1095–1109.

<sup>83</sup> См.: *Lisowsky G.* Konkordanz zum hebräischen Alten Testament. 2. Aufl. Stuttgart, 1958. S. 500.

<sup>84</sup> Все стоит в контексте того, что мы называем у греков трагической иронией: на празднике юбилейного года рабы, по обычаю, должны были «возвратиться» в свободное состояние и в свои дома, но так как хозяева незаконно «вернули» их себе, то ужасы войны, отменяющие права собственников, будут истинным юбилейным годом свободы — «для меча, для мора, для глада» (Пер. 24, 17).

<sup>85</sup> Ср.: *Boström G.* Paronomasi i den äldre Hebreiska Mschallitaturen. Uppsala, 1928; *Godbey A. H.* The Hebrew mašal // American Journal of Semitic Languages and Literatures. XXXIX (1922/23). P. 89–108; *Herbert A. S.* The «Parable» (mašal) in the Old Testament // Scottish Journal of Theology. VII (1954). P. 180–196; *Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. II. Aufl. Heidelberg, 1969. S. 339.

<sup>86</sup> *Fiebig P.* Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil untersucht. Leipzig, 1925; *Burney C. F.* The Poetry of Our Lord. Oxford, 1925; *Idem.* The Aramaic Origin of the Forth Gospel. Oxford, 1927; *Torrey C. C.* The Four Gospels. Harpers, 1933; *Idem.* Our Translated Gospels. Harpers, 1936; *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. 3rd ed. Oxford, 1969.

<sup>87</sup> Ио. 8, 34.

<sup>88</sup> Мф. 6, 27.

<sup>89</sup> По другому рукописному чтению, принятому, в частности, синодальным переводом, «осел или вол» (Лк. 14, 5). Об этих и аналогичных случаях см.: *Black M.* An Aramaic Approach to Gospels and Acts... P. 160–185.

<sup>90</sup> Ио. 1, 18.

<sup>91</sup> См.: Дхаммапада / Пер. с пали; Введение и комментарии В. Н. Топорова. М., 1960. С. 136.

<sup>92</sup> Resp., X, 607 с.

<sup>93</sup> Sophista, 216 b.

94 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 44 (§ 4.0031).

95 *Resp.*, X, 607 b.

96 Ср.: *Гаспаров М.Л.* Поэзия Пиндара: [Вступ. статья к переводам.] // Вестник древней истории. 1973. № 2. С. 211–217.

97 Реальное наполнение оппозиции «поэтический язык — философский язык» не есть константа для всех времен, но меняется от эпохи к эпохе; в принципе возможно, что философская речь в какую-то эпоху берет на себя задачи, которые в другую эпоху перенимает поэтическая речь, и наоборот. Пожалуй, — хотя такие утверждения легче высказывать или отрицать, чем *проверять*, — современная поэзия с ее неизбежно рефлектирующим и критическим отношением к языку, а также с ее установкой на разомкнутость слова навстречу едва ощутимым паронимическим «токам» от других слов, кое в чем ближе практике античной философской прозы платоновского типа, нежели практике античной поэзии, строившейся по жанровым канонам. У поэтов наших дней есть секреты ремесла, соответствия которым явно не найти в подлинных текстах Гомера, Пиндара или Софокла (где слово обладает определенной мерой вещественной непроницаемости, непрозрачности, семантической атомарности); но вот в текстах Платона, может быть, и сыщется нечто в этом роде. Вопрос о том, что мы только что назвали паронимическими «токами» между словами, не следует смешивать с крайне сложной проблемой анаграммы в архаической поэзии, как проблема эта была поставлена Фердинандом де Соссюром (*Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977. С. 635–649); «токи» эти динамичнее и шире анаграммы.

98 *Classen C.J.* Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens. München, 1959 (Zetemata, 22).

99 *Classen C.J.* Sprachliche Deutung... S. 1–12.

100 *Crit.*, 108 e.

101 *Leges*, 744 d.

102 Рас-стояние: версты, мили.

Нас расставили, рассадили...

103 «Das Gewicht des Vor-stellens verlegt sich in das Vor-stellen, in das Vor-sich-bringen als ein Stellen im Sinne des Fest-stellens, d. h. des Festmachens, des Dar-stellens im Gestell einer Gestalt» (*Heidegger M.* Nietzsche. Pfullingen, 1961. Bd. I. S. 576).

104 *Leges*, 717 d.

105 *Classen C.J.* Sprachliche Deutung... S. 11.

106 *Leges*, 717 a; cf. *Resp.*, 519 c.

107 *Phaedr.*, 274 a; *Leges*, 859 b; cf. *Sophist.*, 229 e.

108 *Sophist.*, 229 e, 1–2.

109 *Resp.*, 450 e.

110 Понятно, какой смысл приобретает такая акцентировка в широком контексте сократической борьбы против ложного знания как воистину опасности из опасностей в перспективе общего платони-

ческого устремления к твердому, плотному ядру равной себе истины, очищенной от «мнений», как к единственной возможной «безопасности».

111 *Arist. Polit.*, 1256<sup>a</sup>, 29.

112 *Ibid.*, 1289<sup>b</sup>, 3.

113 *Arist. Poet.*, 1448<sup>a</sup>, 17.

114 *Hippocr. Aphor.*, 7.

115 *Resp.*, VII, 550 e.

116 Это проявилось уже в неотчетливости критериев, по которым материал разносится на рубрики и распределяется между главами книги.

117 *Classen C.J. Sprachliche Deutung...* S. 180.

118 Там же. С. 180 (Anm. 1).

119 Там же. С. 167.

120 Строка из «Облаков» довольно неожиданным и удивительным образом цитируется в платоновском «Пире» (Сопв., 221 b).

121 *Resp.*, VI, 496 b.

122 *Ibid.*, 1, 348 с. Это место особенно поучительно. Фрасимах, защищая право на несправедливость, называет справедливость «весьма благородной глупостью» (πάνυ γενναίαν εὐφθειαν). Сократ подхватывает слово εὐφθεια, перетолковывая его в буквальном смысле, и предлагает называть несправедливость соответственно «злонравием» (κακοφθεια), Фрасимах возражает, называя несправедливость «сообразительностью» (εὐβουλια).

123 *Leges*, 791 с.

124 *Ibid.*, cf. 795 d.

125 *Cratyl.*, 389 a.

126 *Tim.*, 40 de.

# НЕОПЛАТОНИЗМ ПЕРЕД ЛИЦОМ ПЛАТОНОВОЙ КРИТИКИ МИФОПОЭТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Хотя символ сам по себе, надо полагать, столько же древен, как бытие человека в качестве мыслящего и творящего культуру существа, философско-эстетическое осознание символа в его отличии как от «просто вещи», ничего не «означающей», кроме самой себя, так и от условного знака, от рассудочного иносказания и прочих смежных категорий — сравнительно поздний плод умственного развития. Размежевание символа и аллегории было доведено до окончательной ясности только на рубеже XVIII и XIX столетий, на заре немецкого романтизма, в эпоху Г. Ф. Крейцера<sup>1</sup> и Ф. Шеллинга<sup>2</sup>. Тем больший интерес представляют ранние подступы к этой проблеме на переходе от античности к Средневековью<sup>3</sup>.

Античная культура началась с «живого», иначе говоря, «наивного», тождественного себе мифа, полагавшего массивную нерасчлененность символической формы и ее смысла, а значит, исключавшего всякую рефлексию над символом. Затем миф был подвергнут критике. После насмешек Ксенофана, после софистического просветительства мыслитель уже не мог принимать миф буквально, как само собой разумеющуюся, самое себя поясняющую, самой себе служащую нормой данность; следовательно, миф мог быть осмыслен уже как-то иначе, как *иное* себе, как иносказание — или как символ.

У самого порога философской разработки категории символа<sup>4</sup> возникает фигура Платона, и фигура эта похожа на образ двуликого Януса, глядящего одновременно в две противоположные стороны. В самом деле: Платон чинит над древней

мифологией суд и расправу, корит мифы за несоответствие философской истине и философской нравственности, изгоняет мифотворцев-поэтов из своего идеального государства; но он же практически переходит к конструированию новой мифологии, мифологии второго порядка, уже не дорефлективной, а послерефлективной, то есть символической в собственном значении этого слова. Приговор играм фантазии Гомера и Гесиода<sup>5</sup> — это Платон; но мифы о загробном видении Эра<sup>6</sup> или о деятельности Демиурга и его помощников при построении мира<sup>7</sup> — это тоже Платон (и кроме того, почти шигалевские проекты сознательного манипулирования «благородной ложью» в социально-устраивающих целях<sup>8</sup> — это, как известно, тоже Платон...).

Однако Платон не создал теоретического обоснования специфики символа. Он не сделал этого потому, что ему для практических нужд его мышления важно было отделить заново творимую им философскую символику от старого дофилософского мифа, а вовсе не от дискурсивно-рационалистической аллегории. Символ на службе мысли, аллегория на службе мысли для него, по крайней мере на поверхности, едва ли не одно и то же. Того, чего не сделал Платон, и подавно не мог сделать эллинизм: рассудочнейший метод аллегорического толкования, без всякого чувства меры и такта прилагавшийся стойками к мифологии не оставлял места для постановки вопроса о своеобычности символа. Символика просто тонула в этом море аллегории. Стоическую аллегорезу перенимают представители и последователи среднего платонизма, включая оппонента Стои Плутарха<sup>9</sup>, а также иудея Филона<sup>10</sup> и христианских экзегетов типа Оригена<sup>11</sup> и Григория Нисского<sup>12</sup>, толковавших Ветхий Завет примерно так, как стойки толковали своего Гомера. Герменевтическому методу, ориентированному на дешифровку шифра иносказаний, предстояла тысячелетняя жизнь. Из рук корифеев патристики этот метод был перенят Средневековьем<sup>13</sup>; его отнюдь не отвергло и Возрождение<sup>14</sup>; наконец, он как нельзя лучше пришелся ко двору рассудочной экстравагантности барокко<sup>15</sup>. Кажется, что мысль интерпретаторов мифа и впрямь приравнила два понятия с помощью греческого языка, *μῦθος* — миф и *μῦθος* — басню: миф — это не более как басня с «моралью», вынимае-

мой из повествования, как ядро из скорлупы, и предъявляемой отдельно в виде метафизического, или богословского, или натурфилософского, или этического тезиса. Так оно и будет идти из века в век, из эпохи в эпоху — пока мистагоги немецкой романтики не догадаются, наконец, подойти к мифу и символу по-иному.

Хочется спросить: и это все?

Нет, не все, ибо в исключительных условиях духовного кризиса, ознаменовавшего переход от античности к Средним векам, был сделан важный шаг к уяснению специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис. Было установлено, что символ неисчерпаем и что миф — не просто басня с извлекаемой за ее пределы «моралью».

Вообще говоря, более или менее всегда наиболее чуткие люди наталкиваются на то, что есть вещи, которых не изъяснить словами и не разложить рассудком. На это наталкивались время от времени даже древние греки<sup>16</sup>, хотя это было им на редкость не свойственно (ибо они оплачивали свои небывалые успехи в деле мысли и слова преизбытком наивного доверия к возможностям словесно выговоренного)<sup>17</sup>. По вполне понятным причинам такие констатации чаще всего делались в русле пифагорейской или неопифагорской мистики, что, разумеется, не дает оснований видеть в них самих по себе нечто особенно мистическое. Так или иначе, однако констатации эти оставались общераспространенным фактом душевной и духовной жизни людей, фиксируемой время от времени в литературных текстах, не становясь в строгом смысле фактом философской культуры, частью философской проблематики; это скорее эмоционально-психологический фон философствования. Дело существенно изменилось, когда догадки о рациональной неразложимости символа подверглись настоящему философскому осмыслению, а произошло это в идеалистической диалектике неоплатонизма.

Приведем несколько примеров.

Зачинатель неоплатонизма Плотин противопоставляет алфавиту египетский иероглиф: знаковая система алфавита

наподобие дискурсивной работы рассудка разбирает слово на «элементы» (στοιχεῖα) и сызнова механически собирает его из них, но благороднее символика иероглифа, предлагающего нашему «узрению», интуиции нашего разума целостный и неразложимый эйдос<sup>18</sup>. Это уже не общие разговоры о «неизреченном» и «неизъяснимом»: проблема своеобразности символа относительно других видов знака и проблема независимости интуиции относительно рассудка сознательно поставлены между собой в связь<sup>19</sup>. Ученик Плотина Порфирий написал специальную апологию мифа о видении Эра из X книги «Государства» Платона, защищая мифотворчество философа против рационалистической критики эпикурейца Колота (с которым в свое время полемизировал по другим вопросам Плутарх Херонейский). Сохранившийся Проклом фрагмент этой апологии трактует о том, что стихия мифологической фантастики (τὸ πλασματικὸν) «некоторым образом следует природе» (κατὰ φύσιν πᾶς ἔστιν), коль скоро и сама природа, по словам Гераклита, «любит скрываться», играть с человеком в прятки, делая невидимым видимое, чтобы сделать видимым невидимое, давая косвенный, «кривой» (λοξός)<sup>20</sup> ответ на вопрос, на который не существует прямого ответа, показывая подобное через неподобное и истину через ложь: «Демоны, представители природы, через некие вымыслы такого же свойства (διὰ τινῶν τοιοῦτων πλασματικῶν) являют нам свой дар — сонный морок, глаголя кривое, через иное знаменуя иное, образуя отображения безобразного»<sup>21</sup>.

Структура мифологического, или поэтического, или мистериального символа, по мысли Порфирия, имеет то общее со структурой имагинации сновидца, что она не искусственна, но естественна, не произвольна, но органична, ибо сообразна внутреннему складу Природы, этой «многохитростной Матери», как именует богиню Фюсис орфический гимн<sup>22</sup>. Поэтому фантазии мифотворца-поэта и мифотворца-философа не подвластны суду житейской морали и утилитарного рассудка, как не подвластна этому суду Природа вместе с демонами, посылающими сны. Представление о творчестве символов как о подражании природной, космической «демиургии» встречается не раз и в других текстах Порфирия

и у прочих неоплатонических авторов<sup>23</sup>. Вернемся, однако, к апологии видения Эра. Если принять точку зрения Порфирия, вполне понятно, почему Колот, этот нечестивый эпикуреец, не имел ни малейшего права прилагать мерку рассудочной критики к мифам Платона. Но вот вопрос: получается, что и сам «божественный» Платон, непререкаемый авторитет школы, равным образом не имел права прилагать мерку рассудочной критики к мифам Гомера?

Этот вопрос встал во весь рост перед Проклом, третьим великим наследником и систематизатором неоплатонической традиции, когда он занимался составлением комментария к Платонову «Государству».

Если неоплатоник толкует Платона, его работа вполне сопоставима с экзегетическими трудами какого-нибудь современного ему христианского богослова, толкующего Библию. Оба имеют дело с «Писанием». Каждое слово Платона берется интерпретатором как непогрешимое откровение, подлежащее не критике, но благоговейному истолкованию в согласии со всей суммой столь же авторитетных текстов. Дело осложнялось тем, что поэмы Гомера и Гесиода (наряду с апокрифическими сочинениями Орфея, изречениями «халдейских» оракулов и тому подобной литературой) также имели для языческого мистика неоплатонической складки статус откровения. «Божественный» Гомер столь же божествен, как «божественный» Платон. Божественные поэты и философы не могут оспаривать друг друга и нападать друг на друга<sup>24</sup> — разве что в некоей новой теомеханике, битве богов, по своему мистическому смыслу тождественной самому нерушимому согласию и безоблачному спокойствию. «У богов, — писал Прокл, изъясняя Гомерову теомеханику, — нет ни смуты, ни распри, ни резни по образу смертных, но мир и беспечальное житие»<sup>25</sup>. Философия мифа имела свою оборотную сторону — миф философии: иначе говоря, реальные факты истории мысли превращались в некое подобие мифологических фабул и наравне с ними требовали символического истолкования. Прокл взял на себя задачу показать, что война богов у стен Трои есть на самом деле глубокий мир; и он же взял на себя другую, параллельную задачу — показать, что война платоновского умозрения против гомеровской мифологии тоже есть глубокий мир.



Как же он приступает ко второй задаче?

Прокл — очень серьезный мыслитель, который заслужил, чтобы его принимали, безусловно, всерьез; едва ли кто-нибудь станет говорить о нем в таком тоне, в каком говорил в свое время И. Геффкен<sup>26</sup>. Все же его попытки привести все языческие авторитеты к согласию, помирив Гомера с «Орфеем», Платона с Гомером и Аристотеля с Платоном, подчас гротескны, и это просто потому, что *любая* попытка задним числом превратить историю мысли из трагедии свободы, выбора и борьбы в торжество академической непрерываемости неизбежно таит в себе источник бессознательного комизма, на каком бы высоком уровне она ни была предпринята... Важно понять, однако, что попытка Прокла действительно предпринята на высоком уровне. Его претензии на то, что он правильно понимает Платона, придавая его словам обратный смысл, оправданы настолько, насколько подобные претензии вообще могут быть оправданы. Идя на неприступную крепость, он уверен, что в крепости — измена; и он не совсем не прав.

Казалось бы, наибольшую помеху для него должны были составить наиболее простые, наиболее недвусмысленные заявления Платона:

о Гомере, Гесиоде и прочих поэтах как измыслителях лжи<sup>27</sup>;

об онтологическом статусе поэтического произведения как реальности третьего сорта — «подражания подражанию»<sup>28</sup>;

о вытекающей отсюда несовместности художественной иллюзии и философского познания<sup>29</sup>;

о разладе между философией и поэзией как разладе исконом<sup>30</sup>;

о любви к поэзии как «ребячливой» слабости, «свойственной большинству», но подлежащей преодолению<sup>31</sup>;

наконец, о необходимости изгнать вольного поэта из совершенного государства, хотя бы предварительно «умастив ему главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой»<sup>32</sup>.

Если иметь в виду задачу Прокла, станет ясно, что для него чем проще — тем труднее, чем недвусмысленнее — тем головоломнее. Но положение его не становится слишком плохим, ибо он чувствует, что у Платона самое простое не просто и, главное, самое недвусмысленное все-таки доста-

точно двусмысленно. Например, он схватывает глубокую, непроницаемую иронию, вибрирующую в только что процитированных словах о ритуальном «умощении» и «увенчании» извергаемого поэта (а все сакральные, обрядовые реалии имеют для «жреческой» фантазии Прокла совсем особую весомость и выразительность!).

Мало сказать, что он схватывает иронию; он прямо-таки хватается за нее. «Прежде всего следует сказать и недоуменно поразмыслить о причине, по которой Платон не приемлет поэзии, но изгоняет ее из правомысленного государства, однако же, умастив ее миром, как то положено делать с чтимыми кумирами в священнейших храмах, и увенчав ее как предмет освященный, ибо и таковые закон повелевает увенчивать.

И вот еще достойный внимания вопрос: если в поэзии есть нечто божественное, почему она извергается из божественного государства? Если же нет — почему она почитается почестями, приличествующими богам?»<sup>33</sup>

Прокл обращает внимание на случаи, когда Платон нарочно, подчеркнуто противоречит самому себе. В «Государстве» упомянута как само собой разумеющаяся и не требующая пояснений невозможность для одного поэта писать трагедии и комедии<sup>34</sup>. Но не сам ли Платон, вопрошает Прокл, заставлял в «Пире» Агафона и Аристофана согласиться, что поэту следует совмещать в себе сочинителя трагедий и комедиографа?<sup>35</sup>

Апории Прокла вовсе не так наивны. В облик Платона как мыслителя и впрямь входят многозначность и многозначность, подчас переходящие в настоящее интеллектуальное коварство. Не раз можно вспомнить, читая его, слова Дмитрия Карамазова: «Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». Платон, самое имя или прозвище которого, если верить Диогену Лаэртскому, означает «широкий»<sup>36</sup>, широк и в этом прямо-таки «карамазовском» смысле. Кто только не смог за два с половиной тысячелетия с некоторым правом сослаться на него: искатели математической строгости и темные оккультисты, поборники свободы человеческого духа и противники этой свободы!

Сократ «Апологии» — вечный символ прав уединенного ума, ответственного только перед истиной и в невольном

отщепенстве додумывающего свою мысль до конца. «Государство» и «Законы» — проект построения такого общества, которое не дало бы Сократу семи десятков жизни, как Афины, а просто не допустило бы его родиться. А ведь это трагическое противоречие<sup>37</sup> — лишь одно из противоречий мысли Платона.

Поистине, у него, как в Греции, по уверению одного чеховского персонажа, «все есть». Правда, совесть его разума не уставала требовать цельности, недвусмысленности, победы простоты над пестротой; не за то ли, кстати, осуждены старые боги народной и эпической фантазии, что они — лукавые оборотни, «лживые поэты»?<sup>38</sup> Но Платону было куда легче предъявлять императив нелукавой, нелживой простоты всему на свете, сотрясая основания мира и не на шутку грозя обеднить пеструю жизнь и пеструю поэзию во имя этого императива, чем добиться такой простоты от своего мышления. Его разум был слишком захвачен открывшимися ему с его вершины духовными возможностями, каждая из которых манила его, говоря его же словами, как дичь — охотника<sup>39</sup>, хотя все вместе они, скорее, исключали друг друга и, во всяком случае, мешали друг другу обрести окончательную «экзистенциальную» серьезность. Можно, пожалуй, утверждать, что противоречивые стихии платоновской мысли образуют высшее единство, высшую гармонию, но это недостаточно человеческое единство, недостаточно человеческая гармония.

У Платона слишком мало честной и прямой «ограниченности», возникающей из *ограничивающего* выбора, слишком мало интеллектуальной аскезы «отсечения» одних возможностей во имя других. Зато он понимает «все» и вбирает вовнутрь себя «все», как Зевс, согласно греческому мифу, вобрал вовнутрь своей сущности мудрую богиню Метиду.

«Все», τὸ πᾶν, имеет в лексиконе Платона эквивалент — «Небо», οὐρανός. Пребывая прежде всего в мире идей и лишь затем — в мире тел, одушевленное Небо<sup>40</sup> «объемлет все умопостигаемые живые существа» и «не допускает рядом с собой иного»<sup>41</sup>. Мало сказать, что у Платона Небо — то же самое, что космос<sup>42</sup>; небо — то же самое, что «все», ибо оно не только объемлет все сущее, но и включает его в себя<sup>43</sup>. Душа Неба — это душа универсума, мировая ду-

ша. Поэтому хотелось бы, чтобы Платону действительно принадлежало дошедшее под его именем любовное двустишие: 'Ἀστέρης εἰσαθρεῖς, Ἀστὴρ ἐμοῦ εἶθε γενομένη οὐρανός, ὡς πολλοῖς' ὄμμασιν εἰς σὲ βλέπω<sup>44</sup>. («Ты вперяешься в звезды, мой Астер; о, если бы я стал — Небо, дабы взирать на тебя многими очами!»<sup>45</sup>).

Если дистих не Платонов — это всего лишь «красивая» игра ума, риторство без всякого дальнейшего смысла. Если это стихи Платона, они сразу получают смысл. Они могли бы стать эпиграфом ко всем сочинениям философа. Что за образ: воспламененный Эросом созерцатель, который, как небесная сфера, со всех сторон равномерно окружает созерцаемый предмет любви своим «многоочитым» присутствием, видит его сразу в несоединимых ракурсах, более того, принимает его в себя, как целокупность воспринимает частное бытие!

Есть, говорил Паскаль, не только доводы ума, но и доводы сердца, и трудно удержаться от возражения, что на любимого человека во все века лучше смотреть двумя глазами конечного человеческого «я», нежели всеми звездами всеобъемлющего небосвода, что ему, этому любимому человеку, лучше противостоять «на равных», а не так, как общее противостоит частному.

Все это верно, однако в мире Платона логически необходим именно этот озадачивающий образ: «я» мыслителя — только уж вовсе не декартовское и не фихтевское, вообще не новоевропейское, не «субъективное», а всецело «объективное», единосущное гармониям числа и звездных сфер<sup>46</sup> и чуждое собственно личному, хотя пронизанное эротическим жаром «я» — как аналог небосвода и объемлющий предел всех вещей, почти как «das Umgreifende» Карла Ясперса. И если сфера, по утверждению Платона, включает в себя все остальные геометрические фигуры и приводит неподобие к подобию<sup>47</sup>, здесь хочется усмотреть подходящую метафору для строя «сферической» мысли Платона.

Современному человеку, посвященному в школьные азы ньютоновской оптики, сама собой приходит в голову другая метафора — белый цвет как итог и сумма всей пестроты мира, приходящей, наконец, к своей простоте, но веку Платона этот образ был бы чужд. Останемся при образе сферы,

круглящейся между полюсами противоположностей и «снижающей» внутри своей полноты всякую честно ограниченную прямолинейность. Трудно сказать, где мы имеем шанс найти нечто подобное духовной атмосфере, окружающей мысль Платона; может быть, у Гёте.

Прокл — мыслитель совсем иного темперамента. И у него есть свой универсализм, но не артистический, платоновский, а универсализм схоласта: в нем нет игры. Прокл и был языческим схоластом, работавшим с предпосылками паганизма примерно так, как схоласты XIII в. будут работать с предпосылками католичества (содержание мысли Аквината или Дунса Скота куда богаче, нежели содержание мысли Прокла — но ведь и XIII век не сравнить с языческими сумерками). Как бы то ни было, Проклу хватило пронизательности и решимости, даже дерзости, чтобы невозмутимо заявить, что он, Прокл, понимает все платоновские выпады против мифов, эпоса и трагедии аккуратно наоборот их буквальному смыслу.

Так, по его разъяснению, Платон не может быть обвинителем и судьей Гомера, ибо Платон — поклонник и соперник Гомера, его ζῆλωτής и коллега по трудам мифотворчества<sup>48</sup>. Это заявление не лишено блеска. Одну вещь Прокл чувствует очень остро: ни Платон, ни Сократ как персонаж диалогов Платона не чужды βακχικῆ μοῦσῃ, а потому не Платону декретировать трезвость. Оговоримся: если мы усматриваем здоровое содержание в общем подходе Прокла к платоновской критике мифопоэтического начала, это отнюдь не означает, будто мы заранее постулируем бездны смысла в каждой детали его аргументации. В конце концов, эпоха Прокла понимала долг интерпретатора совсем не так, как мы. Пусть читатель, владеющий греческим языком, сам посмотрит, как неоплатоник-эксегет выворачивает наизнанку смысл рассуждений Платона о слепоте Гомера и палинодии Стесихора<sup>49</sup>; это колоритное зрелище<sup>50</sup>.

Но все чудеса подлинной пронизательности и все фокусы бессодержательной изощренности не могли закрыть простого факта: на поверхности Платон выступает как противник Гомера, как отрицатель старой мифологии. Как может быть, что мифология права, Гомер прав, но и Платон тоже прав? Прокл

отвечает на этот вопрос классификацией мифов. Бывают мифы «воспитательные» (παιδευτικοί) — это здоровые и трезвенные рационально-утилитарные иносказания философского свойства; именно таковы мифы Платона. Другое дело — мифы с преобладанием «энтузиастического», или «божественно-неистовственного, начала (ἐνθεαστικώτεροι), с перевесом вдохновения над учительной интенцией, как у древних поэтов Гомера и Гесиода (Прокл относит к ним и «Орфея»)⁵¹.

Такие мифы не «воспитывают», но «посвящают» в некие таинства, вводят в некую инициацию⁵². Нужны те и другие мифы, но служат они разным целям. «Воспитательные» мифы соответствуют незрелому состоянию человека, «божественно-неистовственные» пригодны для совершеннолетних⁵³; первые ориентированы на моральный уровень адептов (πρὸς τὴν τῶν ἀκούοντων ἔξιν), вторые — на вселенское (πρὸς τὸ πᾶν)⁵⁴, первые подвластны критериям здравого смысла и благопристойности, вторые — нет, ибо как раз непристойные, нелепые и чудовищные образы (τερατολογία) могут понадобиться, чтобы понудить людей с хорошими задатками (τοὺς εὐφροστέρους) к напряженным исканиям и тем самым спровоцировать в них духовный прогресс⁵⁵. Испуг, изумление, душевное потрясение, вызываемые парадоксами «божественно-неистовственных» мифов, открывают дорогу таинственным силам «симпатии, связующей человеческую душу с энергиями священных символов»⁵⁶.

Браня Гомера и Гесиода, Платон, по мысли Прокла, закладывал основы позитивной теории «воспитательного» мифа, но сам и не думал всерьез выступить против «божественно-неистовственного» мифа. Мифотворчество в том и другом жанре — два разных занятия, подчиненных разным правилам.

Сказанного достаточно, чтобы усмотреть, что рассуждения Прокла о «божественно-неистовственных» мифах предвосхищают апологию «странных» и «несообразных» символов Ветхого Завета у Псевдо-Ареопагита⁵⁷. Дихотомическая классификация мифа жила в средневековой экзегетике как противопоставление аллегорического и анагогического («возводительного») смыслов текста⁵⁸. Но пойдем дальше и кончим тем, чем начали: в перспективе тысячелетних путей европейской эстетической мысли эта классификация — не что

инное, как первый набросок или черновой вариант той концепции, которая приобретает четкость у Шеллинга. Миф «воспитательный» — аллегория; миф «божественно-неистовственный» — символ.

### Примечания

1 См.: *Creuzer G. F.* Symbolik und Mythologie der alten Völker. Bd. I—III. Darmstadt, 1810—1812; ср. также: *Moritz K. Ph.* Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten. Berlin, 1791.

2 См.: *Schelling F. W. J.* von. Philosophie der Kunst (лекции 1802—1805 гг., русск. перевод: *Шеллинг Ф. В.* Философия искусств. М., 1966, особенно с. 90—124; дефиниция символа в отличие от аллегории и того, что Шеллинг называет «схемой», рассматривается на с. 106); ср.: *Sprensen B. A.* Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik. Kopenhagen, 1963.

3 Ср.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, 1. М., 1930; *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 237—257 (аллегория и символ); *Schlesinger M.* Geschichte des Symbols. Berlin, 1912. S. 65—90; *Pepin J.* Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958; *Roques R.* L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Dénys. Paris, 1954.

4 Категория эта обозначается более или менее синонимическими терминами σύμβολον и σύνθημα; об этих аспектах словоупотребления у Платона, стоиков и неоплатоников см.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 411—412.

5 Resp., II 377 d.

6 Ibid., 684 b—621 b.

7 Tim. 69 c, 71 d, 76 b etc.

8 Resp., III 414 c.

9 См.: *Svoboda K.* Les idées esthétiques de Plutarque. Bruxelles, 1934; *Reutern G. von.* Plutarchs Stellung zur Dichtkunst. Diss. Kiel, 1933.

10 См.: *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, особенно с. 527—539; *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philons von Alexandria. Gießen, 1929.

11 См.: *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948; Jd. Origène comme exégète de la Bible // Studia patristica. 1957. V. I. S. 280—290; Jd. Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950; *Hanson R. P.* Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture. London, 1959; См. также: *Heinisch P.*

Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegete (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. Münster, 1908.

12 *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.

13 Ср.: *Bezold F. von.* Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus. Bonn, 1922; *Rahner H.* Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze. Zürich, 1945; *Rahner H.* Symbole der Kirche. Die Ecclesiologie der Väter. Salzburg, 1964.

14 В качестве наиболее ярких примеров можно назвать трактат Боккаччо «О родословиях богов», компендий Н. Конти «Мифология, или Изъяснения баснословий», труды Ф. Бэкона «Великое восстановление» и вторую его книгу «О достоинстве и усовершенствовании наук».

15 Латинская «Книга эмблем» итальянского правоведа А. Алчати, напечатанная в Аугсбурге в 1531 г., выдержала более 150 (I) изданий (ср.: *Green H.* Alciati and his Book of Emblems. London, 1872). См.: *Schöne A.* Emblematik und Drama im Zeitalter des Barocks. 2. Auflage. München, 1968.

16 Ср.: *Casel O.* De philosophorum Graecorum silentio mystico // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd. XVI. H. 2. Giesesen, 1919.

17 Ср. характерную жалобу М. Метерлинка: «Платон и Плотин прежде всего князья диалектики. Они приходят к мистицизму через науку размышления. Они пользуются своей душой рассуждающей, как бы не доверяя своей душе интуитивной или созерцательной» (*Метерлинка М.* Сочинения в трех томах. Т. I. СПб., б.г. С. 399). О. Казель начинает свой названный выше труд словами: «Против намерения нашего рассуждать о мистическом безмолвии греков возражать, может статья, что ни безмолвие, ни мистические материи не подходят грекам, которые больше прилежали τῷ λόγῳ, нежели безмолвию и мистике...» (там же. С. 3).

18 *Enneades V 8, 6.*

19 Ср.: *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. С. 269–272.

20 Чтобы почувствовать обертоны этого слова, полезно вспомнить, что Аполлон в качестве бога оракулов — бога «околичностей» и «кривизны» — назывался Λόξιος.

21 *Procli in rem p. II 107, 5 sqq.* Kroll.

22 *Orph. hymn. X, 1.*

23 Олимпиодор Младший так отвечает на вопрос о причинах, по которым древние изобрели мифы: «Следует знать, что они пользовались мифами, взирая на двоякий образец — природу и на нашу душу. Во-первых, на природу и ее демиургию. Следует знать, что неявное удостоверяется из явного и бестелесное — из тел (ведь есть бестелесные силы) и что мы от тел приходим к сущему в уме. Ибо мы видим,



что все благоупорядоченно, и постигаем, что правит некая бестелесная сила... Так и мифы возникли для того, чтобы мы от явленного пришли к чему-то неявному. Например, слушая о блудодеяниях богов, мы из этого берем не само явленное, но приходим к неявному и отыскиваем истинное. Вот почему они прибегли к мифотворчеству по примеру природы; а почему по примеру нашей души, будет сказано. Детьми мы живем по воображению (κατὰ φαντασίαν), а вообразительная часть души — в образах и формах и тому подобном. Итак, для сохранения присутствующего в нас воображения мы пользуемся мифами, ибо воображение получает от мифов радость. Далее, миф есть не что иное, как ложный рассказ, отображающий истину. Коль скоро миф есть образ истины, а душа есть образ предшествующих ей начал, душа естественно (εἰκότως) радуется мифу, как образ — образу. Если уж мы с детства и от младых ногтей росли с мифами, должно их принять» (*Olympiodori in Platonis Gorgiam* / ed. A. Jahn // *Archiv für Pädagogik*. Bd. 14. S. 528–529).

24 Догматическое представление о полном согласии авторитетов между собой делается характерным для неоплатонизма со времен Ямвлиха Халкидского (ср.: *Geffken J. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* // *Religionswissenschaftliche Bibliothek*. Bd. VI. Heidelberg, 1920. S. 105).

25 *Procli in rem p. I* 87, 15–17 Kroll (раздел озаглавлен: «Некие различные виды теомехии у теологов, являющие на свет истину, в себе самой неизреченную»).

26 *Geffken J. Op. cit.* S. 205; ср. также: *Christ W. von, Stählin O., Schmid W. Geschichte der griechischen Literatur*. Teil 2. Hf. 2. München, 1913. S. 864–867.

27 *Resp.*, II 377 d.

28 *Ibid.*, X 597 e.

29 *Ibid.*, 599 a–602 d.

30 *Ibid.*, 607 a.

31 *Ibid.*, 608 a.

32 *Ibid.*, III 398 a.

33 *Procli in rem p. I*, 42, 1–10 Kroll (начало раздела, озаглавленного: «Что думал Платон о поэзии, о ее родах и о наилучшей гармонии и ритме»).

34 *Resp.*, III 395 a.

35 *Platonis sympos.*, 223 d.

36 *Diog.* III 4. (Настоящее имя философа — будто бы Аристокл, а Платоном он был назван за ширину своих плеч.) Эту версию подтверждает Олимпиодор: «Он был прозван так за ширину двух частей тела — груди и лба».

37 «Трагедия Платона», ведшая его от защиты свободы мысли к утверждению несвободы мысли, была особенно хорошо почувствована В. Соловьевым (ср. статью с этим заглавием).

38 *Resp.*, II 382 d.

39 Изобилие «охотничьих» метафор для описания процессов мысли бросалось в глаза каждому читателю Платона. Ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 277–290; Classen C.J. Untersuchungen zu Platons Jagdbildern. Berlin, 1960.

40 На всем протяжении «Тимея» как идейная «парадигма» Неба, так и материальное «отображение» этой «парадигмы» систематически именуются «живыми существами» (τὰ ζῷα). У Неба есть «душа, протертая от центра до пределов Неба и окутывающая Небо по круту извне», которая, «сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» (Tim., p. 36 e).

41 Tim., p. 31 a.

42 Ibid., 28 b.

43 Включает в себя, конечно, не только пространственно, но содержательно, духовно, в смысловом аспекте.

44 Platonis epigr., 4 (14) Diehl.

45 Имя собственное Астер и означает «Звезда». Ср. вольный перевод В. Соловьева:

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!  
О, быть бы мне небом, в широких объятьях  
Держать бы тебя и очей мириадами  
Тобой любоваться в безмолвном сиянии.

46 Платон повествует в «Тимее», что личные души людей были сделаны демиургом из остатка заготовок для космической души (p. 41). Сознание, по Платону, есть аналог круговращений небесных тел; поэтому голова — вместилище орбит ума — сработана по образцу сферических очертаний космоса (p. 44 d).

47 Tim., 33 b.

48 Целый раздел Прокловых толкований на «Государство» озаглавлен: «О том, что во всех своих сочинениях Платон есть соревнователь (ζηλωτής) Гомера, и притом как в красотах слова, так и в красотах мысли».

49 Phaedr., 243 a.

50 Procli in rem p. I. 173, 1–177, 3 Kroll.

51 Ibid., I 77, 8–9 Kroll; I 72, 2–4 Kroll.

52 «Заключенное в них благо — не воспитательное, но посвятельное» (Ibid., I 81, 11–12).

53 Ibid., I 76, 28–77, 4.

54 Ibidem.

55 Ibid., I 85, 26–86, 23 Kroll.

56 Ibid., II 108–109 Kroll.

57 De hier. coel., II 2, 14f b–c.

58 Учение об «аналогии», трансцендирующей учительную индизабельность, также восходит к Псевдо-Ареопагиту, а через него — к доктринам круга Прокла (ср.: Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Bd. 1, 2. Mayence, 1903. S. 31).

# ОБРАЗ АНТИЧНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX в.

## НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Более двух столетий отделяет нас от 60-х гг. XVIII в., когда Винкельман попытался резюмировать суть эллинской культуры известной формулой о «благородной простоте и спокойном величии»<sup>1</sup>, прослеживая эстетическое качество вплоть до мелочей античного быта<sup>2</sup>, а «образ мыслей всего древнегреческого народа в целом» не усомнился охарактеризовать как «величавый»<sup>3</sup>. Сегодня никто не повторит за ним этих слов. Его представление об античной классике кажется нам наивным, и оно в самом деле наивно. Однако оно обладает одним неотъемлемым преимуществом: это действительно представление, цельное, последовательное и логичное, а не амальгама исключаящих друг друга фрагментарных представлений, которая не раз будет возникать у более поздних, более осведомленных и куда менее наивных интерпретаторов античности. Оно «идеально» потому, что оно «идейно». Это идеал не в стертом, безответственно-эмоциональном, сентиментальном словоупотреблении, но в исходном строгом и весомом смысле. За ним стоит не настроение и не любование, но вера — присущая Просвещению вера в возможность культуры, которая была бы до конца согласна с природой, и природы, которая была бы до конца согласна с разумом. Гёте сравнил Винкельмана с Колумбом<sup>4</sup>, и Винкельман действительно «открыл» идеальный образ античности для целой эпохи. Веймарский классицизм Гёте, Шиллера и Фосса, немецкий классический идеализм Шеллинга и Гегеля идет от исходной идеи Винкельмана. Эллинская культура вновь и вновь

уподобляется природе, более того, отождествляется с природой. Гомер для Гёте есть «сама природа»<sup>5</sup>. Шиллер обращается к Вольфу и его приверженцам:

Рвите Гомеров венок и считайте отцом совершенной,  
Вечной поэмы его. Матерь одна у нее:  
Ясно и четко на ней родные черты отразились —  
Вечной природы черты в их неизменной красе<sup>6</sup>.

Но о какой природе идет речь? Существует природа, которая всего лишь «действительная природа»; Шиллер требует «с величайшей тщательностью отличать от нее субъект наивной поэзии — истинную природу»<sup>7</sup>. Действительная природа случайна, истинная — необходима; первая может быть низкой, вторая — нет. Иначе говоря, истинная природа — это природа как идеал и идеал как природа. У Гомера, как утверждает Шиллер, «все идеально при самой чувственной правде»<sup>8</sup>. Греческая культура как инобытие природы и есть, по Гегелю, «действительная наличность (Dasein) классического идеала»<sup>9</sup>. Она классична, то есть нормальна, как природа, и нормативна, как идеал. Ее классичность настолько самоочевидна, что просто не о чем говорить, и настолько необъяснима, что оказывается таинственным подарком. «Что касается исторического осуществления классического идеала, едва ли есть надобность отмечать, что искать мы ее должны у греков. Классическая красота во всем бесконечном объеме содержания, материала и формы была подарком, доставшимся греческому народу»<sup>10</sup>.

Этот образ античности как «природы» и как «идеала» имеет одно свойство, которое приписывалось тогда и природе, и идеалу: свойство «вечности». Человек скитается по сомнительным, двусмысленным, беспокойным тропам истории, но у него есть дом, который не перестает где-то дожидаться его, как блудного сына: несомненная, данная раз и навсегда тихая красота природы, красота идеала, красота античности. Во всем этом Шиллер призывает любить «бытие по своему собственному закону, внутреннюю необходимость, вечное единство с самим собой»<sup>11</sup>. Эллинское наследие поднято над историей и не может быть ею оспорено:

...Высей Пинда, их блаженных сеней  
Не зальет времен водоворот...<sup>12</sup>

Образы античности, как образы природы, являют для той эпохи контраст «суете» истории. «Мы свободны, они необходимы; мы изменяемся, они пребывают»<sup>13</sup>. Они представляются непреложными, как смена дня и ночи, чуждыми сфере человеческого выбора, риска и борьбы.

Такой видела эллинскую классику целая эпоха. Мы можем условно датировать начало этой эпохи 1764 или 1766 г. (выход соответственно «Истории искусства древности» Винкельмана и «Лаокоона» Лессинга), а конец — 1831 или 1832 г. (смерть Гегеля и смерть Гёте). Интерпретация античности была тогда поставлена в неповторимые условия, определявшиеся, кроме всего прочего, соотношением сил между научной фактографией и философско-эстетическим обобщением. Успехи конкретных научных дисциплин были сравнительно скромными, между тем как способность немецкого бюргера и европейского буржуа жить большими жизнестроительными идеями покуда оставалась высокой<sup>14</sup>. Но положение скоро изменилось. Фактов становилось все больше, идей — не всегда. Философский декаданс, пришедший на смену классическому идеализму, выявил резко диссонирующие, но и связанные какой-то тайной связью противоположные крайности: на одном полюсе — постылая «трезвость» позитивизма и вульгарного материализма, на другом полюсе — «хмель» иррационализма.

Традиционное отношение к античности как к идеалу отнюдь не исчезает по истечении первой трети XIX в. Характернейший представитель позитивистского эклектизма, пришедшийся по душе всеевропейской образованной публике и оказавший воздействие, совершенно непропорциональное его значению как мыслителя, — Эрнест Ренан в риторических периодах «молился» Афине Палладе, как вечной законодательнице Красоты и Разума: «Мир спасется, лишь возвратившись к тебе, отринув свои связи с варварством»<sup>15</sup>. У Анатоля Франса перепевы подобных мотивов можно встретить еще в «Восстании ангелов» (1914), да и позднее. Определенная эмоциональная реакция на памятники классической древности остается для западноевро-

пейского носителя старой культуры почти автоматической. «Афины? Я был там, — резюмирует Томас Манн свои дорожные впечатления в 1925 г. — ...И все-таки это неопишимо, сколь соприродными, сколь духовно-элегантными, сколь юношески-европейскими предстают перед нами эти божественные останки после форм культуры с берегов Нила. Отбросьте всю школьную чувствительность; это не пустяки — бросить с Холма взгляд вниз и вдаль, на Саламин, на Священную Дорогу. В конце концов, здесь начинались мы все, здесь воистину героическая земля нашей молодости. Мы отделялись от душного Востока, дух наш стал светел и весел, родился образ человека, который часто поникал и неизменно снова выходил к солнцу. Там, где я стоял, чувствуешь, что лишь тот воистину сын Европы, кто способен в лучшие свои часы возвращаться сердцем к Элладе. Там страстно желаешь, чтобы персы, в каком бы облики они ни возвращались, снова и снова терпели поражение»<sup>16</sup>. Не без легкого налета иронии суммирует Манн общие места неоклассического энтузиазма. Нас не удивит у этого гётеанца, будущего автора «Лотты в Веймаре», оглядка на слова Гёте из «Ифигении в Тавриде»: «искать сердцем Элладу». Но сходство дает живее ощутить различие. Для Винкельмана, Лессинга, Гёте и Шиллера Эллада есть тайна человечества, выражение общечеловеческой «природы» и общечеловеческой «сущности», пришедшей к самой себе. Для поколения Томаса Манна само собой разумеется, что Эллада — в лучшем случае тайна «Европы» (или «Запада» — *des Abendlandes*) и выражение западноевропейской «сущности». То, что было «детством человечества», стало молодостью Европы — примечательной, но маленькой части света<sup>17</sup>, о «закате» которой поколение Манна услышало от Шпенглера. Универсализм сменен локальностью. В отличие от многих современников (например, от Готфрида Бенна), Манн связывает понятие «Европы» не с расовыми, а с мировоззренческими категориями; его «Европа» — это традиция либерального гуманизма, взирающего на демократические Афины как на свою прародину. Свободная Эллада, которая стоит против «душного» Востока, против деспотизма персидской державы, — символ этот мог на время

вернуть себе почти плакатную актуальность. Манн, пожалевший в 1925 г. поражения всяческим «персам», через шестнадцать лет увидел «персов» в солдатах Третьего рейха. Выступая по английскому радио в мае 1941 г. и упоминая, между прочим, сопротивление греков немецкой оккупации, он обращается к немцам: «Нравится ли вам роль, к которой принуждает вас игра истории, — сейчас, когда общечеловеческий символ Фермопил повторяется на том же самом месте? Это снова греки — а кто же вы? Ваши властители уговорили вас, будто свобода — устаревший хлам. Поверьте мне, что свобода, вопреки всей болтовне лжефилософов и всем прихотям истории духа, всегда будет тем, чем она была две тысячи лет с лишним тому назад, — светом и душой Европы»<sup>18</sup>. Перед лицом серьезной исторической ситуации писатель увереннее, чем ему было свойственно, говорит об «общечеловеческом» характере эллинского идеала свободы, — но тут же спешит связать его исключительно с Европой. Он заверяет, что эллинский идеал свободы всегда будет «светом и душой Европы»; но Европа — это только Европа, только географическое понятие, только часть вместо целого. В одной статье 1936 г. Томас Манн противопоставляет два способа понимать античное наследие; один представлен классическими именами Винкельмана, Вильгельма фон Гумбольдта, Шиллера, Гёте и Гегеля, второй — более поздними именами Якоба Буркхардта и Ницше. «Для первых эллинизм — закон и норма, нечто вневременное, вечное; для вторых — исторический феномен, нечто преходящее»<sup>19</sup>. Тоскуя по временам Гёте, но оставаясь человеком своего времени, Томас Манн чувствует себя вынужденным стать на сторону вторых, которые «видят исторически реальнее, острее, интенсивнее и — мрачнее»<sup>20</sup>.

Запомним это слово — «мрачнее»; оно говорит о многом. Между веймарской классикой и ее поздним наследником встали поколения бюргерской интеллигенции, сблизившие понятия «реальное» и «мрачное». Истина должна быть невеселой; в этом «научные» Бюхнер, Молешотт и Штраус до странности едины с «ненаучными» Шопенгауэром, Ницше и Эдуардом фон Гартманом. Эпоха, породившая натурализм в художественном творчестве, не могла быть иной. Как за-

мечает один персонаж Томаса Манна, «в натуралистической точке зрения на истину... пошлость странным образом сочетается с меланхолией... такое сочетание является символом эпохи, XIX столетия, склонного к пошлой мрачности»<sup>21</sup>. Конечно, речь здесь идет исключительно о середине и конце XIX столетия, никак не о его начале. В остальном же характеристика эпиграмматически остра и, конечно, эпиграмматически односторонна; но свою сторону дела она схватывает точно. Школу натуралистических «отрезвлений» и шопенгауэровско-ницшевских «экстазов» Томас Манн куда как хорошо знал по собственному опыту.

Эрозия восходящего к Винкельману представления о классической античной красоте как «идеале» и «природе» из десятилетия в десятилетие совершалась под действием двух сил, составляющих друг другу гротескный контраст, но и способных вступать в сложное взаимодействие. Одна из них — накопление научных фактов, дифференциация научных методов, развитие специализации, стремление охватить всю действительность, какой бы «грубой», «скудной» или «прозаичной» она ни была, рост требований к исследовательской объективности, перевес индукции над дедукцией и анализа над синтезом, наконец, воздействие естественно-научных представлений о бытии, неизбежно усилившееся во времена Дарвина и Геккеля. Вторая — тяготение философского иррационализма и эстетического декаданса к темным, доклассическим «безднам» архаики, предпочтение хтонической «ночи» олимпийскому «дню», тенденциозная перестановка акцентов с аполлоновской упорядоченности на тайны дионисийского неистовства (Ницше) или на «материнскую» мистику могильной земли и рождающего лона (линия Бахофена). Классический идеал оказался между Сциллой и Харибдой: с одной стороны ему угрожал рационализм, с другой — неоромантизм.

Начнем с первой угрозы. Говоря о ней, необходимо выделить и обособить несколько пунктов.

Прежде всего — отношение к факту. XIX в. вложил в самое слово «факт» небывалую эмфатичность: как говорится, «нет бога, кроме факта». Любой наблюденный и доказанный факт просто в силу своей фактичности занимает законное место в ряду всех других фактов. Он может быть



более или менее интересным, более или менее показательным, более или менее значительным, но в принципе он имеет всю полноту прав факта. Это «демократическое» равноправие фактов между собой, необходимо предполагаемое духом науки, несовместимо с тем «аристократическим», иерархическим принципом отбора фактов, без которого нельзя ни построить, ни сохранить никакого идеального канона. Вспомним, как Шиллер требует отличать «истинную» природу от «действительной» природы. Совершенно так же, следуя той же логике, Винкельман и мыслители веймарской эпохи отличали «истинную» античную классику от эмпирии исторических фактов. Когда, например, они восхваляли древнегреческую цивилизацию как торжество человеческого достоинства, они вовсе не пребывали в неведении относительно унижения рабов, илотов, даже метэков, которым окупалось достоинство полноправного гражданина; нельзя сказать даже, что они закрывали глаза перед неприятными фактами. Просто последние принадлежали для них не к сфере «истинного», а к сфере «действительного». Их мировоззрением такая установка вполне оправдывается. Куда менее почтенно, если Анатолий Франс в 1914 г. уверяет, будто «такова была вера всего мира в латинское правосудие, что раб, изнывавший под непосильным бременем, взывал к Цезарю, будь то в ущельях Фессалии или на лесистых берегах Рейна»<sup>22</sup>. Здесь мы имеем дело не с идеалом, а всего лишь с идеализацией, для которой мировоззрение знаменитого скептика не дает решительно никаких серьезных оснований. Ибо научность, выпестованная XIX в. и унаследованная XX в., не знает никакой «истины», кроме «действительности». То, что противоречит фактам, есть для научного рационализма просто ложь, хотя бы, как в данном случае, высказанная по всем правилам риторики.

Во времена Винкельмана и Гёте археология была еще в младенческом состоянии. Достигнув зрелости, эта научная дисциплина смогла взять на себя неимоверную задачу реконструкции античного быта, античных будней. Но дело не только в новых знаниях; изменилась сама установка перед лицом древности. Для современника бытописательских («физиологических», как говорили тогда) литературных жанров XIX в.

низкая обыденщина былых времен сама по себе интересна — тем более что еще романтизм открыл обаяние экзотики, прелесть «местного колорита». И вот Флобер в одну из самых мечтательных своих минут фантазирует: «...я был лодочником на Ниле, сводником в Риме во время Пунических войн, затем греческим ритором в Субурре, где меня заели клопы»<sup>23</sup>. Прежде ностальгия по классической древности навевала, разумеется, не такие образы! Но императивом эстетического познания, как и научного познания, все решительнее становится неприкрашенный образ мира. Образ античности тоже должен стать неприкрашенным. «Ах, как бы я хотел быть ученым! Какую прекрасную книгу написал бы я, озаглавив ее „Об истолковании античного мира“! — восклицает тот же Флобер. — Ибо я уверен, что следуя традиции, дополняя ее пониманием современности. Но, повторяю, поэтам древности незнаком пресловутый благородный жанр, для них не существует ничего такого, о чем нельзя сказать. У Аристофана на сцене отправляют естественные потребности. В софокловском „Аяксе“ кровь зарезанных животных струится у ног плачущего Аякса»<sup>24</sup>. Все это заострено возможно более, во-первых, из потребности в правде, но, во-вторых, из отмеченной выше убежденности в том, что правда обязана быть мрачной. «Пусть во всем будет капля горечи, пусть во время наших триумфов раздастся шиканье и самый энтузиазм будет проникнут отчаянием», — как сказано несколькими строками выше. Такое восприятие априорно требует снижающей детали.

У античной цивилизации был, так сказать, подземный ярус, скрытый от глаз, — реальность рабства. С середины прошлого века исследователи классической древности все пристальнее присматриваются к этому феномену, да и за пределами науки интерес к нему все больше. Важно понять одно: идеологические основания такого интереса могут быть самыми разными, подчас диаметрально противоположными. Скажем, «История рабства в античном мире» А. Валлона (1849) — порождение либерально-филантропической волны. Не требует особых объяснений то, что в XX в., во времена невиданного выхода масс к исторической активности, писатели и мыслители, сочувствующие этому пробуждению, особенно остро воспринимают молчаливое присутствие че-

ловека массы, «расплачивающегося за побитую посуду», в истории былых времен; достаточно вспомнить брехтовское стихотворение «Вопросы читающего рабочего».

Кто воздвиг семивратные Фивы?  
В книгах названы имена повелителей.  
Разве повелители обтесывали камни и сдвигали скалы?  
А многократно разрушенный Вавилон?  
Кто отстраивал его каждый раз вновь? В каких лачугах  
Жили строители солнечной Лимы? Куда  
Ушли каменщики в тот вечер,  
Когда они закончили кладку Китайской стены?  
Великий Рим украшен множеством триумфальных арок.  
Кто воздвиг их? Над кем  
Торжествовали цезари? Все ли жители прославленной Византии  
Жили во дворцах? Ведь даже в сказочной Атлантиде  
В ту ночь, когда ее поглотили волны,  
Утопающие господа призывали своих рабов.  
Юный Александр завоевал Индию.  
Совсем один?  
Цезарь победил галлов.  
Не имел ли он при себе хотя бы повара?..<sup>25</sup>

Однако еще Ницше в свое время очень энергично настаивал на рабовладельческом характере античной цивилизации с целью, совершенно противоположной: назло либералам, филантропам и гуманистам связать культуру и рабство, обусловить культуру рабством. Его наследник Готфрид Бенн писал в 1934 г., в пору наибольшей близости к гитлеровской идеологии:

«Античное общество покоилось на костях рабов, оно крушило эти кости, — а наверху расцветал город. Наверху квадриги белых коней и соразмерные тела с именами полубогов: победа, и мощь, и власть, и звук имени великого моря, — а внизу не умолкал металлический лязг: цепи. Рабы — это были потомки первоначального населения, или военнопленные, или похищенные и проданные, — они жили в стойлах в невыносимой тесноте, многие в оковах. Никто не думал о них, Платон и Аристотель усматривали в них низшие существа, голый факт. Интенсивный импорт из Азии, по последним числам каждого месяца происходила распродажа, тела выставлялись для обозрения. Цена колебалась от двух до десяти

мин — на наши деньги примерно от ста до шестисот марок. Дешевле всего были рабы для мельницы и рабы для рудников. Отец Демосфена держал оружейную фабрику, обслуживаемую рабами, из расчета закупок по вышеназванным ценам она давала двадцать три процента прибыли, а принадлежащая ему же мебельная фабрика — тридцать процентов. В Афинах отношение численности граждан к численности рабов было один к четырем — сто тысяч эллинов на четыреста тысяч рабов. В Коринфе было четыреста шестьдесят тысяч рабов, на Эгине — четыреста семьдесят тысяч. Им запрещено было отпускать волосы, у них не было имен, их можно было дарить, закладывать, продавать, наказывать палками, плетью, розгами, дыбой, колодками, клеймением»<sup>26</sup>.

Этот отрывок производит странное впечатление. Нарочитая конкретность и вызывающая прозаичность статистических данных и справок о рыночных ценах может, пожалуй, на мгновение напомнить того же Брехта — скажем, его неоконченный роман «Дела господина Юлия Цезаря»; в чисто внешних моментах сказывается, как сигнатура поколения, общая школа экспрессионистского эпатажа, пройденная обоими писателями в начале их путей. Но легко усмотреть, что подспудная тенденция Бенна совсем, совсем иная. Предметы, о которых говорится в процитированном отрывке, по видимости прозаичны, но менее всего прозаичен тон — а тон, как говорится, делает музыку.

Намеренно сухие и резкие слова внутренне трансформированы взвинченной, приподнятой, патетической интонацией; как было принято выражаться в кругу эпигонов Ницше, интонация эта «дифирамбична». Так называемая «снижающая» деталь идет в дело отнюдь не для снижения самой реальности рабства, но, напротив, для ее возвеличения. Гипнотизирующий ритм жестко связывает в одно целое «будничные» словесные ряды («интенсивный импорт», «из расчета закупок по вышеназванным ценам», «двадцать три процента прибыли», «отношение численности граждан к численности рабов») и «высокий» словесный ряд, выстроенный по критериям эстетизма («квадриги белых коней и соразмерные тела с именами полубогов», «победа, и мощь, и власть, и звук имени великого моря»). Бесчеловеч-

ная брутальность оказывается лишь коррелятом бесчеловечной красоты, ее другим лицом. И Брехт, и Бенн — люди своего времени, и то, что они живо ощущали связь между апофеозом человека в явлении античной культуры и уничтожением человека в явлении античного рабства, само по себе было знаменем времени. В предыдущем столетии немногие могли сказать так просто, как сказал Энгельс в 1876 г.: «...без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки»<sup>27</sup>. Но для Брехта из этого следует, что античная культура, отнюдь не будучи попросту отвергаемой, решительно ставится под вопрос, становится проблемой и объектом критики. Вывод Бенна прямо противоположен — это несостоятельность какого бы то ни было морального суда не только над античной культурой, но именно над античным рабством. Суду чинится отвод.

На этом примере отлично видно, как в пространстве позднебуржуазного сознания сходятся крайности позитивизма и антипозитивизма, сциентизма и антисциентизма. Воспитанное XIX веком преклонение перед фактом использовано, чтобы доконать старомодную аксиологическую иерархию, на которой держалось множество мешавших традиций — от реликтов христианской морали до просветительско-гегелевского царства Разума, высоко вознесшего «истину» над «действительностью». Рабство берется для начала как факт, в меру своей фактичности имеющий онтологический приоритет перед этическими обличениями, и лишь затем этому факту сообщается такое качество иррациональной, фасцинирующей многозначительности, которое менее всего прилично именно факту. «Действительность» должна отменить «истину», чтобы затем утратить свое свойство действительности, преобразуясь в миф.

Еще Ницше, первейший мистагог иррационализма и отрицатель «научности» («Заратустра больше не ученый...»), весьма активно (и весьма тенденциозно) прибегал к помощи плодов этой «научности» ради собственных целей; такая тактика особенно характерна для среднего периода творчества Ницше, но этим временем отнюдь не ограничивается. Андрей Белый, любивший Ницше и хорошо его понимавший, писал о нем: «Сам он неоднократно принимается воз-

ражать Дарвину и тем не менее пользуется Дарвином; но пользуется как случайно подобранной на пути хворостинной, чтобы нанести удар подвернувшемуся под ноги схоластику; нанести удар, отшвырнуть, обтерев при этом руки. „Обидная ясность“, — морщится Ницше, упоминая о Джоне Стюарте Милле. В глубине души не мог не питать он подобных же чувств и к Дарвину. Но и обидными ясностями дерется он в пылу боя. Все для него, где нужно, — средство, чтобы сбить с ног<sup>28</sup>. Оставим на совести Андрея Белого упоминание «схоластика» как главного оппонента Ницше; в целом характеристика довольно верна. Ницше отработал двойной, двухступенчатый и по сути своей двусмысленный прием, когда «факту», «критике», «научности» и прочим «обидным ясностям» на секунду предоставляются безудержные, неслыханные права, чтобы они выполнили черновую работу по сокрушению традиционной ценностной системы, а в следующую секунду у них отбираются не только эти новейшие, но и прежние права, включая право на существование. Вся история психоанализа как мировоззренческого явления была бы невысказана без этой техники обращения «рационализма» против «рацио». Изгоняя старинные привычки к пиетету, нагнетая интеллектуально-этический пафос разоблачительства, развенчивая религию, миф, поэзию, старую мораль, вообще культуру как целое, нарушая все табу подряд, Фрейд расчищал дорогу неогностическому мифотворчеству своего ученика и оппонента Карла Густава Юнга; но и сам он в конце жизни пришел к такому пониманию «Эроса» и «Танатоса», которое ничего общего не имеет с позитивизмом, хотя без позитивизма не могло бы родиться<sup>29</sup>. Вообще подобная парадигма имеет универсальный характер для путей западной мысли в первой половине XX в. Готфрид Бенн знал, что говорил как раз в середине века, в 1950 г., по случаю 50-летия со дня смерти Ницше: «В сущности, все, что мое поколение обсуждало и выясняло для себя в спорах и в борьбе с самим собой, все, что оно, если угодно, перестрадало, если угодно, распространило и разбавило водичкой, — все это уже было высказано у Ницше, исчерпано им, получило окончательную формулировку»<sup>30</sup>. Он сам может служить наглядным пособием.

В его патетических фразах об античном рабстве важнее всего не то, что они были порождены весьма одиозной политической позицией (которую поэт вскоре покинул), и не то, что сами по себе они являют собой, так сказать, распространяющую «гlossу» к нескольким словам Ницше<sup>31</sup>. Важнее всего и не то, что фразы эти стоят в широком контексте известного совета Ницше — оправдывать всё сущее как «эстетический феномен». На первом месте должен быть назван иной, еще более широкий контекст, — вот этот взаимопереход безудержного интеллектуализма и безудержного антиинтеллектуализма, предначертанный Ницше в качестве единого пути к великому опустошению.

В ницшевской «Гибели божков» (1889) есть коротенькая интермедия «Как „истинный мир“ под конец стал басней». В ней рисуется, как научный рассудок покончил с «истинным миром» духовных сущностей, предметом платоновско-христианского умозрения, противостоявшим «видимому миру». Это «петуший крик позитивизма», разгоняющий привидения. Казалось бы, права факта торжествуют. «От истинного мира мы отделились; какой же мир остался? Может быть, видимый? Но нет! *Вместе с истинным миром мы отменили видимый!*»<sup>32</sup> Это хороший эпиграф к последующей истории нигилизма. Уж если «научность», то мы слышим: «Интеллектуализм — это холодный взгляд на землю, которую слишком долго рассматривали с душевной теплотой, с идиллиями и наивничаньем — и безрезультатно. Интеллектуализм — это воинственный натиск на распадающуюся человеческую субстанцию, ее дренаж и охрана от мародеров»<sup>33</sup>. Если в программе, напротив, «преодоление» научности, то мы слышим от этого же самого автора речи о «церебрализации» как тупикивом пути. «Наша кровь вопит о небесах и земле, а не о клеточках и червячках. Душа, расправь крылья; да, душа! душа! Мы волим грезу. Мы волим хмель. Нам нужны Дионис и Итака!»<sup>34</sup> Этот боевой клич студента Лутца из драматической сценки «Итака» (1914) предвaren ритуальным избиением профессора Альбрехта, являющего собой чучело интеллектуализма. Нетрудно убедиться, что «воинственный натиск» поразительно легко меняет направление на противоположное. Эта игра характерна для метаморфоз нигилизма в первой половине XX в.; но она вовсе не пре-

кратилась и в наше время. Умонастроение «новых левых» совершило совсем недавно все тот же давно отработанный путь: от «Нового Просвещения» социологизирующей франкфуртской школы, от абсолютизированного критицизма «негативной диалектики» Теодора Адорно<sup>35</sup> — через «великий Отказ» Герберта Маркузе — к апологии экстаза, к практическому иррационализму группового «хепшенinga» (скажем, в Сорбонне 1968 г.) и к прочим вещам, уж подавно не имеющих ничего общего с рационализмом, до «психоделической революции» включительно<sup>36</sup>. Адорно, как бедному профессору Альбрехту, пришлось перед смертью стать жертвой мерзкого «дионисического» поругания. Еще один пример: модный теолог «новых левых» гарвардский профессор Гарвей Кокс, не позволяющий себе ни на год «отстать от времени», — не очень хороший мыслитель, но отличный барометр. Еще в 1965 г. он был трезв и рационалистичен, речь шла о секуляризации, урбанизации, социальном и техническом активизме, неумолимой критике, сокрушающей иллюзии, и о прочих атрибутах «совершеннолетия человечества»<sup>37</sup>. Четырех лет было достаточно, чтобы колесо повернулось, и Кокс стал «дионисичен»: программой дня оказался шутовской праздник, карнавал, экстаз<sup>38</sup>. Еще раз: «Нам нужны Дионис и Итака!» Двойной, но в существе единый акт того, что на языке Сартра откровенно именуется «неантисацией» — уничтожение ценностей во имя абсолютной критики, затем уничтожение критики во имя экстатического начала, — проигрывается вновь и вновь. О его структуре нужно хорошо помнить, рассматривая соотношение позитивистских и неоромантических течений западной мысли.

Читателя может немало озадачить, что мы ставим истолкование античности в такую перспективу и упоминаем в связи с ним о вещах столь актуальных. Чтобы объяснить, позволим себе небольшое отступление. У профессионала классической филологии Карла Кереньи (1897—1971), известного ученого венгерского происхождения, с 1943 г. жившего в Швейцарии, есть статья «Папирусы и сущность александрийской культуры»<sup>39</sup>. Это серьезная академическая работа (более академическая, чем многие другие статьи того же автора), несколько эскизно, но все же достаточно аргументированно обрисовывающая специфически «изуст-



ный» характер классической греческой культуры в противоположность восточному культу книги, оживающему на египетской почве в эллинистической Александрии. Речь идет о совершенно реальной культурологической проблеме, на которую наталкивались и будут наталкиваться исследователи самого различного склада<sup>40</sup>. Мы имеем дело, несомненно, с истолкованием античности, притом таким, которое в целом не покидает пределов науки. Но вот статья подходит к концу, и по видимости внеочечные констатации внезапно сменяются оценками. Оказывается, что культура эллинистического типа лучше, нежели культура, покоящаяся на пьестете перед книгой, будь то, скажем, иудео-христианская или новоевропейско-гуманистическая традиция. История в глазах Кереньи — нечто вроде басни с моралью, и мораль гласит, что мы, люди XX в., должны, вспомнив увещания Гельдерлина и Ницше, сбросить тиранию книги, чтобы самими стать эллинами. В 40—50-е гг. европейский философствующий филолог еще волен был понимать подобные призывы весьма отвлеченно и респектабельно, не ставя их в компрометирующую связь с реалиями технического столетия. Эллина, Гельдерлин — разве все это не противоположно постылому американизму? Но прошел совсем не такой большой срок, и канадец Маршалл Маклюэн, идеолог «неоархаизма»<sup>41</sup> и влиятельнейший вдохновитель «контркультуры», возвещает не что иное, как близкую реализацию этой самой утопии — конец «Гуттенберговской галактики», победу звучащего слова над печатным, полное преодоление культа книги, возврат живого мифа, расцвет первозданной языческой чувственности и древнего самозабвения в единстве с коллективной душой. Что же принесет все эти дары, желанные неоромантическому сознанию? По старомодным понятиям, ответ скандален, ибо он гласит: ...телевидение и прочие средства массовой коммуникации!<sup>42</sup> В наше время, утверждает единомышленник Маклюэна, мифы облакаются в плоть и кровь «самыми... легковесными и презираемыми средствами»<sup>43</sup>. Возможно, Кереньи пережил нечто вроде шока, дожив до такой метаморфозы любезных ему мечтаний. Это нисколько не отменяет того объективного факта, что предложенная им интерпретация античности лежит на

линии культурологической мысли, ведущей прямо к Маклюэну. От идеализируемой Эллады оказалось рукой подать до предметов отнюдь не идеальных, но чрезвычайно актуальных, даже сенсационных. Например, до теории телевидения.

Таков, стало быть, большой контекст, в котором следует рассматривать тот штурм идеала классики, что был принят не с позитивистской, а с романтической и неоромантической стороны, не во имя факта, а во имя мифа, не с позиций действительности, а с позиций «глубинной» истины, — памятуя, согласно сказанному выше:

— что объективная логика историко-культурного процесса, не зависящая ни от чьих намерений, позаботилась о том, чтобы хорошо скоординировать действия обеих упомянутых сторон, соединяя эти действия в единой работе по демонтажу идеала;

— что феномен немецкой романтики, явившийся исходным пунктом очень долговечной мировоззренческой традиции, с самого начала был глубоко противоречивым и потенциально полагал внутри себя свою собственную позитивистскую противоположность<sup>44</sup>;

— что миф абсолютно правомерно должен отразиться в зеркале трезвой науки как *факт мифа*<sup>45</sup>, между тем как факт, пройдя через позитивистскую абсолютизацию, в итоге может обернуться *мифом факта*<sup>46</sup>, от чего не застрахован самый непреложный и самый прозаичный факт (как мы это уже видели на примере обращения с фактом рабства у Готфрида Бенна).

Эпоха Винкельмана, Гёте и Шиллера видела в мире античного воображения один олимпийский свет, ясный и немерцающий. Наука установила, что исторической действительности греческого мифа и греческого культа подобные представления отнюдь не отвечают. Хтоническая тьма первична по отношению к олимпийскому свету. Как отмечает блестящий отечественный исследователь античной культуры, «из-под тонкого, блистательного покрывала олимпийской религии шевелился хаос неформленных древних религиозных воззрений, и мрамор статуй богов не мог прикрыть матери сырой земли»<sup>47</sup>. Это объективная констатация объ-

активного факта, не зависящего ни от чьих симпатий и антипатий. Но еще до того, как он по-настоящему стал предметом науки, в духовной атмосфере романтики разлилась симпатия к хтонической тьме и к хаосу «неоформленных древних религиозных воззрений». Смутные глубины архаического мифа полюбили, еще не увидев, а только почуяв. Еще накануне рождения романтизма увлечение «Оссианом» (1760-е гг.) выявило тягу к варварской, неклассической мифологии; за отсутствием аутентичных памятников таковой Европа зачитывалась стилизациями Джеймса Макферсона. Мифологическую архаику искали в прошлом, потому что мечтали возродить ее в настоящем. Это не было аналитическим познанием — это было утопией. Для атмосферы немецкой романтики характерен призыв молодого Фридриха Шлегеля «вернуть поэзию к ее истокам, заново реставрировать мифологию»<sup>48</sup>. Первостепенным событием оказался в 1810—1812 гг. выход четырехтомной «Символики и мифологии древних народов, в особенности греков» Фридриха Крейцера<sup>49</sup>; этот труд, сочетавший фантастичность в решении ряда филологических вопросов с незаурядной проницательностью в подходе к эстетической проблематике символа, вызвал живой отклик, сопоставимый с откликом на инициативу Винкельмана, но также резкие возражения (прежде всего в «Антисимволике» Иоганна Генриха Фосса, затем в знаменитом «Аглаофаме» Кристиана Августа Лобекка). Исторические нити от Крейцера идут, конечно, назад, в эпоху масонской символической мании, но также и вперед: например, выдвинутое им различие двух типов мифологического символа — «мистического» типа и «пластического» типа<sup>50</sup> — может рассматриваться как источник дихотомии «символического» и «классического» искусства у Гегеля, но также как предвосхищение антитезы «дионисийского» и «аполлоновского» начал у Ницше<sup>51</sup>; а последняя, как известно, остается для определенной сферы западного сознания актуальной по сие время<sup>52</sup>. Здесь не место подробнее останавливаться на романтическом мифологизировании; напомним только, что при всем контрасте между ранним и поздним Шеллингом острый интерес к реконструкции мифа остается константой для его мышления от «Системы

трансцендентального идеализма» (1800) и особенно венских лекций по философии искусства (1802—1803) до берлинского курса по философии мифологии (1841—1842). Когда традиция немецкой романтики, пройдя в своей «гейдельбергской» стадии через более тесное соприкосновение со сферой конкретных научных исследований (в области психологии, фольклористики, истории права и т. п.), оказалась в самой Германии вытеснена иными умонастроениями, для нее оставалось еще место в специфическом духовном климате Швейцарии. Именно там она принесла свой поздний плод — творчество базельского историка права, мифа и культа Иоганна Якоба Бахофена (1815—1887): в 1859 г. появился «Опыт о погребальной символике древних»<sup>53</sup>, в 1861 г. — знаменитое «Материнское право»<sup>54</sup>.

Бахофен — необычная фигура. Он обладал широким знанием античных текстов и так называемых древностей, но шел он, бесспорно, не от интеллектуального, научного интереса, но от глубочайшего душевного волнения, которое побуждало его самозабвенно входить в забытый мир хтонических мифов и обрядов, мир земли и ночи, колыбели и могилы, сыновнего благоговения перед традицией как повелительным голосом матери, мир «женский» в противоположность «мужескому» миру. Волнение это порой обостряло его проницательность, порой делало его фантастом. Сравнительно с ним даже Крейцер может показаться рассудочным и суховатым. Его интонации старомодны даже для его времени и все же поразительно близко подходят к тону, ставшему возможным лишь в XX в. Приведем несколько строк бахофеновской апологии мифопоэтического мышления. «Слишком беден язык, чтобы облечь в слово чаяния, вызываемые сменой жизни и смерти... Символ пробуждает чаяние, язык может всего лишь разъяснить его. Символ затрагивает одновременно все струны человеческого духа, язык принужден сосредоточиться на одной мысли. Вплоть до потаеннейших глубин души простирает символ свои корни, язык затрагивает легчайшим дуновением поверхность сознания. Первый направлен вовнутрь, второй вовне»<sup>55</sup>. Присущее Бахофену исконно романтическое сочетание довольно дерзновенного эротизма с мечтательным глубокомыслием, предвосхищающее психоанализ<sup>56</sup>, ставит его постро-

ения в один историко-культурный ряд с таким шедевром современной им позднеромантической музыки Рихарда Вагнера, как «Тристан и Изольда» (1857—1859), где в центре стоят те же мотивы изначального верховенства женщины, первенства ночи перед днем, тождества любви и смерти. Официальная наука полностью игнорировала базельского мифолога, не удостоив его идеи сколько-нибудь широкого обсуждения. Он остался незамеченным<sup>57</sup>. Одним из немногих современников, принявших к сведению гипотезы Бахофена, был Энгельс, его идейный антипод; его сочувствие вызвала смелость, с которой Бахофен постулировал домоногамные, допатриархальные формы семьи<sup>58</sup>.

Не Бахофену суждено было стать основоположником иррационалистической интерпретации античности во всевропейском, даже всемирном масштабе; эта роль была резервирована для другого базельского профессора классической филологии. Книга Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» вышла в 1872 г., через одиннадцать лет после «Материнского права». Книга эта достаточно известна, и здесь не место говорить о ней. Отметим лишь два момента, столь же характерных для положения вещей после Ницше, сколь чуждых временам до Ницше.

Во-первых, автор «Рождения трагедии» едва ли не впервые решается с порога отвергнуть какой-то важный, даже центральный компонент самой греческой классики, широким жестом отсечь его от классики как целого, осудить как явление «неистинно» эллинское и «неистинно» классическое: так Ницше поступает с Сократом. До сих пор панорама аттической классики предносилась воображению как единый мир (желающий может вспомнить настенные композиции на исторические темы Вильгельма Каульбаха, который еще был жив в 1872 г.); специалисты и даже «образованная публика» были, конечно, осведомлены о конфликтах внутри этого мира, но единство панорамы, почтенной во всем своем объеме, этим не нарушалось. Говорить в саркастических, уничижительных тонах дозволялось разве что о презираемой поздней античности, об упадке, пришедшем после классики. Даже Ницше в известной мере примыкает к этому обыкновению, стремясь связать Сократа с эллинистической, «александрий-

ской» эпохой, изобличить в нем скрытого «александрийца». Однако решающий шаг сделан: выставлен постулат, согласно которому не после классики, но во времена классических Афин произошло некое грехопадение, так что возвращаться надо, собственно, не к классике, а к архаике. Всей силой своей тенденциозной пристрастности Ницше принимает сторону «трагической мудрости» дионисийского мифа против аттического интеллектуализма. Сократовский момент всемирной истории надо *переиграть* — мы вновь и вновь встречаем у поздних наследников Ницше аналогичные мечтания. Адриан Леверкюн, композитор из романа Т. Манна «Доктор Фаустус» (1947), имеющий, как известно, портретные черты Ницше, но перемещенный в XX в., выражает намерение «взять назад» Девятую симфонию Бетховена; его угроза новоевропейской классике — отблеск угрозы Ницше, обращенной к античной классике, угрозы «взять назад» Сократа.

Во-вторых, старомодная тихая важность Шеллинга, Крейцера, Бахофена сменена гораздо более нервной установкой, заключающей в себе внутреннюю необходимость доходить завтра до больших крайностей, чем сегодня, ничто не находить достаточно «безумным», непрерывно повышать ставки. Как говорится в одном из самых искренних стихотворений Ницше, «тот, кто потерял, что теряешь ты, не успокоится уже ни на чем» («*Wer das verlor, was du verlierst, macht nirgends Halt*»). Остановиться невозможно; умонастроение, ориентирующееся на пример Ницше, обречено существовать не иначе как в форме гиперболы себя самого и реализует себя лишь в акте непрерывной эскалации.

В качестве колоритного примера такой эскалации можно привести один забытый, но в свое время нашумевший случай, когда ее жертвой оказался сам же Ницше, порицаемый в качестве скрытого гуманиста, рационалиста, единомышленника Сократа и т. п. Случилось это в 1926 г.; нападающей стороной был Альфред Боймлер (род. в 1887 г.), довольно влиятельный представитель «философии жизни». Позднее Боймлер оказался в рядах активных интеллектуальных апологетов гитлеровского режима, причем не на мгновение, как Бенн или Хайдеггер, а на все нацистское двенадцатилетие; в 1933—1945 гг. он преподавал в Берлинском

университете политическую педагогику. Т. Манн, отмечавший способности Боймлера<sup>59</sup>, говорил о нем как о «предмете содрогания» для себя<sup>60</sup>. В 20-е гг. он выступал преимущественно как историк немецкой философии; в этом своем качестве он написал необычно пространное — почти на три сотни страниц — введение к подборке избранных текстов Бахофена, озаглавленное «Бахофен как мифолог романтики»<sup>61</sup>. Заметим, что само это издание родилось в специфической атмосфере бахофеновского культа, инспирировавшегося в 1910—1920-е гг. «эзотерическими» кружками немецких интеллектуалов вокруг поэта Стефана Георге, археолога Альфреда Шулера и в особенности философа Людвиг Клагеса, крайнего иррационалиста. Излагая историю подходов к проблеме древнего мифа от Винкельмана до конца XIX в., Боймлер чинит суровый суд над немецкой романтикой: оказывается, что Крейцер, братья Шлегели, даже Новалис — это лишь «так называемые» романтики, романтики в кавычках, погрязшие в индивидуализме, не порвавшие контактов с веймарской классикой и не проникшиеся безличным пафосом почвы и связующего предания. «Истинными» романтиками признаны разве что Карл фон Савиньи, учивший о праве как таинственном выражении «духа народа», и «человек судьбы» Карл Отфрид Мюллер. Разумеется, сам Бахофен — истинный из истинных. Напротив, Ницше, «измеренному бахофеновской мерой»<sup>62</sup>, достается суровый выговор. «В ницшевском понятии жизни отсутствует глубина, сообщающая жизни серьезность смерти (!)»<sup>63</sup>. «Ницше недоставало символического взгляда. Невысокой реальности греческого *культа* он не увидел ни в малейшей мере»<sup>64</sup>. Не без основания подмечая модернизаторство Ницше, Боймлер подчиняет эту констатацию тоталитаристской тенденции, требующей растворения личности в безличном: «Следуя современному субъективизму, Ницше говорит о греке как о индивиде. <...> Грек — никогда не „индивид“; это член полиса, член религиозной общности»<sup>65</sup>.

Ситуация полна бессознательного юмора истории: Боймлер переадресовывает самому Ницше упреки, которые Ницше адресовал Сократу. Для предфашистского сознания Боймлера даже в мысли Ницше, апеллировавшего к ночному богу Дио-

нису, все еще чересчур много света: «Все — передний план, все отчетливо, все ясно (!)», — морщится он, аттестуя эту ясность «плоской»<sup>66</sup>. Кроме всего прочего, перед нами акт неблагодарности, ибо без Ницше Боймлера никогда не было бы: позволено сказать, что у Ницше он выучился всему, даже тому, как ругать Ницше. Но поношение «отцов» за половинчатость и непоследовательность требуется логикой всякого умственного экстремизма<sup>67</sup>.

Еще раз: ставки приходится ежесекундно повышать. Наследники Ницше едины в том, что историю нужно переиграть, «взять назад», — но с какого именно момента все идет не так? Все более радикальные решения отодвигают этот момент дальше и дальше в глубины истории. Недавно умерший глава немецкого экзистенциализма Мартин Хайдеггер (1889—1976) — характерный тому пример. Своего врага он усматривал в «метафизике», обозначая этим словом интеллектуалистический и антропоцентристский подход к бытию, обреченный, по его мнению, вечно подменять бытие «сущим»<sup>68</sup>. В своей ранней большой работе «Бытие и время» Хайдеггер еще связывал поворот к этой «метафизике» с философской инициативой Декарта на пороге Нового времени, противопоставляя метафизическому грехопадению благой пример греческой классики (Аристотеля)<sup>69</sup>. Проходит два десятилетия, и к 1947 г. грехопадением оказывается творчество Платона<sup>70</sup>. Остается надеяться, что хотя бы досократики (вслед за Ницше оцениваемые Хайдеггером чрезвычайно высоко) еще «невинны», еще не тронуты порчей. Увы, это не так: вина перекладывается на Парменида, затем на еще более архаических мыслителей, и дело кончается тем, что миг падения философии попросту совпадает с мигом ее рождения. «История бытия, — резюмирует Хайдеггер, — начинается с забвения бытия»<sup>71</sup> (надо иметь в виду, что на языке Хайдеггера «историей бытия» должна называться история философской онтологии). Советская исследовательница так описывает этот результат: «Начало метафизики восходит у Хайдеггера в конце концов к началу западноевропейской философии, так что даже в глубокой древности Хайдеггер больше не находит „изначальной связи мышления с бытием“. Вся до сих пор существовавшая



философия была метафизической — таков окончательный вывод Хайдеггера. Если еще в 30-х гг. он в поисках неметафизического отношения к миру обращался к древним, преимущественно к досократикам, то логика его собственной концепции привела его к тому, что „бытия еще никто не мыслил“<sup>72</sup>. Современное нигилистическое сознание, убегая от себя к эллинской классике, затем еще дальше — к эллинской архаике, вновь и вновь видит, словно в страшном сне, само себя. Круг замыкается.

Описанный Т. Манном черт Адриана Леверкюна знал, что делал, когда соблазнял своего пациента: «Мы предлагаем большее, мы предлагаем как раз истинное и неподдельное — это тебе, милый мой, уже не классика, это архаика, самодревнейшее, давно изъятые из обихода»<sup>73</sup>. Напряженное устремление к архаике, неспособное удовлетвориться никакой фактически данной в истории мерой архаичности, заметно у мыслителей самого различного типа и толка. Вот Фрейд, выводя известное из неизвестного, объясняет наличного человека, каким его знает история и современность, из бытия совершенно неведомого и произвольно угадываемого человека «праорды» («Urhorde»)<sup>74</sup>; легко усмотреть, что доисторическому дается странный онтологический примат, оно сознательно или бессознательно мыслится субстанциальнее истории, реальнее ее, плотнее, гуще; история же, напротив, предстает вечно подозреваемой и разоблачаемой мнимостью, игрой в переодевание<sup>75</sup>. Характерно, однако, что наследникам Фрейда этого мало: неофрейдисты вроде Эриха Фромма и прошедшие через фрейдизм культур-антропологи вроде Бронислава Малиновского еще при жизни учителя критиковали учителя за то, что тот остановился на недостаточно архаичной архаике, на патриархальном конфликте отца и сыновей, а не устремился в более глубокие недра доисторического. Или Теодор Адорно — казалось бы, философский и политический антипод Хайдеггера; но в своей «Диалектике просвещения», написанной совместно с Максом Хоркхеймером в 40-е гг., он обнаруживает ненавистный синдром буржуазного рационализма... в гомеровском Одиссее, на самом пороге античности<sup>76</sup>. Порча всего состава культуры, совпадавшая для Ницше с выступлением Сократа, через семьдесят лет после Ницше

относится к временам, предшествующим самому рождению этой культуры, — к эпохе становления патриархата.

Классика скомпрометирована как объект «буржуазного» пиетета, «академического», «культур-филистерского» — слово Ницше! — культа. Она чересчур рационалистична, чересчур моралистична и гуманистична, чересчур благопристойна и размеренна. Иначе говоря, она виновата уж тем, что она — классика. Ей достаются подчас довольно забавные укоризны, что она «неподлинна», что уже с нее пошла «христианская фальсификация» могучей неморальности «подлинного» мифа<sup>77</sup>. Когда Энгельс в 1884 г. призывал увидеть сквозь древнего грека — «дикаря», «ирокеза»<sup>78</sup>, это было для XIX в. менее всего тривиальным. Но XX в. приносит с собой утрированную психологическую установку, побуждающую сразу проскакать к этому «дикарю» сквозь эллина и мимо него, не почувствовав его эллинства, не пережив в нем ничего, кроме «ирокеза». Здесь надо различать разные вещи. Само по себе открытие автономной эстетической ценности примитива, будь то негритянская культовая маска или эгейский идол, — это обогащение нашей восприимчивости, культурное завоевание, которое бесполезно оспаривать. Однако нельзя отрицать и другого: адепт посленицшевского нигилизма, льнувший к безднам архаики, поближе к ритуалам кровавой жертвы и оргиастического срамодействия, медлящий в мире смутных, нечленораздельных, безличных праформ, надеясь экстатически обрести опыт живого мифа, — явление гротескное и глубоко двусмысленное. Кроме всего прочего, это явление безнадежной тщеты, ибо искомые «изначальность» и «подлинность» упрямо не даются в руки. Современный аргонавт может возбудить себя до эйфорической иллюзии, описанной в одном из самых сильных и страшных стихотворений Готфрида Бенна, когда мерещится, будто чудища и полубоги древнего мифа явились во плоти и приблизились вплотную, оставляя лишь место, где упасть на колени:

mit Schlangenhaar die Lende  
an Zweig und Thyrsenstab... —

что спящий Улисс нашел-таки во сне свою утраченную родину<sup>79</sup>. Но потом наступает отрезвление, и лю-

битель архаики обращается к самому себе словами того же Бенна:

Ждешь ли, что выйдут снова  
Боги, славу явив?  
Ты обесславил слово,  
Ты обескровил миф —  
Мудрый Мойр не пытается,  
Одно осталось, одно:  
Пусть молча земля впитает  
Жертвенное вино<sup>80</sup>.

Для «полых людей», о которых говорит известная поэма Томаса Элиота<sup>81</sup>, все пусто; но едва ли не в наибольшей степени опустошен и исчерпан за тысячелетия именно классический, эллино-италийский, «средиземноморский» мир (еще одно ницшевское словечко!).

Что нам Тирренское взморье,  
Что нам долины олив, —  
Средиземноморье,  
Исчерпанный мотив.  
Влага из горла кратера  
Вылита навсегда,  
Пусты под небом Гомера  
Белые города<sup>82</sup>.

Кровная заинтересованность в античной классике, которая жила все века европейской культуры, угрожает отмереть почти безболезненно. В самом деле, если новейший вкус даже в эллинстве ищет варварства, даже в греке — дикаря, то не проще ли искать дикаря в дикаре? Стоит послушать, с каким благоговением психоаналитик Карл Густав Юнг отзывается о мощи шаманских верований североамериканских индейцев, живущих в интуитивном единении с ритмом космоса<sup>83</sup>. Здесь, по крайней мере, все хранит тождество себе, миф — это миф, и культ — это культ, ни на что еще не легла тень цивилизующего переосмысления, сдвигания смыслов. Здесь манит надежда уйти от истории, от памяти Европы; короче, страсти, вызываемые иррационалистической интерпретацией Эллады, в конце концов уводят от Эллады к более экзотическим берегам. Это тема стихотворения Бенна «Орфические клетки»: сначала в нем поминается «дельфий-

ская песнь о шествии атлетов» (с намеком на блаженную смерть Клеобиса и Битона), но затем посвященному указан путь «к иным сосцам, к иным морям», местом «орфического» жертвенного экстаза должен стать — Занзибар<sup>84</sup>. Еще одно стихотворение того же поэта начинается словами:

Топочущий танец Того —  
Африка в мозгу<sup>85</sup>.

Напрашивается вопрос: может ли дать что-нибудь сознанию, взыскующему колоритного архаического варварства, эллинская классика?

Оказывается, может. Эллинская классика может переживаться как пограничная область, как водораздел «нашего» и «иного», «истории» и «мифа», культуры и первобытности, как предел, на котором и архаика, и цивилизация оттеняют друг друга и через это обретают такую остроту, как нигде. Вспомним мысль М. М. Бахтина: «Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность»<sup>86</sup>. По этой логике первобытность можно живее всего восчувствовать в составе античной культуры как раз потому, что античная культура — конец первобытности.

Вот Эрнст Юнгер (род. в 1895 г.), небезызвестный философствующий литератор-ницшеанец, в 50-е гг. нашего века перечитывает Геродота.

«Мы называем Геродота „отцом истории“. И в самом деле, он предлагает необычное чтение: сквозь его тексты идешь, как сквозь ландшафт, освещенный светом утренней зари.

До него было нечто иное, была ночь мифа. Эта ночь не была мраком. Она была скорее сновидением, она знала иной способ сопрягать людей и события, нежели тот, которым владеет историческое сознание с его пробужденной силой. Отсюда утренняя заря в труде Геродота. Он стоит на гребне горного хребта, разделяющего день и ночь; не просто два времени, но два качества времени, два качества света.

Чуть позднее, уже у Фукидида, краски зари блекнут. На людей и вещи падает теперь белый свет исторического знания, исторической науки»<sup>87</sup>.

Отвлечемся на мгновение от идеологического контекста, в который попадают эти рассуждения у такого песси-

мистического «критика культуры», как Эрнст Юнгер<sup>88</sup>. Сама по себе возросшая чувствительность ко всему «пограничному», неравному себе, внутренне противоречивому и потому подвижному в облике эллинской классики есть знамение времени, необходимое требование современности. Нет ни малейшей нужды разделять ницшеанскую и нигилистическую философию Юнгера, чтобы увидеть греческую классику (прежде всего, конечно, *раннюю* классику) «на гребне горного хребта, разделяющего... два качества времени», — или, если прибегнуть к менее эффектной метафоре и заодно сослаться на блестящую отечественную истолковательницу античности, «на стыке двух крупнейших исторических эпох»<sup>89</sup>, тысячелетий варварства и тысячелетий цивилизации. Ощутить положение греческой классики «на стыке», «на гребне», на двускатном хребте времен — значит ощутить ее историчность, хрупкость, неповторимость. С точки зрения шиллеровской эпохи, различавшей «истину» и «действительность», классика жила во времени и умерла во времени лишь на уровне «действительности», между тем как на уровне «истины», на уровне сущности она изъята из времени (ср. цитату из «Богов Греции», приведенную выше). Но теперь обусловленность временем, в чисто эмпирической плоскости и прежде более или менее отчетливо улавливаемая всеми разумными интерпретаторами, прослеживается в иной плоскости, вплоть до самой сердцевины сущности, и прослеживается не только умом, но и воображением, сама становясь предметом эстетического переживания, и это ново. Она уже не только «отрезвляет», она способна опьянять, как всякий может увидеть на примере Томаса Манна и других либерально-гуманистических реставраторов идеала классики. Но и вообще для современного восприятия классика — не вневременное, дпящееся сияние остановленного полдня, но исторический момент, обладающий всей мгновенной определенностью и характерностью времени суток, которое ни за что не спутаешь ни с каким другим. Из-за всего этого метафорическое описание Геродота у Юнгера, несмотря на его сомнительную красоту, хочется признать удачным — и по смыслу своему выходящим за пределы ментальности самого автора.

Но совсем другой вопрос — что, собственно, можно сказать о классике, оставаясь в этих пределах? И для Юнгера классика интересна лишь постольку, поскольку она оттеняет контрастом архаику (и одновременно, разумеется, служит окном, через которое можно заглянуть в архаику). Все перевернулось: когда-то нужно было бороться за осознание автономной ценности архаики, в которой видели только ступень к классике, — теперь под угрозой автономная ценность самой классики. Так что и цитата из Юнгера вписывается в общую картину поворота иррационалистической («орфической») мысли от Эллады к более экзотическим образам, к «иным сосцам», как сказано у Бенна.

Так поступает с античной классикой «культур-критическое» сознание, и притом в самых различных, подчас взаимно антагонистических вариантах — от Хайдеггера, Бенна и Юнгера до Адорно, Хоркхеймера и «новых левых». О другой стороне позднебуржуазной умственной панорамы, то есть о сциентистской и технократической апологетике цивилизации, едва ли стоит говорить: что ей античность, что ей Геккуба? Даже Герберт Уэллс погрешил в свое время высокомерным приговором греко-римской культуре, которая-де по причине узости географического кругозора и скудости технической базы обречена была на стагнацию<sup>90</sup>. В качестве более нового примера можно назвать Лесли Уайта, для которого античность — незаметный, бедный содержанием момент, безнадежно затерянный между агротехнической революцией и промышленной революцией, двумя подлинными переворотами в жизни человечества<sup>91</sup>. И уже вполне понятно, что для Уильяма Росту, как это и предполагается самим названием его работы, Эллада и Рим стоят в монотонном ряду «традиционных обществ»<sup>92</sup>. Книги Уайта и Росту уже были предметом обсуждения со стороны советской исследовательницы<sup>93</sup>; нас они могут интересовать лишь как своеобразный предел обесценения античной классики.

Специальные историко-филологические работы, посвященные античным текстам, остаются, как уже говорилось, за пределами этой статьи. Но когда речь идет о совокупном действии разнородных причин, оспаривающих и размывающих традиционный образ античной классики, не обой-

тись без упоминания — хотя бы в самой общей форме — фактора внутренних трансформаций науки. Фактор этот объективный, внеидеологический, хотя он может, конечно, эксплуатироваться на потребу ходячих умонастроений. В наше время новые, неиспользованные и потому заманчивые возможности анализа связаны с исследованиями на уровне «макроструктур» и «микроструктур». Для гуманитарных дисциплин это означает: на одном полюсе — разработка и приложение «глобальных» схем, на другом полюсе — выделение простейших, минимальных единиц реализуемого значения. Пожалуй, ни то ни другое не успело еще как следует стать действительностью в практике самой классической филологии, но уже присутствует на ее границах, меняя ее самосознание и, так сказать, самочувствие, перестраивая ее состав. В силу первой тенденции каждый факт античной культуры подлежит извлечению из контекста античной культуры, внутри которого он пользовался привилегией индивидуальной «неповторимости» и конкретной самоотжественности, и включению в иные ряды по принципу «типологической» сопоставимости со «стадиально» однородными явлениями любой иной цивилизации Земли. Сами термины, означавшие явления локальные и единичные, систематически подвергаются в практике современной гуманитарии универсализирующему переосмыслению, превращаясь в родовые имена для целых классов явлений<sup>94</sup>. В силу второй тенденции прежние единицы текста, или композиции, или сюжета, еще соотносимые с целостностью простейшего образа, перестают восприниматься как неделимые атомы и разнимаются на дальнейшие составляющие. Характерно, например, что если традиционная наука брала за единицу сюжетосложения сам «простой» сюжет или, в крайнем случае, мотив<sup>95</sup>, то В. Я. Пропп делит мотив сказки на «элементы»<sup>96</sup>, а Клод Леви-Стросс дробит сюжет мифа на «мифемы»<sup>97</sup>. Сюда же относятся все способы рассмотрения литературного текста «под микроскопом», с такой близкой дистанции, с которой ни один читатель, оставаясь читателем (хотя бы ученым читателем), не может его рассматривать, все приемы «замедленного чтения», замедляемого настолько, что оно перестает быть чтением, выбывая из плос-

кости «естественных» человеческих реакций на значащее слово. Поиски наиболее «остраняющего» интеллектуального ракурса для каждого объекта, подступы к «дегуманизации» гуманитарии не раз заставляют вспомнить мрачное двустишие Владислава Ходасевича:

Счастлив, кто падает вниз головой:  
Мир перед ним хоть на миг, да иной.

Конечно, пути науки, как таковой, оправданы собственной внутренней необходимостью: перебор и реализация открывающихся рабочих возможностей — процесс, которого не останавливать, да и останавливать не нужно. Наука может многое, но одного не может — перейти к повторению пройденного. Но тема этой статьи, как уже было сказано, не наука, «как таковая», а веяния вокруг науки, вовсе не так уж однозначно связанные с тем, что творится в науке, но в каждый реальный момент служащие проводником воздействий «профанов» на науку и науки на «профанов». Не отвечая за эту двусмысленную сферу, наука не вольна попросту дезавуировать ее, и притом не только в силу практической неосуществимости подобного акта, но и по соображениям, так сказать, не совсем чистой совести; веяния эпохи можно отлучить от «абсолютной» науки, от Науки с большой буквы, но наука в своем эмпирическом явлении, то есть реальная умственная деятельность реальных ученых, людей из плоти и крови, куда как для этих веяний проницаема. «На всякого мудреца довольно простоты». Но когда мы говорим о массовой психологической ситуации перед лицом классики, полезно вспомнить резкие и горькие слова отечественного историка культуры А. В. Михайлова, размышлявшего об импликациях культурологической теории, которая «создается в тени самой передовой и авангардистской машины будущего»<sup>98</sup>.

«За текстом как механизмом и механизмом как текстом стоит переворот внутри самого сознания людей. <...> Это — непосредственность, которая возвращается к себе»<sup>99</sup>. Но на уровне реальном и без всяких образов — это эстетическая всеядность.

Для современной культуры, какой она хочет себя видеть, — все искусство. <...> Нет конца тому, что есть искусст-



во. Искусство — все, о чем можно издать художественный альбом. Можно издать альбом с картинами Рембрандта, а можно с самолетами, но можно пойти в лес и наломать сучьев и издать альбом их фотографий. Здесь совершенно нет места национальному. И есть место только-национальному — как фирменному блюду национального ресторана. Здесь нет места для индивидуального, но все сделанное только-индивидуально, как резко отделенное и отличное от всего иного.

В пустоте этого абстрактного пространства вещи могут безмерно раздуться или безмерно сморщиваться, тут есть место беспричинному реву и бессмысленному молчанию, колоссальности монументальных безделушек и изяществу миниатюрных руин. Рама заменяет произведение искусства, но именно поэтому в раму можно вставить все, что угодно. Но может быть и знак рамы: набор букв может указывать на наличие слова, а наличие слова — на наличие смысла. Скрипка и скрипач — знак музыкального сочинения, появление на сцене и уход со сцены — знак начала и конца.

В этих условиях можно любить музыку XVI в. и не понимать современной. Но можно любить только «современных» художников. Можно любить музыку рококо и... исполнять ее в сопровождении ударных инструментов из джаз-банда. Но делать это можно без всяких внутренних усилий, которые привели бы человека на критическую грань самоосмысления. Искания стали „поиском“ (не случайное слово языка техники), и выбор — не в существенном времени истории, но в безразличном пространстве культурной отвлеченности»<sup>100</sup>.

«Безразличное пространство культурной отвлеченности» — не химера, а реальная угроза нашего века, несколько сродни экологическому кризису. В пространстве этом невозможно внутреннее отношение к идеалу античной классики. Мы пытались рассмотреть механизм совокупного действия тех сил, которые работали и работают на разрушение той позиции перед лицом античности, стоя на которой только и позволительно называть классику «классикой». Наряду с этим история XX в. являет немало попыток наполнить классический идеал новой жизнью, заново осмыслить и обосновать его, дать ему место в рамках новой системы. Но попытки эти — уже тема для другой работы.

## Примечания

- 1 *Винкельман И. И.* Избранные произведения и письма. М.; Л., 1935. С. 107.
- 2 Там же. С. 123—124 и др.
- 3 Там же. С. 207.
- 4 *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М.; Л., 1934. С. 356 (запись от 16 февраля 1827).
- 5 Письмо к Шиллеру от 14 февраля 1789 г.
- 6 Пер. М. Михайлова.
- 7 *Шиллер Ф.* О наивной и сентиментальной поэзии // Собр. соч. М., 1957. Т. 6. С. 386.
- 8 Письмо к Гёте от 27 апреля 1798 г.
- 9 Заглавие одного из подразделов гегелевской «Эстетики».
- 10 *Hegel G. W. F.* Aesthetik. Berlin, 1965. Bd. 1. S. 422.
- 11 *Шиллер Ф.* О наивной и сентиментальной поэзии. С. 386.
- 12 *Шиллер Ф.* Боги Греции // Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 159.
- 13 *Шиллер Ф.* О наивной и сентиментальной поэзии. С. 387.
- 14 Разительный контраст между масштабом идей и идеалов, порождавшихся капиталистической Европой в начале и в конце XIX в. неоднократно отмечался как в марксистской литературе (ср.: *Лифшиц М.* Иоганн Иоахим Винкельман и три эпохи буржуазного мировоззрения // Лифшиц М. Вопросы искусства и философии. М., 1955), так и далеко за ее пределами; назовем один пример: *Barth K.* Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert. Zürich, 1948.
- 15 *Renan E.* Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Paris, 1884. P. 63 («Prière que je fis sur l'acropole quand je fus arrivé à en comprendre la parfaite beauté»).
- 16 *Mann Th.* Unterwegs // Gesammelte Werke. Berlin, 1955. Bd. XII. S. 379.
- 17 Ср. у Бенна:  
Europa, dieser Nasenpopel  
Auf einer Konfirmandennase...  
(*Benn G.* Gesammelte Werke in acht Bänden. München, 1975. Bd. 1. S. 2.)
- 18 *Mann Th.* Gesammelte Werke. Bd. XI. S. 623.
- 19 *Mann Th.* Humaniora und Humanismus // Gesammelte Werke. Berlin, 1955. Bd. XI. S. 441.
- 20 Там же.
- 21 *Мани Т.* Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом. М., 1959. С. 502.
- 22 *Франс Анатолий.* Восстание ангелов // Полн. собр. соч. В 25 т. М.; Л., 1937. Т. XIV. С. 467—468.
- 23 *Флобер Г.* Избр. соч. М., 1947. С. 604 (письмо Жорж Санд от 29 сентября 1866 г.).
- 24 Там же. С. 581 (письмо к Луизе Коле от 27 марта 1853 г.).

25 Брехт Б. Стихи. Роман. Новеллы. Публицистика / Пер. И. Моисеева. М., 1956. С. 93.

26 Benn G. Dorische Welt: Eine Untersuchung über die Beziehung von Kunst und Macht // Gesammelte Werke. München, 1975. Bd. 3. S. 831.

27 Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 185.

28 Белый Андрей. Фридрих Ницше // Весы. 1908. Август. С. 5 (в цитате исправлена опечатка). Ср.: Михайлов А. В. Ницше // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4.

29 Об идейных и человеческих взаимоотношениях Фрейда и Юнга автор имел случай говорить в статье «Аналитическая психология Карла Густава Юнга и закономерности творческой фантазии» (Вопр. лит. 1970. № 3). Конечно, трагическая диалектика путей мысли — такой предмет, который непозволительно трактовать в духе дешевой иронии. Когда Фрейд требовал не закрывать глаз перед истиной, сколь бы неутешительна она ни была, когда он в самой резкой форме выставлял императив фанатической, неумолимой правдивости, в императиве этом была своя правда. С другой стороны, когда Юнг протестовал против фрейдовской расправы над культурой, духовностью, творчеством (Erinnerungen, Träume, Gedanken von Carl Gustav Jung. Zürich; Stuttgart, 1961. S. 152), это само по себе тоже не было лишено благого смысла. Беда в том, что объективный исторический контекст, не зависящий ни от чьих добрых намерений, искривлял обе тенденции — и «разоблачительскую», и «антиразоблачительскую», лишая их подлинности и приводя к странному, фальшивому сговору подчас как бы за спиной их носителей.

30 Benn G. Nietzsche — nach fünfzig Jahren // Gesammelte Werke. München, 1975. Bd. 4. S. 1046.

31 Например, таким: «Греческая культура покоится на господском отношении одного малочисленного класса к классу несвободному, в 4–5 раз большему. В массе Греция представляла собой страну, населенную варварами. Как можно считать древних *гуманными!* Противоположность гения и человека, работающего для добывания хлеба, наполовину вьючного животного (Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1909. Т. II. С. 305). Это было написано в 1874–1875 гг., за шестьдесят лет до приведенного выше отрывка Г. Бенна.

32 Nietzsche F. Götzen-Dämmerung // Nietzsches Werke. Leipzig, 1899. I. Abt. Bd. VIII. S. 83.

33 Benn G. Lebensweg eines Intellektualisten // Gesammelte Werke. München, 1975. Bd. 8. S. 1923.

34 Benn G. Ithaka // Gesammelte Werke. München, 1975. Bd. 6. S. 1479.

35 Ср.: Давыдов Ю. Негативная диалектика «Негативной диалектики» Адорно // Сов. музыка. 1969. № 7–8.

36 Ср.: Давыдов Ю. Мистика потребительского сознания // Вопр. лит. 1973. № 5. С. 44–88; Он же. Преодоленный человек: (Проблема

личности и культуры в эпоху крушения буржуазного гуманизма) // Там же, 1976. № 1. С. 123—177.

37 Cox H. G. *Secular City. Secularisation and urbanisation in theological perspective.* N. Y., 1965.

38 Cox H. G. *The Feast of Fools. A theological essay on festivity and fantasy.* Cambridge, Mass., 1969.

39 Kerényi K. *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur* // Kerényi K. *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität.* Düsseldorf, 1953. S. 157—169.

40 В советской науке можно назвать безусловно выполненную работу на строго конкретном материале: *Доватур А. И.* Платон и Аристотель // *Вопросы античной литературы и классической филологии.* М., 1966. С. 137—145.

41 Ср.: *Каграманов Ю.* Уловки техники и парадоксы «неоархаизма» // *Вопр. лит.* 1973. № 5. С. 89—110.

42 См., например: *McLuhan M.* *Understanding Media.* N. Y., 1966; *Idem.* *From Cliché to Archetype.* N. Y., 1970.

43 Блюм У. Коммуникативный вирус // *Проблемы телевидения и радио.* М., 1971. Вып. 2. С. 154.

44 Ср.: *Михайлов А. В.* Вводная часть доклада «Генрих фон Клейст и проблемы романтизма» // *Искусство романтической эпохи: Материалы научной конференции (1968 г.).* М., 1969. С. 106—126. Докладчик отмечает в частности: «„Научность“ со всеми ее последствиями, включая позитивизм и математизацию логического языка науки, в более или менее развитых формах представлена в романтизме, в психологии и естествознании романтизма и в обращениях философов и писателей к натурфилософским проблемам, — равным образом и мистическая образотворческая „ненаучность“» (с. 124).

45 Скажем шире: открытие бессознательного, превращение его в предмет мысли *само по себе* есть расширение сознания, его победа. Проблема иррационального — вполне рациональная проблема. «Внедрение понятия бессознательного в современную психологию, — указывал виднейший советский психолог, — было преодолением того вида идеализма, который заключался в интеллектуализме» (*Выготский Л. С.* *Развитие высших психических функций.* М., 1960. С. 354).

46 В этом смысле симптоматично качество мифообразности, мифоподобности, так часто выявляющееся в образной системе натурализма (которая может рассматриваться как эстетический коррелят позитивистской мысли). «Кто решился бы отрицать в эпике Золя символизм и тяготение к мифу, поднимающее его персонажей в область сверхреального?» — спрашивал Томас Манн (*Mann Th.* *Gesammelte Werke.* Berlin, 1955. Bd. X. S. 348).

47 *Тронский И. М.* «Илиада» и Гомер // *Гомер. Илиада.* М.; Л., 1935. С. 10.

48 *Europa.* 1803. S. 55.

49 *Creuzer F.* Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig, 1810—1812. Bd. I—IV.

50 *Creuzer F.* Op. cit. Bd. IV. S. 533—535.

51 Сюда же относится противопоставление игры на струнных инструментах и вакхически-возбуждающей музыки флейт (*Creuzer F.* Op. cit. Bd. III. S. 365—368 и а.). Еще ближе подошел к концепции Ницше поздний Шеллинг в своих берлинских лекциях.

52 В качестве характерного примера можно назвать работы Рут Бенедикт (1887—1948), влиятельной американской исследовательницы в области этнографической социологии, разделившей первобытные культуры на «дионисийский» и «аполлоновский» типы (основная работа — «Patterns of Culture», 1934).

53 *Bachofen J.J.* Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Basel, 1859.

54 *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.

55 *Bachofen J.J.* Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. S. 48.

56 Ср. рецензию Ф. Дорнзейфа на переиздание текстов Бахофена в 1926 г. (*Dornseiff F.* Antike und Alter Orient: Interpretationen. 2. Aufl. Leipzig, 1959. S. 400—408).

57 Любопытно, что Ницше, проживая в Базеле и лично зная Бахофена, по-видимому, не проявил интереса к его трудам (известно лишь, что летом 1871 г. он брал в университетской библиотеке «Опыт о погребальной символической древних», что не нашло никакого отражения в его собственном творчестве).

58 *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21.

59 *Mann Th.* Gesammelte Werke. Berlin, 1955. Bd. XII. S. 47.

60 *Mann Th.* Briefe. 1937—1947. Berlin; Weimar, 1965. S. 280.

61 *Bäumler A.* Bachofen der Mythologe der Romantik // Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt: Aus den Werken von J.J. Bachofen herausgegeben von M. Schroeter. München, 1920. S. XXIII—CCXCIV.

62 Ibid. S. CCLIII—CCLIV.

63 Ibid. S. CCLIV.

64 Ibid. S. C. CCL.

65 Ibid. S. C. CCLVI.

66 Ibid. S. C. CCLIV.

67 Тенденция статьи Боймлера была в том же 1926 г. очень точно охарактеризована в дневниковых записях Т. Манна (так называемый «Парижский отчет»). См.: *Mann Th.* Gesammelte Werke. Bd. XII. S. 49—50.

68 Здесь не место разъяснять понятийную и терминологическую систему Хайдеггера; чисто философский смысл его тезисов, сколь критически их ни оценивать, слишком многопланов, чтобы позволи-

тельно было разделяться с ними по ходу обсуждения совсем иной темы. Ср.: Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры: (Критика философии Хайдеггера). М., 1963; Она же. Проблема времени в онтологии Хайдеггера // *Вопр. философии*. 1965. № 12; Она же. Хайдеггер // *Философская энциклопедия*. М., 1970. Т. 5.

69 Heidegger M. Sein und Zeit // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle; Saale, 1927. Bd. VIII. S. 6.

70 Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947.

71 Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1950. S. 243 (пер. П. П. Гайденко).

72 Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. С. 109–110.

73 Mann T. Доктор Фаустус. С. 288.

74 Freud S. Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen in Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig; Wien, 1913.

75 Курьезно, что в этом пункте есть соприкосновения между интеллигентским и массовым сознанием XX в. По свидетельству К. С. Льюиса, для среднего английского рабочего любой персонаж античной истории неинтересен и недостоверен, ибо представляет собой «историю», зато гипотезы о доисторическом человеке принимаются на веру, как «научный факт», не содержащий никаких проблем. «Доисторический человек отмечен ярлычком „наука“ и потому бесспорен, между тем как Наполеон и Юлий Цезарь отмечены ярлычком „история“ и потому недостоверны» (Lewis C. S. *God in the Dock*. Michigan, 1972. P. 241).

76 Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M., 1969.

77 Слово «христианский» употребляется у иных авторов XX в. до того расширительно, что можно только диву даваться. Пример в отечественной науке — статья М. С. Альтмана «К поэтике Гомера» (*Язык и литература*. М., 1929. Т. IV. С. 29–58), где порок «христианизации» усмотрен в «Одиссее».

78 Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.

79 Benn G. *Gesammelte Werke*. München, 1975. Bd. I. S. 109.

80 Там же. С. 129 (здесь и ниже стихотворные переводы автора статьи).

81 Вышла в 1925 г. Бенн в цитированной выше речи «Ницше — через пятьдесят лет» говорит о Ницше как основателе мира «людей без внутреннего наполнения», мира, в котором человека нет, а есть только его «симптомы».

82 Benn G. *Gesammelte Werke*. Bd. I. S. 99.

83 Jung C. G. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zürich; Stuttgart, 1961. Kapitel 9.

84 Benn G. *Gesammelte Werke*. Bd. I. S. 76–77.

85 *Ibid.* S. 94.

86 *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 25. Ср. у Честертона: «Любить вещь значит любить ее пределы; поэтому дети всегда будут играть на краю чего ни попадя. Ибо, когда мы пришли к концу вещи, мы пришли к ее началу» (*Chesterton G. K. Tremendous Trifles. London, 1929. P. 183–184.*)

87 *Jünger E.* An der Zeitmauer. Stuttgart, 1959. S. 93–94.

88 По мнению этого мыслителя крайне правой ориентации, читатель XX в. так сочувственно видит «пограничность» положения Геродота просто потому, что сам присутствует при *конце* истории, личного самосознания, рационального мышления, как Геродот присутствовал при их начале. К общей характеристике Юнгера см.: *Михайлов А. В.* Юнгер // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.

89 *Фрейдберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 39.

90 *Wells H. G.* The Outline of History. London, 1919. V. I–II. Честертон возражал Уэлсу в своем «Вечном человеке» (ср.: *Letters of C. S. Lewis. N. Y., 1966. P. 94.*)

91 *White L.* The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation. N. Y., 1949.

92 *Rostow W. W.* The Stages of Economic Growth. Cambridge, 1960.

93 *Штаерман Е. М.* Античность в современных западных историко-философских теориях // ВДИ. 1967. № 3. С. 3–24, особенно с. 5, 7, 22.

94 Ситуацию легко схватить от противного, присмотревшись хотя бы к такому почти безнадежному увещанию, высказанному в сугубо полемическом контексте: «Есть... термины, неотделимые от тех мест планеты и от особенностей развития тех человеческих обществ, к которым они были привязаны первоначально» (*Эйдлин Л.* Идеи и факты: (Несколько вопросов по поводу идеи китайского Возрождения) // Иностран. лит. 1970. № 8. С. 210). Призыв этот был бы беспредметен, если бы реальность не являла прямо противоположного.

95 Ср.: *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940.

96 См.: *Пропн В. Я.* Морфология сказки // Вопр. поэтики. Л., 1928. Вып. XII; то же. 2-е изд. М., 1969 (на с. 134–166 статья Е. М. Мелетинского «Структурно-типологическое изучение сказки», дающая историческую перспективу).

97 *Levi-Strauss C.* The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. 78. 1955. P. 428–444.

98 *Михайлов Ал. В.* «Свое» и «чужое» в искусстве прошлого // Декоративное искусство. 1972. № 6/175. С. 28–32.

99 Вспомним восторги по поводу этого снятия чувства исторической дистанции, наполнявшие лирику Бенна и наполняющие в наше время прозу эссеистов и теоретиков типа Маклюэна.

100 *Михайлов Ал. В.* «Свое» и «чужое» в искусстве прошлого. С. 31–32.

## ДВЕ ТЫСЯЧИ ЛЕТ С ВЕРГИЛИЕМ

Когда 21 сентября 19 г. до н. э. в калабрийском городе Брундизии, подле моря, соединяющего южную Италию с Элладой Гомера, на пятьдесят первом году своей тихой жизни трудолюбца скончался Публий Вергилий Марон — уже тогда, пожалуй, это событие означало для сознания одних современников и хотя бы для смутного чувства других нечто большее, чем просто смерть любимого и почитаемого поэта. Поэты у римлян были; но Вергилий — не один из великих, даже не первый, а единственный.

Конечно, пытаться уловить, что на самом деле чувствовали люди ровно два тысячелетия тому назад, — дело рискованное; но есть приметы, которым приходится доверять — если не каждой по отдельности, то всем в совокупности, когда они подтверждают друг друга. Если талантливый и умный поэт Проперций приветствовал самое начало одиннадцатилетней — так и не пришедшей к концу — работы Вергилия над «Энеидой» торжественным стихом: «рождается нечто более великое, нежели „Илиада“», — этого, может статься, и не надо принимать чересчур всерьез, потому что литературные нравы Рима предполагали некоторую избыточность чуть иронических похвал, которыми обменивались дружественные поэты. Но то, что народ в театре, по свидетельству Тацита, встал навстречу Вергилию, воздавая ему такую же честь, как Августу, о чем-то говорит. Особенно убедительное, хотя и забавное, доказательство живости общего отклика на поэзию Вергилия — необычайное количество попыток ее раскритиковать и уничтожить: против «Буколик» были написаны «Антибуколики», против «Энеиды» — «Бич на Энея»; один римский



литератор специально собирал погрешности Вергилия против латинского языка и хорошего слога, другие коллекционировали заимствования, сделанные поэтом у предшественников, изобличая его в плагиате (между тем сила Вергилия, как и других гениев высокой классики, например Рафаэля или Пушкина, не в последнюю очередь определяется именно тем, сколь много чужого они умеют сделать своим, иначе говоря, тем, в какой мере их личное творчество перерастает в надлический синтез до конца созревшей и пришедшей к себе многовековой традиции)... Как сказал Светоний, «в хулителях у Вергилия недостатка не было, и неудивительно: ведь они были даже у Гомера» (пер. М. Л. Гаспарова).

Иногда кажется, что хулители — это какие-то пророки наизнанку, по-своему провидящие, насколько долговечно и полно сил то, что ими хулимо: иначе оно не задевало бы их за живое. Обилие нападок тем более знаменательно, что Вергилий, человек по натуре тихий, только однажды позволил себе в молодости выпад против Бавия и Мевия, в остальном же стоял вдали от литературных бурь и никого сам не задирал; и все же простым своим существованием он кому-то не давал жить — не потому ли, что в его поэзии ощущалась сила, независимая от его личной воли и при всей мирности своего проявления неумолимая, как всякая сила? И то сказать — тех же Бавия и Мевия он помянул недобрым словом так кратко, словно бы и безобидно, если вспомнить для сравнения злые стихи Катуллы; но на века и века, для десятков поколений, никогда не читавших ни Бавия, ни Мевия, имена обоих стали употребительным, каждому понятным бранным словом. Вот что значит говорить как имеющий власть.

За славой Вергилия стояла та самая объективная непреложность, заключенная в самой природе вещей, в составе бытия, которую поэт воспел как «рок», «fata». Ничего не поделаешь с тем, что не Турну, а Энею суждено стать женихом Лавинии и положить почин будущему; так, не старым Невию и Эннию и никому другому, а только Вергилию суждено было остаться в веках поэтом римской судьбы. Поэма Невия о Первой Пунической войне и некогда знаменитые «Анналы» Энния утрачены, потому что «Энеида» их вытеснила и сделала ненужными, на ином, более

высоком уровне удовлетворила потребность в самобытном римском эпосе, организованном вокруг идеи истории. Сам Вергилий явно любил Энния и охотно вставлял в текст «Энеиды» преобразованные цитаты из «Анналов», воздавая этим своему предшественнику дань почтения. Если бы это от него зависело, труд Энния был бы сохранен; но это от него не зависело. В величии Вергилия есть, если угодно, разрушительный аспект: оно принуждает своим объективным действием к отсечению всех иных возможностей, диалектически снимая эти возможности в обоюдоостром гегелевском смысле слова, то есть одновременно включая в себя и исключая как нечто иное себе. Отныне римский эпос был поставлен в необходимость самоопределяться перед лицом «Энеиды», по отношению к заданным ею ориентирам, и это можно сказать не только о продуктах послушного, благоговейного эпигонства, вроде «Фиваиды» Стация (конец I в. н. э.), заканчивающейся трогательным обращением поэта к своей поэме: «Не вздумай состязаться с божественной „Энеидой“, но следуй за ней издали и всегда поклоняйся ее следам», — но и о попытках заменить многие важнейшие характеристики «Энеиды» на диаметрально противоположные и создать таким образом некую анти-«Энеиду», какова «Фарсалия» Лукана (середина I в. н. э.), построенная как смысловое и формальное отрицание «Энеиды». Мятёж против образца еще больше, чем следование образцу, обнаруживает, что уйти от образца решительно некуда. Здесь есть нечто от повелительного «быть по сему». Можно понять хулителей Вергилия, когда они бессильно и тем более яростно восставали против этой непреложности.

Для чего хороша непреложность, отчетливая данность отношения к авторитету, заставляющему себя слушаться одним своим присутствием, так это, конечно, для школы. Ценностям высокой классики очень идет быть школьными ценностями. Поэзия Вергилия нашла дорогу в школу предельно быстро; если верить преданию, уже грамматик Квинт Цецилий Эпирот, вольноотпущенник того самого Аттика, с которым переписывался Цицерон, начал читать с учениками стихи Вергилия, которые затем уже не переставали быть предметом преподавания две тысячи лет. Римские мальчики

времен Квинтилиана с восковыми табличками в руках; питомцы монастырских школ Средневековья; ученики гуманистов и воспитанники иезуитов; гимназисты и лицеисты совсем уже недавних времен, вплоть до вчерашнего и отчасти сегодняшнего дня, — всех их, из поколения в поколение, из века в век, учили читать сладкозвучные стихи о Титире, распевавшем пастушескую песнь под покровом раскидистого бука, о трудах земледельца, о призвании Энея и страсти Дидоны. Под аккомпанемент этих стихов шла душевная жизнь юного Августина, юного Петрарки; но и для модерниста Т. С. Элиота Вергилий — основополагающее переживание школьных лет. Известный немецкий литературовед Эрнст Роберт Курциус, указав на то обстоятельство, что, по крайней мере, со времен Данте до времен Гёте первая эклога из Вергилиевых «Буколик» нормально была тем стихотворным текстом, при посредстве которого ученика впервые вводили в таинство поэзии, назвал эту эклогу ключом ко всей западноевропейской поэтической традиции<sup>1</sup>; если это преувеличение, то не очень большое. Педагогическая роль Вергилия как ментора, дававшего при начале умственного пути некую исходную норму, как дисциплинирующего воспитателя совсем молодых душ в истории настолько велика, что преувеличить ее едва ли возможно.

Что делало его как-то особенно пригодным для этой роли? Ну, конечно, присущая ему как классичнейшему из гениев и важная для эпох нормативной поэтики образцовая безупречность и, так сказать, авторитетность вкуса; наряду с этим — безупречность нравственная, привлекавшая наставников примерная высота моральных правил (Гёте, не слишком любивший нашего поэта, однако же назвал его «ангельски чистым»). Но причины более тонкие назвать труднее. Отметим прежде всего ту открытость навстречу стихии молодости, которую молодые обычно угадывают. У Вергилия (в отличие, например, от Катулла) абсолютно нет ничего душевно незрелого, того, что называется инфантильным и что как раз дисквалифицировало бы его для функции воспитателя; ниже о нем пойдет речь как об одном из самых «взрослых» поэтов, поэте жизненной зрелости, жизненного опыта, непрерывно отвечающем на вопрос — как принять

горькие уроки этого опыта и все же сохранить надежду; но он любил так, как умеют любить только очень зрелые люди, чистоту юноши, мечтающего о героической дружбе и героической смерти. Таких юношей, каковы его Нис и Эвриал или Паллант, не было ни у одного поэта до него. Эпос, лирика, даже трагедия классической Греции знали пластический облик юности, но не ее неповторимую душевную атмосферу, ее красоту, но не ее поэзию. Мы видим юного Тесея, с архаической энергией описанного у Вакхилида, греческого лирика первой половины V в. до н. э.:

Глаза горят лемносским огнем,  
Сверкают красными искрами;  
Он — отрок в первом юношеском цвету,  
Но утечи Ареса знакомы ему —  
Битвенный стук меди о медь... —

*(Пер. М. Гаспарова)*

но мы ничего не узнаем ни о его отроческой невинности, ни о его пылком, порывисто вспыхивающем отроческом самолюбии и слабоволии; а Нис и Эвриал — именно образы юности как состояния души, мы видим их не только извне, но изнутри. «Эвриал весь замер, уязвленный великою жаждой похвал», — читаем мы в «Энеиде» (кн. IX, 197—198), а потом слышим, что ему не страшно идти на ночную вылазку, но страшно рассказать о ней своей старой матери: «Я не выдержу слез родительницы» (кн. IX, 289). Образы эти стоят очень близко к самому центру поэтического мира Вергилия, и от них ведет прямая дорога к героическим и впечатлительным юношам европейской поэзии, вплоть до «Песни о любви и смерти корнета Кристофа Рильке». Из всех фигур позднейшей римской истории, возникающих как пророчество и предчувствие перед взором Энея, никто, даже сам Август, не удостоен таких прочувствованных слов, такого апофеоза, как Марцелл, племянник Августа, предназначенный им в наследники, но умерший в двадцатилетнем возрасте (кн. VI, 861—887). За что ему такая честь? Именно за то, что он так и остался юношей, невоплощенной надеждой на будущее, чистым обещанием; он словно символизирует юность вообще, юность,

как таковую, представляет за всех юношей Вергилия, так часто обрекаемых в искупительную жертву богам истории, и надгробная похвала ему — нечто вроде памятника Неизвестному Юноше. «Судьбы только покажут его миру, но не позволяют ему быть долее» (кн. VI, 870—871). Античный источник говорит, что Октавия, мать Марцелла, лишилась чувств, когда Вергилий читал в ее присутствии печальные строки, и чувствительность этого рассказа хорошо подходит к атмосфере «Энеиды» в целом, где так часто слышен плач о великой надежде, погребаемой вместе с безвременно погибшим юношей: Эвандр оплакивает Палланта, суровый Мезенций — Лавза, даже Эней, принужденный убить Лавза как противника в бою, вне себя от жалости (кн. X, 825—830), и сам Вергилий скорбит обо всех. (В скобках заметим, что нравственная и эмоциональная связь между разными поколениями — отеческие чувства старших к младшим и сыновние чувства младших к старшим — занимает в «Энеиде», в отличие от греческого эпоса, больше места, чем дружба внутри одного поколения. У Энея есть какой-то «верный Ахат», но имя этого товарища по оружию остается только именем; зато преданность Энея Анхизу — едва ли не самый выразительный образ преданности сына отцу во всей старой европейской литературе. Лавз погибает, закрывая своим телом отца, Эвриал, как мы видели, отправляясь на опасный подвиг, думает только о матери. Мечь Энея Турну за Палланта в «Энеиде» композиционно соответствует мести Ахилла Гектору за Патрокла в «Илиаде»; но Ахилл мстит за друга, Эней — за мальчика, доверенного его заботе, к которому он успел по-отечески привязаться.)

Если же юноша не гибнет, но остается жить, неся в себе будущее, его юность, во всяком случае, не менее значительна. Вот отрок Асканий делает свой первый в жизни боевой выстрел (кн. IX, 590—637); это очень торжественный момент, одна из вех всей поэмы. В речи Аполлона, подбадривающего мальчика, звучат слова, выразившие на века вперед патетику юношеских мечтаний и благородно-честолюбивых замыслов: «Sic itur ad astra» («Так восходят к звездам»). У Каллимаха в его гимне сообщалось, куда направила свои первые три вы-

стрела богиня охоты, но эта курьезная демонстрация мифологического всезнайства — шутка, которая ничего не значит; напротив, первый выстрел юного стрелка у Вергилия полон значения. В большом контексте поэмы он воспринимается как еще небывалое для античной литературы, антиципирующее новоевропейский роман сгущение исторического времени, сравнительно с которым все герои греческого эпоса — в той или иной мере вне времени и особенно вне возраста. Между юным Телемахом «Одиссеи» или юным Тесеем Вакхилида и юношами Вергилия — точно такое же различие, как между курсами и эфебами греческой пластики и римскими портретами мальчиков с их окончательной непревзойденной конкретностью возрастной психологии. Эллин нашел бы эту конкретность эстетически недопустимой.

Добавим, что на каждом шагу в самом тоне Вергилиева пафоса, в интонациях его чудной серьезности, не разрушенной опытом, не отравленной даже привкусом иронии, можно различить слегка «мальчишеский», юношеский тембр, сравнительно с которым такой пожилой и перезрелой кажется всезнающая фривольность Овидия («Вместо мудрости — опытность, пресное, неутоляющее питье», как сказано у Ахматовой); и тембр этот всегда находил отголосок в сердцах отроков по возрасту, но также вечных отроков — таких, как Шиллер и Гёльдерлин, как Виктор Гюго и Шарль Пеге. Это какая-то особая порода людей, и они всегда признавали Вергилия за своего. Все четыре названных здесь имени прочно связаны с именем римского поэта. Шиллер, в отличие от своего друга Гёте, пропитавшийся вергилиевской поэзией, перевел из «Энеиды» две самые патетические книги — вторую и четвертую; Гёльдерлин выбрал для перевода, что еще знаменательнее, эпизод Ниса и Эвриала. Шиллеровский культ священного огня дружбы и рвущейся к славному деянию молодой и целомудренной свежей воли, воспитавший столько душ в прошлом веке (в их числе хотя бы юных Герцена и Огарева), очень многим обязан Вергилию. Но для XX в. голос Шиллера часто представляется чересчур громким, театральным и резонерским; напротив, ближе стал голос Гёльдерлина, вскрывающий в тех же вещах, о которых говорил Шиллер (оба — швабские провинциалы, под стать

провинциалу Вергилию, и оба — «граждане мира» времен Французской революции), более трудно выговариваемые глубины. Когда в одном из своих ранних гимнов Гёльдерлин обращается к Свободе: «Еще горит моя щека, воспламененная твоими лобзаниями, достойными богов», — это, конечно, язык, возможный только после Руссо; но в языке этом звучит отголосок не только вскипающей восторженности тех же Ниса и Эвриала, но и музыка тончайшей влюбленности, любовности, — можно было бы говорить об «эротичности» в платоновском смысле, если бы это слово не было так неправомерно испорчено, — которая чуть уловимо возникает в том месте «Энеиды», где говорится о грядущем подвиге Брута Старшего «*pulchra pro libertate*», «ради прекрасной свободы» (кн. VI, 822)<sup>2</sup>. Из Гюго вспомним только слова: «На самом темени стиха Вергилия часто вспыхивает странный отблеск» (конечно, здесь обыгрывается вергилиевский образ чудесного пламени вокруг головы Аскания, кн. II, 682—685). Ни классическая правильность римского поэта, ни его учтивая цивилизованность не закрыли от французского романтика того, что в нем «романтично» — захватывающей тайны, сладкой жути, трепетности. (На этой же линии в XX в. стоит рецепция магической, «орфической» атмосферы Вергилия в цикле Джузеппе Унгаретти «Обетованная земля».) Наконец, Шарлю Пеги, замечательному, ни на кого не похожему поэту, к сожалению слишком мало у нас известному, и горячему вергилианцу, радовавшемуся, что «Вергилий присутствует и в Расине, и в Гюго не как усвоенный умственным усилием чужак, но как брат и как отец», принадлежат строки, не содержащие никаких специальных вергилиевских мотивов, никаких «аллюзий» и «реминисценций», за которыми так охотятся специалисты по сравнительному литературоведению, но которые, может быть, ближе к подлинному Вергилию, чем что бы то ни было другое в новой европейской поэзии, и которые во всяком случае без Вергилия не были бы возможны:

Heureux ceux qui sont morts pour leur âtre et leur feu,  
Et les pauvres honneurs des maisons paternelles.

«Блаженны те, кто принял смерть за свой очаг, и за пламя очага, и за бедную честь отеческих домов».

Эти строки, возникшие, как известно, меньше чем за год до того, как сам Пеги принял именно такую смерть в битве на Марне, очень буквально исполнив собственные слова, написаны, конечно, не для того, чтобы быть комментарием к «Энеиде», однако очень хорошо ее поясняют: Эней, хранитель троянских пенатов, то есть богов очага, символы которых он несет с собой из Трои в Италию, из прошлого в будущее, готовый на подвиг смерти и более тяжелый для него (см. кн. I, 94 и др.) подвиг жизни, на последовательное отречение от счастья только для того, чтобы передать святыню, *отеческую* святыню, молодой верности своего сына и его потомков, — необходимое звено между Анхизом и Асканием, между Дарданидами и Ромулом. Он весь без остатка в своем сыновнем долге и отцовском долге; и это не две разновидности долга, но единый долг. Таким Эней раз и навсегда врезан в сердца всех своих читателей: с престарелым отцом на плечах и с ручонкой сына в своей руке. Герой Вергилия знает: стоит думать только о будущем, но о нем не стоило бы думать, оно не заслуживало бы ничьих жертв, если бы не было всего, что «отцовское» и «отеческое», — заповеданного наследия чести и благоговения. Без «отцовского», без «отеческого» весь пыл и вся жертвенная готовность Ниса и Эвриала лишились бы предмета, ушли бы в пустоту и там потерялись; без «сыновнего», «отроческого», без мальчишеской радости Аскания или Ниса и Эвриала из самого состава чести и благоговения ушла бы субстанция надежды.

Можно и часто необходимо во имя долга отказаться от счастья: так поступает Эней в IV книге, по приказанию богов покидая любимую женщину и приятные стены Карфагена, и так поступает «Юноша Честь» (Jeune Homme Honneur), с его «вергилианским сердцем», в катренах Пеги. От чего нельзя отказаться, так это от надежды. Храбрость Ниса и Эвриала, вызывающихся идти в опасный путь, важна как подтверждение надежды на будущность рода:

Молвил на это Алет, поседелый и опытом зрелый:  
 «Отчие боги, всегда в вашей воле судьба Илиона!  
 Но до конца погубить вы тевкров род не хотите,  
 Если с такою душой, с таким бестрепетным сердцем  
 Юноши есть среди нас!»

(Кн. IX, 246—250, пер. С. Ошерова)



И две из мистерий Шарля Пеги о Жанне д'Арк начинаются грандиозными монологами о надежде, без которой все святые превратились бы в кладбища, о победе, зеленом и хрупком, в котором сосредоточена вся сила жизни будущего дуба.

Но так же, как от надежды, нельзя отказаться от верности «отеческому», от благоговения — энеевской *pietas*. Друг другу противостоят не прошлое, как таковое, и будущее, как таковое, но счастье сегодняшнего дня, своеволие индивида — и связь времен, окупаемая жертвой и стоящая на жертве. Так было для Вергилия, и так было для Пеги. Два человека, жившие в очень непохожие времена, — римлянин I в. до н. э., язычник, современник Августа, и француз XX в., парадоксально совместивший республиканские, дрейфусарские, социалистические убеждения, побуждавшие его волноваться всеми страстями века, с католической верой, — в этом пункте действительно одних мыслей. Духовный мир Вергилия понятен Пеги с полуслова и накоротке, без всякого искусственного «вживания» или умственной натуги. Он не «вживается» в это, он этим живет. Какой эстетизированной и декоративной, или археологической, или теоретической и «высоколовой» предстает античность поэтов парнасской школы, или Анатоля Франса, или Поля Валери рядом с античностью Пеги: тут все реально до грубости и одновременно свято, то есть предъявляет человеку властные, жесткие требования — форум, и гражданство, и боги домашнего очага, и сам этот очаг, отнюдь не метафорический, и пламя очага, символ той верности и той надежды, ради которых стоит мучиться и стоит умереть.

Конечно, приведенные нами строки Пеги рискуют быть оценены современным вкусом определенного типа как невыносимая моралистическая риторика; но ведь эту опасность они до конца разделяют с поэзией Вергилия, по крайней мере с теми ее аспектами, которые были для самого Вергилия самыми важными (есть способ читать «Энеиду», для которого существует страсть Дидоны, но не существует призвания Энея). Положение Пеги нелегко: «бедная честь», да еще честь «отеческих домов», — разве современный вкус может это вынести? Какая сентиментальность, какая высокопарность! Чеканная латинская формула о пути к звездам,

открывающемся перед юной доблестью Аскания, логически должна подпасть под тот же приговор. Ну что же, сентиментальность так сентиментальность, риторика так риторика. Ясно видно: Пеги был бы счастлив оказаться смешным в обществе своего Вергилия — таким же старомодным, как Вергилий, таким же высокопарным, бестактным, не попадающим в тон, как Вергилий. (Да простится автору этой статьи ненаучное замечание чересчур личного характера, но он тоже почел бы за честь, совершенно незаслуженную, но тем более желанную, на мгновение как бы оказаться в компании того и другого, подвергнувшись тем же нареканиям...) Возможно, что современный вкус — «ироничность», «раскованность» и прочая, и прочая — доведет свое торжество до того, что во всем свете не сыщется больше мальчика, мальчика по годам или вечного мальчика, чье сердце расширилось бы от больших слов Вергилия и Пеги. Об этом страшно подумать. Если это случится, нечто будет утеряно навсегда.

Конечно, с недоверием к большим словам, большому словесному жесту, к звенящему голосу дело обстоит не так просто. У него есть свои основания: большие слова легко использовать для лжи. Восприятие наследия Вергилия в последние два столетия в определенной мере стоит в тени вопроса о Вергилии как «певце Августа», «певце империи». Для господствующего умонастроения XIX столетия, сформированного, во-первых, романтическим и позитивистско-натуралистическим влечением к необработанному, неприкрашенному, спонтанному или казавшемуся таковым и отвращением к праздничной прибранности и учтивой церемонности нормативной поэтики, во-вторых, либеральным негодованием против цезаризма, монархии и всех подобных вещей, — для этого образа мыслей поэзия Вергилия, и без того одиозная как «искусственный» и «подражательный» эпос, как прообраз постылого классицизма, как торжество дисциплины над стихией, была вдвойне и втройне одиозна, как поэзия «придворная» и «льстивая», чуть ли не «заказная» и «казенная». Таковы были чувства многих: «Вергилий казался им певцом рождающейся Римской империи — если не наемным, а искренним, то тем хуже для него»<sup>3</sup>. Постепенно перед лицом проблемы «Вергилий и Рим Августа» выявляются две крайние эмоциональные позиции. Первая

из них, продолжающая либеральную традицию XIX в., сводится к тому, что «августовские» мотивы поэзии Вергилия, рассматриваемые как простая функция раннеимперской пропаганды, суть позорное пятно на облике поэта, и, если мы не решаемся без дальних слов его осудить и дисквалифицировать, мы, во всяком случае, должны находить ему смягчающие обстоятельства и, так сказать, за него извиняться. Вторая точка зрения, связанная с отгалкиванием от либеральной традиции XIX в. и характерная, в частности, для некоторых ведущих вергилиеведов немецкой школы (например, К. Бюхнера), характеризуется безоговорочной, не терпящей возражений оценкой «августовских» мотивов как непререкаемо истинного осмысливания исторической необходимости, которая права уже тем, что необходима.

Пытались делать и активные политические выводы из «мудрости Вергилия», разумеется всякий раз зависящие от позиции того или иного интерпретатора. Профашистские историки и филологи Германии и Италии, писавшие, между прочим, по случаю юбилея Августа в 1937 г., не замедлили свести уроки Вергилия к апологии сильной власти, как таковой. Напротив, в речи того же Бюхнера, произнесенной сразу после разгрома Германии, Вергилий оказывается изобличителем гитлеризма: нацисты, своевольцы, взбунтовавшиеся против объективной логики истории, против разумного смысла «судеб», уподоблены Турну (что довольно обидно для этого персонажа «Энеиды», благородного при всей ложности его выбора, — но это в скобках). Бюхнер, конечно, ближе к истине, чем его фашизоидные коллеги: осуждение своеволия, непослушания истории — более глубокий смысл «Энеиды», чем апология власти. Курьезно, однако, дочего просто средствами интерпретации поворачивать предполагаемый совет двухтысячелетней давности на сто восемьдесят градусов.

Для одних Вергилий похож на существо, которое в прошлые века называли льстецом, а в нашем веке предпочитают называть официозным пропагандистом; для других он «пророк» и «провидец» — и все это за одни и те же его слова. Ясно, что ни одна из крайних точек зрения — ни либеральная, ни антилиберальная — не соответствует существу Вергилиевой поэзии. Сама их однозначная жест-

кость несовместима ни с глубоким страданием, лежащим в основе этой поэзии, ни с несравненной деликатностью Вергилия.

Вспомним: Титир из первой эклоги радуется, что держатель власти его пощадил, он полон к нему самой искренней благодарности и готов назвать его богом — но он, как и его поэт, совершенно отчетливо видит рядом с собой Мелибея, которого та же власть не пожалела и не спасла, который должен без всякой вины идти в изгнание, и оба, Титир и поэт, не отворачиваются от его беды; плач Мелибея звучит ничуть не менее громко, чем благодарения Титира, это две стороны единой, очень непростой правды, и Вергилий ничего не делает, чтобы дать одной из двух чаш весов несправедливый перевес. Или еще лучше: Эней покинул Дидону по прямому приказу богов, во имя долга перед будущим, причиняя своему сердцу жестокое насилие, — но когда он встречает тень Дидоны в мире теней (кн. VI, 455—475), уверенность в своей правоте, точное знание о своей правоте ничуть не защищают его от чувств боли и стыда; ни долг, ни собственное страдание не дают ему алиби, он виноват, ему некуда деваться.

Слез Эней не сдержал и с любовью ласково молвил:

«Значит, правдива была та весть, что до нас долетела?

Бедной Дидоны уж нет, от меча ее жизнь оборвалась?

Я ли причиною был кончины твоей?..

Стой! От кого ты бежишь? Дай еще на тебя поглядеть мне!

Рок в последний ведь раз говорить мне с тобой дозволяет».

Речью такую Эней царице, гневно глядевшей,

Душу старался смягчить...

Но отвернулась она и глаза потупила в землю,

Будто не внемля ему, и стояла, в лице не меняясь,

Твердая, словно кремень иль холодный мрамор марпесский.

И наконец убежала стремглав, не простив, не смирившись,

Скрылась в тенистом лесу, где по-прежнему жаркой любовью

Муж ее первый, Сихей, на любовь отвечает царице.

Долго Эней, потрясенный ее судьбою жестокой,

Вслед уходящей смотрел, и жалостью наполнилось сердце.

*(Пер. С. Ошерова)*

«Дело не в том, — говорил об этом месте Т. С. Элиот<sup>4</sup>, — что не прощает Дидона; важнее, что сам Эней не прощает

себя, хотя отлично знает, что все содеянное им — в послушании року». Элиот был прав, это действительно очень важно. В стихах Ахматовой, отождествлявшей себя с Дидоной (и с шекспировской Клеопатрой, у которой явные черты Дидоны), стилизовавшей собственные переживания в формах этого образа, есть поэтическая укоризна Энею:

И забыл ты в ужасе и муке  
Сквозь огонь протянутые руки  
И надежды окаянной весть...

Но настоящий Эней, Эней Вергилия, не забыл ничего. Он вправду не прощает себя, и это непощение — очень тонкая, едва уловимая для невнимательного взгляда, но очень твердая грань между поэзией Вергилия, какова она на самом деле, и тем беспроблемным — все равно, «пропагандистским» или «пророческим» — возвеличиванием власти, силы и успеха или хотя бы «исторической необходимости», какое из нее вычитывали. В самом деле, для «льстеца» нет проблем; но и для пророка в собственном, неметафорическом значении слова то, что он имеет сказать, не проблема, ибо оно принимается и произносится как внушенное свыше. Но Вергилий не был ни тем ни другим; он был поэтом, и специально поэтом такого типа, который обречен всю свою жизнь одиноко, наедине со своей совестью стоять между двумя открытыми, всегда открытыми возможностями, двумя пределами своего существования: нижний предел — если не «льстец», то впечатлительный, сверхчувствительный, до пассивности стоворчивый восприимчивый и артистический выразитель внушений своего века, какой-то медиум, наделенный даром слова; верхний предел — если не «пророк», то по меньшей мере мудрец, высвободившийся из пут своего малого времени и окидывающий взглядом большую связь времен, видящий, как «сызнова зачинается великий ряд столетий», а потому имеющий право авторитетно учить своих современников и раскрывать им смысл их судеб. Обе возможности остаются и присутствуют в каждом творческом акте Вергилия. Собственно, этот творческий акт — вновь и вновь победа «мудреца» над внушаемым артистом, но такая победа, после которой противники будут встречаться снова,

и так без конца. Если бы Вергилий был сполна и без остатка либо одним, либо другим, ему, наверное, было бы легче. Положение отягощалось тем, что в силу глубокой серьезности его нравственного темперамента, то есть той его черты, которую мы выше описывали как нерастраченное отрочество души, для него был совершенно закрыт выход, к которому все время прибегал его друг Гораций: превратить двузначность образа поэта как «пророка» («vates»), «жреца» («Musarum sacerdos»), фигуры сакральной, и словесного искусника, фигуры вполне мирской, — в игровую тему для поэзии, разрешая противоречие в тонкой и жовиальной шутке. Для Вергилия противоречие оставалось неразрешенным. Не этим ли — наряду с мучительной, почти болезненной требовательностью поэта к себе, наряду со стыдливостью мастера, не желающего, чтобы потомство видело его недовершенный труд (вспомним Шопена, уничтожившего перед концом все свои наброски), — объясняется его предсмертное желание сжечь рукопись «Энеиды»?<sup>5</sup> Этого мы не знаем и никогда не узнаем. Но мы доподлинно знаем другое: что всю жизнь им владела мечта уйти от поэзии, от усладительного искусства слова к чему-то более строгому и недвусмысленному — к философскому познанию и философской аскезе. В совсем ранней эпиграмме («Каталептон», V) он отрекается от риторических занятий, «кимвала праздномысленной юности», объявляя, что плывет в «блаженную гавань» философии, где «освободит жизнь от всякой маеты», и затем со вздохом обращается к богиням поэзии: «Ступайте прочь и вы, сладостные Камени! Ибо, сознаюсь, вы вправду были сладостны. Не переставайте все же навещать мои писания — но лишь стыдливо, лишь изредка». Начинающий поэт уже оценивает поэзию как искушение, как сладкий, но запретный плод. А в конце жизненного пути он строил планы, дописав «Энеиду», покончить с поэзией и «остаток жизни целиком посвятить философии» (любопытно, что мечты об отказе от поэзии и уходе в философию порой посещали и Горация — это было в воздухе эпохи, хотя бы только на вершинах).

Над этим стоит задуматься больше, чем об этом думали до сих пор: гениальный поэт, лучший поэт своего народа,

овладевший предельными возможностями звучного латинского слова, достигший совершенного равновесия нежности и силы, подлинно классического мастерства, — но не нашедший в мастерстве удовлетворения, искавший чего-то иного, стремившийся уйти от прекрасного вымысла — к реальности без метафор, от эстетической иллюзии — к познанию и духовному освобождению через познание, сулимому философией; а перед смертью порывавшийся сжечь поэму, которая была для читателей неведомым, но уже долгожданным чудом, а для него самого — плодом одиннадцатилетнего труда, итогом всей литературной биографии немолодого человека. Внутреннее величие поэзии обеспечено именно тем, что для самого поэта поэзия — не последнее слово, не высшая ценность. (Никак не торопясь сближать вещи, во многих отношениях весьма далекие друг от друга, принадлежащие разным мирам, человек русской культуры все же не может краешком сознания не вспомнить Гоголя, сжигающего свою рукопись, отчаянные усилия Толстого преодолеть в себе художника во имя моралистико-аскетических идеалов — «ступайте прочь и вы, сладостные Камены», как сказано у Вергилия, — и слова Пастернака об «укрошенном Савонароле» в основании любого подлинного творчества. Мысленно наделять римского поэта чертами русских писателей было бы, конечно, явной фальшью; речь идет лишь о том, что опыт двух последних столетий нашей собственной литературы заставляет — или скажем так: может и потому должен заставлять — нашу способность сочувствия реагировать на некоторые черты исторически данного образа Вергилия особенно живо. Как говорили в старину, «подобное познается подобным», даже если подобие достаточно далекое.)

Факт предсмертной воли Вергилия, засвидетельствованный традицией, заданный как загадка нашим размышлениям — не только научным, но и попросту человеческим, нашел достойный упоминания отклик в художественной литературе XX в.: это роман австрийского писателя Германа Броха «Смерть Вергилия» (1945). Роман рождался в годы Второй мировой войны, в изгнании, после пережитого писателем ареста в оккупированной нацистами Вене, — коротко говоря, в условиях крайнего обострения всех вопросов,

предъявляемых к искусству совестью. Он не похож на то, что обычно называют «историческим романом»; это роман философский. Его действие уложено в последние восемнадцать часов жизни Вергилия — если можно называть действием длящийся внутренний монолог поэта, перемежаемый полосами диалога с Августом, с друзьями, с фигурами любимых людей, населяющими его предсмертный бред. Конечно, как всякое произведение художественной литературы, «Смерть Вергилия» — в существе своем высказывание не об опыте Вергилия, а об опыте Броха и его времени; но он возник из такой настоящей, понятливой, конкретной любви к вергилиевской поэзии, что имеет свое законное место как реплика в двухтысячелетнем диалоге Вергилия и европейской культуры, отбрасывающая какой-то свет на речь самого Вергилия. За романом стоит некая концепция судьбы Вергилия, в своем наличном виде непригодная для науки о Вергилии, ибо неизбежно проникнутая модернизацией — а как же иначе? — но положительно заслуживающая, чтобы над ней задумался и специалист по Вергилию, ибо по-своему компенсирует жесткость некоторых научных схем. Художнический взгляд Броха остро видит, например, как на сдвиге времен вещи перестают быть равны себе; современность его этому научила. Нет слов, две тысячи лет назад это происходило в несравнимо ином масштабе; если поэзия отчасти становилась проблемой для самой себя, этот процесс был настолько ограниченным, что не мог помешать самоосуществлению вергилиевского классического стиля, размыть его форму, нарушить его равновесие. Но, когда мы видим классичность Вергилия не как самоуверенную, заранее гарантированную победу (какой она виделась старому классицизму и еще более, может быть, неоклассицизму), а как смертельный риск на краю пропасти, это не закрывает, а открывает дорогу к адекватному пониманию; по крайней мере, к тому пониманию, на которое способны мы, ныне живущие. Есть правда и в том, что Брох акцентирует религиозно-утопический аспект содержания поэзии Вергилия, а в этой связи — служебную функцию всей «августовской» топики как символа, или «подобия», приготовленного, чтобы воспринять иной, еще не воплощенный смысл.



← Так ты настаиваешь на том, — гневно переспрашивает император, — что государство в нынешнем его облике есть пустое подобие?

— Подлинное подобие, — возражает поэт.

— Хорошо, подлинное подобие... Но ты настаиваешь, что свою действительность оно получит только в будущем?

— Это так, Цезарь...»

В этом вымышленном, исторически невозможном диалоге найдена, однако, какая-то мера, которой впрямь можно мерить отношение Вергилия к империи Августа. Что сделал Вергилий? Допустив в состав своего эпоса политические мотивы, и притом с характерно римской конкретностью, он не ограничился (в отличие, например, от Лукана) их стилизацией и «поэтизацией», не обработал их, а переработал, преобразовал в нечто принципиально иное — в символическую конструкцию, почти предлог, для обнаружения того, что для него важнее всего: связи времен. Слово «подобие», «*Gleichnis*», — это гётевское, библейское слово<sup>6</sup> — здесь и вправду к месту.

Образ Августа, например, показан читателю «Энеиды» в глубине колоссальной временной перспективы, как бы в отдаленно маячащем просвете на выходе из очень длинной галереи или из глубокого колодца; и перспектива эта сама по себе эстетически значимее, как-то даже реальнее, чем образ, через который она выявлена и доведена до восприятия. Так пейзажисты времен Клода Лоррена размещали в пространстве своих ландшафтов «стаффаж» — крохотные фигурки, занятые не столько разыгрыванием условных ролей, сколько исполнением своей подлинной функции: дать глазу почувствовать огромность раскрывающихся далее и сложность перспективных отношений. Еще ничего не было, даже не начиналось — ни сената, ни консулов, ни легионов, ни триумфов, ни форума; Нума Помпилий, царь полусказочной древности, — еще не воплощенная тень, дожидаящаяся выхода на сцену истории (кн. VI, 808—812); вот когда мы слышим ушами Энея имя Августа, далекое-далекое обещание. Но Август — родич Энея, и цепь веков — ряд поколений одного рода. Итак, мифическое время, то есть чистый начальный исток, священная старина (как звучат у Вергилия эпитеты «*antiquus*», «*vetus*», «*priscus*» — «древний», «старинный», «исконный»!); приходящая затем теснота

исторического времени с его границами; наконец, утопическое время как снятие границ и выход на простор («Не полагаю ни пределов, ни сроков», — обещает Юпитер в кн. I, 278) — все эти три качества времени увидены как единое время, связанное семейной историей.

Мифические генеалогии для живых людей, попытки укоренить историю в мифе — все это было и раньше, и притом на каждом шагу. Но у Вергилия впервые в истории европейской культуры с такой полнотой эстетически прочувствована и превращена в особую поэтическую тему близость дальнего и удаленность близкого, поражающая воображение читателя, когда, например, Эней впервые вступает на берег еще неведомой ему реки, и река эта — Тибр: там, где будет шумный римский порт Остия, покуда лесное безлюдье:

Видит с моря Эней берега, заросшие лесом,  
И меж огромных деревьев поток, отрадный для взора:  
Это струит Тиберин от песка помутневшие воды  
В море по склонам крутым. Над лесами стаи пернатых,  
Что по речным берегам и по руслам выют себе гнезда,  
Носятся взад и вперед, лаская песнями небо...

(Кн. VII, 29–34, пер. С. Ошерова)

Это прием, отлично известный русскому читателю по начальным строкам «Медного всадника»: «На берегу пустынных волн...» — эффект зачина основан именно на том, что и автор и читатель знают невский ландшафт отнюдь не «пустынным». Увидеть в уме те места, которые сейчас насыщены историей и человеческой жизнью, еще пустыми, но ожидающими уготованного им наполнения, — патетично. Берега Тибра, берега Невы, привычные, до мелочей знакомые и совсем иные; подразумеваемый подтекст — вот как история меняет лик земли. И Вергилий и Пушкин апеллируют к пафосу истории; но в контексте историзма XIX в. было само собой разумеющимся многое, что в эпоху Вергилия еще только надо было открывать для чувства и воображения. Поэтому Вергилий целеустремленно повторяет прием — например, в книге VIII, когда его герой навещает Эвандра на месте будущего Рима и видит там бедные и скудные кровли. Тема близости дальнего и удаленности близкого очень явственно дана в той же книге, когда Эней вскидывает на плечо щит с непонятны-

ми для него изображениями персонажей римской истории — Катона и Катилины, Августа и Антония: обещание будущего осязаемо дано уже в настоящем, но для человеческих глаз оно загадочно. В самом начале «Энеиды» поэт не может назвать Карфаген, не оглянувшись сразу назад — на происхождение города от выходцев из Тира — и вперед — на его гибель в Пунических войнах. Здесь задана сквозная линия поэмы. Настоящее так важно потому, и только потому, что через него таинственная глубина прошедшего и таинственная широта будущего раскрываются навстречу друг другу.

Если глубина прошлого для Вергилия, конечно, миф, то широта будущего — то, что мы выше уже отважились, не слишком настаивая на слове, назвать утопией. Субстанция религиозной утопии, как бы растворенная или входящая в сложные соединения внутри целого «Энеиды», в наибольшей чистоте предстает в IV эклоге «Буколик» — знаменитой вариации на темы древних прорицаний о возврате золотого века («Сатурнова царства»), символ которого — целомудренная и справедливая Дева Астрея:

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,  
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,  
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство,  
Снова с высоких небес посылается новое племя...

(4–7, пер. С. Шервинского)

И для Вергилия донельзя характерно утверждение, что божественный младенец, которому предстоит вернуть время мифа и начать время утопии, родится не когда-нибудь, а сейчас — в год консульства Азиния Поллиона:

При консулате твоём тот век благодатный настанет,  
О Поллион! — и пойдут чередою великие годы...

(11–12, пер. С. Шервинского)

Именно потому, что прошлое и будущее так богаты тайной, насыщеннее всего настоящее, ибо все решается в нем. Чудо со всей конкретностью локализовано, и эта хронологическая прописка чуда звучит как «при Понтийском Пилате» из христианского символа веры, где тоже имя римского магистрата вплетено в «священную историю». По ассоциации трудно не вспомнить, что в последующие века

христиане долго понимали IV эклогу по-своему: Дева — Мария, чудесный младенец — Христос. Данте заставляет человека, принявшего христианство под действием слов Вергилия, обращаться к поэту в загробном мире:

Ты был, как тот, кто за собой лампаду  
Несет в ночи и не себе дает,  
Но вслед идущим помощь и отраду,  
Когда сказал: «Век обновленья ждет:  
Мир первых дней и правда — у порога,  
И новый отрок близится с высот».  
Ты дал мне петь, ты дал мне верить в Бога!  
(«Чистилище», XXII, 67–73, пер. М. Лозинского)

Ученые Нового времени, в отличие от наивных людей Средневековья, исходили из того, что истинный смысл эклоги — это смысл преходящий, злободневно-актуальный, и потратили немало усилий в безрезультатных попытках выяснить, в каком именно из важных семейств Рима — у самого Августа, у Поллиона или у кого иного — должен был родиться чудесный отпрыск. Если бы эклога значила не больше этого, она устарела бы через год. Но средневековое перетолкование при всей своей наивности, по крайней мере, воздаст должное двум первостепенным фактам: во-первых, центральный смысл стихотворения Вергилия, рядом с которым должны отступить все прочие его смысловые аспекты, — это пророчество о наступлении нового цикла жизни человечества, об обновлении времен; во-вторых, Вергилий оказался прав. Он чувствовал время. Что касается перетолкований, таков уж объективный характер Вергилиевой поэзии, что она не просто для них открыта, но несет в себе их необходимость, *эстетически их предвосхищает*. Голос поэта сам летит в будущее и, можно сказать, акустически рассчитан на отзвук в сердцах тех, кто придет позднее.

У Киплинга есть слегка неожиданные для него стихи, стремящиеся передать присущее Вергилию ощущение тайны исторического времени. Они написаны от лица Горация, размышляющего в свой последний день о предчувствиях своего друга, и называются «Последняя ода».

As watchers couched beneath a Bantine oak,  
Hearing the dawn-wind stir,

Know that the present strength of night is broke  
    Though no dawn threaten her  
Till dawn's appointed hour — so Virgil died,  
    Aware of change at hand, and prophesied  
Change upon all the Eternal Gods had made  
    And on the Gods alike —  
Fated as dawn but, as the dawn, delayed  
    Till the just hour should strike —  
A Star new-risen above the living and dead;  
    And the lost shades that were our loves restored  
As lovers, and forever. So he said;  
    Having received the word...

(«Словно стражи, прилегшие под дубом в Бантии, услышав, как дрогнул предрассветный ветерок, знают, что сила продолжающейся ночи уже сломлена, хотя никакой рассвет не грозит ей ранее часа, назначенного рассвету, — так умер Вергилий, зная о грядущих переменах, и возвестил приход перемен для всего, что сотворено вечными богами, и для самих богов тоже, неизбежный, как рассвет, но, как рассвет, отсроченный, пока не пробьет должный час: восход новой звезды над живыми и мертвыми и утраченные образы нашей любви, которые будут нам возвращены уже как любящие, и навеки. Так он сказал, приняв весть...»)

Вергилий — это поэт истории как времени, насыщенного значением, поэт «знамений времени», определяющих конец старому и начало новому; и он сумел превратить свой Рим в общечеловеческий символ истории — конца и нового начала. К этому Риму обращается в своем сонете, навеянном бурями истории нашего века, русский вергилианец Вячеслав Иванов:

Мы Трою предков пламени дарим;  
Дробятся оси колесниц меж грома  
И фурий мирового ипподрома:  
Ты, царь путей, глядишь, как мы горим.

И ты пылал и восставал из пепла,  
И памятливая голубизна  
Твоих небес глубоких не ослепла;  
И помнит в ласке векового сна  
Твой вратарь кипарис, как Троя крепла,  
Когда лежала Троя сожжена.

Пастернак сравнил все, как он выразился, вековечное с «записной тетрадью человечества», в которую каждое поколение пишет свое, и добавил: «Оно жизненно не тогда, когда оно обязательно, а когда оно восприимчиво ко всем уподоблениям, которыми на него озираются исходящие от него века». Стихи Вергилия были записной тетрадью европейского человечества в течение двадцати веков и остаются ею поныне. Если в свое время они говорили Данте о наследии Рима, об утопии справедливой вселенской монархии, Петрарке — о благородном славолубии и нежной чувствительности, Джамбатиста Виде и Скалигеру — о непогрешимом каноне эстетической гармонии, Тассо и Расину — о патетической борьбе долга и страсти, если они на время сделались немы для романтиков и позитивистов прошлого века, нам они говорят о человеке, преодолевающем себя в искусстве истории, отрекающемся от своеволия, о конце и новом начале. Они обращаются к нам, и мы их слышим.

### Примечания

1 См.: Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 8. Aufl. Bern; München, 1973.

2 У латинского «pulcher» — очень богатая семантика, включающая, наряду с основным значением красоты, значения благородства, чести (как эллинское «κλέος» и английское «fair») и торжественной святости (как немецкое «heilig»). Конечно, Вергилий вовсе не хочет изобразить сурового Брута, казнившего сыновей, каким-то влюбленным рыцарем свободы; восторг перед красотой — не более как подчиненный момент экстаза *чести*.

3 Гаспаров М. Вергилий — поэт будущего // Публий Вергилий Марон. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979. С. 10.

4 В речи 1944 г. «Что такое классик?», почти от начала до конца посвященной Вергилию как наиболее полному воплощению классического начала (Eliot T. S. What is classic? An address delivered before the Virgil Society on the 16th of Oct. 1944. London, 1945).

5 Вот свидетельство древнего биографа: «Еще до отъезда из Италии Вергилий договаривался с Варием, что, если с ним что-нибудь случится, тот сожжет „Энеиду“; но Варий отказался. Уже находясь при смерти, Вергилий настойчиво требовал свой книжный ларец, чтобы самому его сжечь» (Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 240).

6 Нельзя не вспомнить знаменитое изречение в конце «Фауста»: «Все преходящее — только подобье» («Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis»). То же слово обозначает по-немецки притчи в Библии.

# ПЛУТАРХ И АНТИЧНАЯ БИОГРАФИЯ

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ КЛАССИКА ЖАНРА  
В ИСТОРИИ ЖАНРА

*Матери моей  
Наталии Васильевне Аверинцевой  
почтительнейше посвящаю*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Если читатель возьмет в руки эту книгу, вознамерившись узнать из нее «все о Плутархе», ему придется испытать разочарование. Для этого в книге слишком мало говорится о самом Плутархе и слишком много говорится о том, на что, как уверяет автор книги, Плутарх как раз не был похож. Попробуем выразиться фигурально: здесь сделана попытка не столько разрисовывать и раскрашивать портрет писателя, сколько порезче прочертить его силуэт и дать к силуэту контрастирующий фон. Читателю предлагается сосредоточиться на самом контуре, на самих границах фигуры — иначе говоря, на том, что отграничивает феномен Плутарха-биографа от всего схожего или соседствующего. Этим определены требования, которые предъявлял к своей работе автор. От силуэта не требуют, чтобы он был подробно выписан или чтобы он был трехмерным; от него требуют четкости.

Равномерно и с притязанием на полноту рассказывать о творчестве Плутарха в совокупности его сторон — это одна задача. Писать о том же Плутархе оригинальное исследование — это совсем другая задача, при современном положении филологической науки едва ли совместимая с первой. Когда о предмете сказано много, нельзя желать одновременно двух вещей: сказать о нем все и не повторять уже сказанного. А о Плутархе сказано много; и автору этой книги не хотелось повторять уже сказанного. «Параллельным жиз-

неописаниям» посвящено такое множество старых, новых и новейших работ, о котором приложенная к нашему труду библиография может дать лишь неполное представление (русскому читателю придется, правда, несколько огорчиться, что в ней так мало русских работ). Как бы то ни было, в общих своих чертах писательский облик Плутарха выяснен удовлетворительно. Поэтому автор этой книги решился по возможности исключать из своего рассмотрения те стороны плутарховского творчества, которые казались ему достаточно изученными; лишь иногда необходимость принуждала его вкратце резюмировать чужие констатации, но и в этих случаях он предпочитал ограничиваться библиографическими отсылками.

Та совокупность представлений о херонейском биографе, которую дают лучшие исследования последнего времени<sup>1</sup>, нуждается, конечно, в дополнениях и уточнениях; я не думаю, что она нуждается в сколько-нибудь радикальном пересмотре. И все-таки есть по крайней мере один принципиальный вопрос, который приходится ставить применительно к Плутарху совсем заново: это вопрос о границах и о природе его писательской оригинальности. Вспомним то, что сказано выше о силуэте и о фоне. Но фон, на котором можно рассматривать силуэт писателя, всегда двусоставен: любой писатель — современник своих современников, товарищей по эпохе, но также продолжатель своих предшественников, товарищей по жанру. Так, Плутарх находится в определенном отношении к Диону Хрисостому, поскольку Дион писал одновременно с ним, но также к Гермиппу, поскольку Гермипп писал до него, и писал именно биографии. О. Мандельштам дал поэтическую формулу этого двойного отношения в литературном времени и в литературном пространстве, сказав о «родстве» и «соседстве» писателя. Конечно, для литератора поздней античности отношение «соседства» и тем более отношение «родства» было прежде всего позитивно принятой связью (только поэт нашего века мог бы сказать, как это сделал Мандельштам, что он волен презирать эту связь — ради иных, более отдаленных и свободных видов преемства). Но в любую эпоху любой писатель, сколь угодно сговорчивый и послушный, — а Плутарх был, как мы знаем,



очень сговорчив и довольно послушен, — не может стать самим собой, не может вообще *стать*, не оттолкнувшись каким-то образом и от «родства», и от «соседства». Когда мы говорим, что писатель существует как реальность истории литературы, мы тем самым утверждаем, что этот акт отталкивания был им осуществлен. Речь идет о совершенно объективной необходимости, действующей безотносительно к тому, чем осознает себя сам писатель: хранителем традиций или ниспровергателем традиций. Мы знаем заранее: Плутарх должен был как-то оттолкнуться от инерции своей эпохи и от инерции своего жанра, иначе — да иначе его просто не было бы. Но как уяснить себе динамику этого отталкивания? Очевидно, мы не сможем это сделать, если будем (как уже многие исследователи до нас) описывать творчество Плутарха, соотнося его только с самим собой и с вечными законами литературы. Мы не сможем это сделать, если будем (как большая часть исследователей до нас) соотносить Плутарха с его временем и с его жанром лишь в качестве «представителя» того и другого: представитель эпохи, представитель жанра. Остается один путь — попробовать сделать то, что применительно к Плутарху до сих пор никто не делал: наложить силуэт на фон и не спеша прослеживать контур, отделяющий его от фона. Такой задаче и посвящена книга. Не автору судить, справился ли он с задачей, но задачу стоило когда-нибудь поставить — в частности, именно потому, что Плутарх являет собой тип писателя как нельзя более далекий от гениального бунтарства, от патетического новаторства. В его случае отталкивание от предшественников и современников должно было в наибольшей чистоте сохранить свой объективный, почти произвольный характер; оно нужно было Плутарху не для того, чтобы осуществить некую новаторскую программу, но попросту для того, чтобы осуществить себя.

Начнем с «соседства»: что отличает Плутарха от его современников, выделяет его среди них как творческую индивидуальность, как особый случай отношения к литературе? Известно, что его творчество вобрало в себя важнейшие черты того культурного движения I—II вв. н. э., которое принято называть «греческим Возрождением». Можно перечислить эти черты: повышенный интерес к моральной проблематике,

религиозные искания, остающиеся в пределах традиционного язычества, культ эллинской старины и т. п. Можно показать, что черты эти присутствуют в сочинениях Плутарха, как это и было сделано в целом ряде работ, в том числе и советских<sup>2</sup>. А можно начать спрашивать по-иному: морализм бывает разный, религиозность бывает разная — какую специфическую окраску имели они у Плутарха и чего именно искал он в чтимом прошлом Греции? Плутарх как представитель «греческого Возрождения» — давно уже не проблема; особое место Плутарха внутри того силового поля, которое называется «греческим Возрождением», — проблема, которая требует решения. До сих пор о сходстве между Плутархом и такими его сверстниками, как Дион Хрисостом, говорили гораздо больше, чем о различии между ними; лишь иногда можно встретить отрывочные и неаргументированные, хотя бы и меткие замечания на эту тему<sup>3</sup>. Неоспоримо, что Плутарх был моралистом, и столь же неоспоримо, что его эпоха в целом тяготела к морализму; но разве морализм Плутарха похож на морализм такого типичного моралиста, как Эпиктет? Здесь различие явно существеннее сходства. Автор книги все время подозревал, что Плутарху, может статься, как раз потому удалось так хорошо удовлетворить запросы своего времени, а затем с такой славой представлять свое время в веках, что стоял он в этом времени особняком, остерегаясь до конца отождествить себя с одним из модных течений. Это звучит как парадокс; но ведь все мы знаем, что иногда так бывает. Стоит проверить, не было ли с Плутархом по случайности именно так. Уже не совсем обычный для эпохи образ жизни этого писателя, проведенного почти весь свой век в родном херонейском захолустье, явно свидетельствует о желании установить определенную дистанцию между собой и литературным бытом больших городов. Спрашивается: для чего нужна была ему эта дистанция, как далеко заходило его писательское аутсайдерство и какую печать наложило оно на его художественную практику? Мне не удалось найти ни в одном из прочитанных мною исследований прямого ответа на эти вопросы; поэтому я попытался ответить на них сам. Или еще один вопрос: любому исследователю творчества Плутарха само собой ясно, что этот автор не может быть включен

в общее понятие так называемой второй софистики; но еще никто не разъяснил по-настоящему: что, собственно, отделяет его от этого важнейшего литературного течения, праздновавшего свои первые триумфы как раз при его жизни и определившего собой лицо всей греческой прозы последующих десятилетий?

Итак, здесь много неясного — и мне хотелось сделать неясное ясным, не стесняясь слишком обстоятельно разъяснить то, что прежние исследователи, может быть, считали попросту само собой разумеющимся. Но в исследовании биографического труда Плутарха присутствует еще бóльшая неясность, касающаяся личной писательской инициативы этого автора в рамках жанровой традиции. Биографии в изобилии писались и до Плутарха (к сожалению, тексты этих биографий почти полностью утрачены). Как относятся к ранним образцам жанра «Параллельные жизнеописания»? Еще в начале нашего века немецкой филологией был выработан молчаливо принятый и до сих пор никем по-настоящему не оспоренный постулат, согласно которому Плутарх послушно следовал какой-то группе своих жанровых предшественников — и этим его отношение к традиции будто бы исчерпывается. Вопрос ставился только так: какой именно из сложившихся типов биографии унаследовал и перенял Плутарх? Никто не задавался с достаточной обстоятельностью другим вопросом: не создал ли Плутарх свой собственный тип биографии, или по крайней мере не подверг ли он традиционную жанровую структуру радикальной реформе? И в этой плоскости литературных отношений Плутарха опять-таки принято рассматривать исключительно как «представителя» — представителя античной биографии в целом или хотя бы какой-то отдельной ее ветви. Это понятно: и личные черты Плутарха как мыслителя и писателя — сочетание гибкой восприимчивости и переимчивости с известной робостью ума и общая атмосфера его консервативной эпохи не способствовали тому, чтобы его писательское своеобразие приняло форму резкого и программно-осуществляемого новаторства. Это не значит, что Плутарх и впрямь повторял свои эллинистические образцы: если бы дело обстояло таким образом, эллинис-

тические образцы не были бы вытеснены и отброшены в забвение той конкуренцией, которую им составил биографический труд Плутарха. Плутарх — «представитель» античной биографии постольку, поскольку он есть ее классик; но, для того чтобы быть классиком жанра, надо превзойти своих товарищей по жанру, а для того чтобы их превзойти, надо от них хоть чем-нибудь отличаться. Классик жанра — это одна фигура; то, что можно было бы назвать среднеарифметическим представителем жанра — другая, совсем другая фигура. Для писателя невозможно совместить эти роли, хотя для литературоведа совсем нетрудно их перепутать. Любая хрестоматия предлагает в качестве проб и образчиков каждого жанра исключительно шедевры; но по формуле Гёте, «все совершенное в своем роде должно выйти за пределы своего рода». «Выдающееся» по самому смыслу слова *выдается*, выходит из ряда вон — «за пределы своего рода». Было бы пределом неблагоразумия судить о среднем состоянии жанра романа до Толстого по «Войне и миру»; благоразумно ли судить о среднем состоянии жанра биографии до Плутарха по «Параллельным жизнеописаниям»? Я не сравниваю писательского масштаба Плутарха и Толстого, я напоминаю об импликациях, заключенных в самом понятии «классик жанра». Если же мы от общих понятий обратимся к конкретному случаю Плутарха, снова и снова всплывает вопрос: положим, биографии Плутарха написаны совершенно так же, как биографии некоего эллинистического автора NN — но почему тогда случилось, что «Параллельные жизнеописания» остались в числе переписываемых и читаемых книг, а труды NN были заброшены? Приговор публики бывает несправедливым, но не бывает совершенно случайным. Огромный успех, доставшийся на долю биографического сборника Плутарха уже во времена поздней античности<sup>4</sup>, сам по себе уже свидетельствует, что этот сборник ответил на важные и дотоле не удовлетворенные запросы эпохи. Читатель, еще имевший в руках сочинения эллинистических биографов, отделил от их массы «Параллельные жизнеописания». Не следует ли и нам сделать то же самое?

Вообще говоря, протестовать против отрицания писательской оригинальности Плутарха не совсем ново (ср. ниже вве-

дение к этой книге). Беда в том, что такие протесты либо вообще не шли дальше деклараций и благих пожеланий, либо, что еще хуже, реализовались в одном весьма неблагоприятном научном акте: Плутарха попросту изымали из его историко-литературной ситуации и выводили его творчество из общечеловеческого «здорового смысла», из неизменных законов биографического жанра, общих для Плутарха и для любого современного беллетриста-биографа вроде А. Моруа. Нужно ли говорить, что такой подход несколько не больше «Gattungsphilologie» старого типа пригоден для того, чтобы выяснить отношения между целым — греко-римской биографией и частью этого целого — «Параллельными жизнеописаниями»? Чтобы измерить движение, надо иметь точку отсчета; для определения литературной инициативы такой точкой отсчета является данность жанровой традиции.

Пока образ Плутарха не обособлен для нас от картины его эпохи и тем более от представлений о его жанре, это снижает ценность уже проделанных наблюдений над литературным обликом его биографического сборника. При констатации той или иной черты остается, как правило, невыясненным, о чем, собственно, идет речь:

о специфике авторских установок и приемов Плутарха?

о признаке какого-то определенного направления внутри античной биографии?

о неотъемлемой примете всего этого жанра в целом?

об извечной принадлежности всякого литературно оформленного «жизнеописания» во все времена и у всех народов?

Заметим, что если бы Плутарх безоговорочно следовал в своем биографическом творчестве давней и устоявшейся литературной инерции, ему не было бы ни малейшей надобности делать то, что он делает очень часто: обращаться к читателю с пространными разъяснениями относительно своих целей и приемов<sup>5</sup>. При этом особенно интересна очевидная полемическая окрашенность большинства таких авторских деклараций: в целом создается впечатление, что Плутарху важно в чем-то уговорить читателя. В чем, собственно? В том, что «можно и так» — что осуществляемая им комбинация жанра, материала и философско-моралистических интенций возможна и оправдана. Это голос авто-

ра, что-то сделавшего с привычной жанровой моделью, а не просто принявшего ее из рук предшественников.

Я жду недоуменного вопроса: «Соглашаемся, что сопоставить биографии Плутарха с биографиями до Плутарха было бы куда как полезно; но осуществимо ли это? „Параллельные жизнеописания», слава богу, в наших руках, но вот эллинистические биографии — где они? Как сравнивать наличное с утраченным?» Тот, кто задаст этот вопрос, будет, конечно, прав: огромная биографическая литература эллинизма известна только по заглавиям и лишь отчасти по фрагментам, причем последние в подавляющем большинстве случаев настолько ничтожны, что дают право судить разве что о тематике сочинения, но никак не о его композиции или словесной ткани. И все же он будет не совсем прав: ибо две возможности хоть как-то сопоставить Плутарха с его жанровыми предшественниками все же существуют. Обе эти возможности, сколь бы они ни были ограничены, представляют для нас тем бóльшую ценность, что других, по всей видимости, нет; и обе они до сих пор оставались неиспользованными. Одна из них состоит в том, чтобы перенести сравнение в плоскость тематики (подбора героев), где наши сведения об эллинистической биографии по необходимости максимально полны. Возьмем предельный случай, когда биографическое сочинение утрачено до последнего слова и о нем вообще ничего не известно, кроме того, что оно существовало; даже тогда древнее свидетельство не может удостоверить его существование, не сообщив, чья это была биография, какому лицу она была посвящена. Поэтому вовсе не так уж невозможно с большой степенью достоверности выяснить, типичным или нетипичным представляется на общем фоне жанровой традиции осуществленный Плутархом подбор героев. Другой пункт для сопоставления «Параллельных жизнеописаний» с остальной биографической литературой античности дает то обстоятельство, что они «параллельны» (биография греческого героя каждый раз идет в паре с биографией римского героя, причем чета биографий обычно открывается и почти непременно завершается сравнением черт и судеб обоих героев). Достоверно известно, что «параллельное» постро-

ение сборника было самостоятельно изобретено Плутархом и впоследствии появлялось в греческой литературе лишь как несомненное подражание херонейскому биографу. Следовательно, здесь работа будет состоять в том, чтобы проследить на всех доступных нашему анализу греко-римских биографических циклах их структурные закономерности и затем выяснить, в какой мере эти закономерности совместимы или несовместимы с попарной группировкой; анализ должен также показать, имела ли такая группировка дальнейшие последствия для литературной формы плутарховских жизнеописаний, и если да, то какие именно.

Очевидно, что обе названные возможности не обещают никаких сенсационных переворотов во взгляде на Плутарха; дело может идти лишь о коррективах к традиционным представлениям о месте этого автора в истории античной литературы вообще и в истории античного биографического жанра в частности. Но коль скоро эти коррективы могут быть сделаны, они должны быть сделаны.

В соответствии со всем вышесказанным строится план книги.

Ее открывает вступление, излагающее историю изучения биографического творчества Плутарха от Ф. Лео до наших дней; в нем вкратце подводятся итоги уже проделанной мировым плутарховедением работы — с тем, чтобы в дальнейшем к этому можно было не возвращаться, — но главное внимание и здесь сосредоточено на нерешенных задачах и неиспользованных возможностях.

В главе I речь идет о некоторых чертах общей практической и мировоззренческой позиции Плутарха-человека, причем черты эти отбираются для рассмотрения лишь постольку, поскольку они могут что-то объяснить в отношении Плутарха-писателя к литературе; уже этим определен довольно жесткий отбор материала, причем сюда присоединяется отбрасывание всех тех аспектов темы, которые могут считаться достаточно изученными. Отсюда ясно, что глава I ни в коем случае не притязает дать полную характеристику мировоззрения Плутарха (что и невозможно было бы сделать в пределах одной главы), но концентрирует внимание на ограниченном наборе моментов, особенно важ-

ных для последующего анализа. В центре оказывается проблема провинциализма и почвенничества Плутарха, то есть отстраненности этого писателя от профессионализма литературной жизни (как и жизни философских школ) и его подчеркнутой приверженности к реалиям полисного и семейного быта. Иначе говоря, эта глава имеет своей целью выяснить, как Плутарх задумал и практически осуществлял свое бытие в качестве писателя, как вписывается его литературная деятельность в его личное и социальное существование. Каждый писатель решает для себя два различных вопроса: «как писать?» и «как быть писателем?» Прежде чем анализировать ответ Плутарха на первый вопрос, то есть его творчество, целесообразно рассмотреть его ответ на второй вопрос, то есть его «жизнь в литературе». Глава II переходит от человеческой и общественной позиции Плутарха специально к его литературной позиции. Здесь вопрос стоит таким образом: как конституировало себя творчество Плутарха в той историко-литературной ситуации, когда грекоязычная проза переходила от гегемонии философского морализма эпиктетовского типа к так называемой второй софистике, столь характерной для эпохи Антонинов? Отношение Плутарха к риторической технике (прежде всего к технике описания и повествования) само по себе довольно сложно, как и его отношение к общественной позиции второй софистики; сложность усугубляется и тем, что, когда в его писательской работе происходит встреча философского морализма и беллетристической повествовательности, при этом неизменно присутствует на правах третьего и определяющего коэффициента плутарховское «почвенничество» — его особые гражданские и человеческие принципы, создающие для него возможность необычной для I—II вв. непринужденности как перед лицом школьной философии, так и перед лицом школьной риторики. Поэтому его подход к литературе заметно отличается не только от цеховой установки философского или софистического лагерей, но и от подхода Диона Хрисостома, знаменитого современника Плутарха, в творчестве которого тоже на свой лад примирены философия и беллетристика — но в совершенно ином, несравненно более «профес-



сионалистском» варианте: Диону важно, чтобы то и другое было взято, так сказать, на уровне мировых стандартов, между тем как Плутарх оставляет место для некоторой домашней непринужденности, почти беззаботности. Рискнем сказать, что если у Диона морализм и риторика заключают между собой официальное соглашение, то у Плутарха они ходят по-домашнему и уживаются по-семейному. Конечно, сказать так — значит еще ровным счетом ничего не сказать; то, что намечено в этой метафоре, должно быть реально выяснено и обосновано в конкретном и систематическом анализе. Такому анализу и посвящен первый раздел главы. Но вопрос об отношении Плутарха к литературе незаметно переходит в другой вопрос — об общем типе плутарховской прозы; правда, этот последний вопрос в целом довольно много разрабатывался прежде и потому интересует нас лишь в своих отдельных, наименее выясненных аспектах (присутствие в структуре «Параллельных жизнеописаний» композиционных черт диатрибы, место плутарховских текстов в общей перспективе развития позднеантичной прозы). И самое главное — обнаруживается невозможность отнести «Параллельные жизнеописания» к какому-либо из двух типов греко-римской биографии, между которыми легко распределяется вся остальная сумма известных нам памятников этого жанра. То обстоятельство, что каждая из плутарховских биографий — не риторическое «похвальное слово», но также и не биография-справка, даже не комбинация этих двух возможностей, но нечто третье, представляется в пределах античной литературы совершенно уникальным.

Наконец, подробному сопоставлению писательской инициативы Плутарха с жанровыми традициями греческой биографии посвящены обе последние главы. Сопоставление идет по двум намеченным выше линиям: тематика плутарховского биографического сборника и его «параллельная» структура.

Глава III имеет своей темой подбор героев: чтобы оценить, оригинален ли здесь Плутарх, и если да, то в какой мере и в каком направлении, необходимо реконструировать круг интересов утраченной биографической литературы эллинизма — как уже говорилось, едва ли не единственное, что нам дано достоверно знать об этой литературе, — и уже затем рас-

смагивать на этом фоне круг интересов Плутарха-биографа. Но Плутарх-биограф — это тот же самый человек, который написал «Моралии»; и если существует возможность через сравнение с тематикой «Моралий» выявить связь между подбором героев плутарховских биографий и особыми пристрастиями их автора к отдельным проблемам этической и политической теории, надо попытаться это сделать.

Тема главы IV — попарная группировка биографий в плутарховском сборнике, ее содержательные предпосылки, ее формальные последствия. Какова структурная роль «синкрисиса» («сопоставления» двух героев)? Каким смысловым моментам он помогает выявиться? Что перестраивается во внутренней структуре отдельной биографии от того, что она не только включена в неопределенно обширный ряд цикла, но и специально сопряжена еще с одной биографией в пределах диады? Как обстоит дело с балансом «замкнутости» и «разомкнутости» ее литературной формы? В каких конструктивных отношениях между собой находятся три уровня литературного целого: биография, пара биографий (обычно с общим заключением — «синкрисисом», порой с общим вступлением), наконец, совокупность всех пар? Задавая все эти вопросы, мы с разных сторон подходим все к той же проблеме писательской инициативы Плутарха, поскольку «параллельная» структура сборника, давшая сборнику его название, всецело порождена этой инициативой.

В основе такого плана лежит умысел — поступить с самим Плутархом по-плутарховски, применив к нему его собственное излюбленное средство характеристики: «синкрисис», описывающий предмет через сопоставление с другим предметом. Уже заглавие нашей книги — это заглавие «синкрисиса»: в нем поименованы два равноправно сопоставляемые предмета — Плутарх и вся прочая биографическая литература античности, классик жанра и жанровая инерция. Союз «и» звучит в таком заглавии не иначе, чем в заголовках попарно сопряженных Плутарховых биографий: «Тесей и Ромул», «Солон и Попликола», «Александр и Цезарь». Книга построена «параллельно» — в том смысле, в котором «параллельны» сами «Параллельные жизнеописания». Это не книга «о Плутархе», да и не книга «об античной биографии». Анализ идет все время

в двух плоскостях: современники Плутарха, предшественники Плутарха — и отличный от них Плутарх. Четыре главы — четыре «синкрисиса». Пусть не будет оскорблением для великого мастера синкрисиса, что он стал объектом осмысленной игры, в которую сам играл так хорошо.

Работу замыкает заключение, вкратце подводющее итоги проделанного анализа.

Автор пользуется случаем, чтобы выразить глубокую благодарность памяти своего покойного учителя — профессора Сергея Ивановича Радцига, под руководством которого были начаты исследования, вошедшие в эту книгу.

### Примечания

1 Прежде всего — фундаментальная монография К. Циглера (№ 177), подводющая итоги плутарховских штудий за последнее столетие и сочетающая скрупулезное обоснование частных фактов с умением видеть общее (при этом, однако, те вопросы, которые составляют тему нашей книги, почти не затронуты и у Циглера). После этого следует назвать посвященную Плутарху пятую главу общего труда по истории греческой биографии А. Диле (№ 189). См. ниже «Введение».

2 Из отечественных работ следует отметить прежде всего статьи С. Я. Лурье (№ 90—92), в центре которых стоит именно вопрос о Плутархе как человеке своей эпохи, поставленный с большой резкостью и четкостью; удачна или неудачна попытка решить этот вопрос — другое дело. Из новых зарубежных исследований, кроме той же монографии Циглера, больше всего дают статьи Г. Мартина (№ 140) и М. Поленца (№ 149), из более старых — книга Р. Гирцеля (№ 124) и статья П. Гейгенмюллера (№ 117).

3 Особенно изобилует такими замечаниями популярная статья о Плутархе У. фон Виламовица-Меллендорфа (№ 173): прославленный немецкий филолог не раз отмечает своеобразие херонейского биографа как по сравнению с прочей биографической литературой античности, так и по сравнению с современными ему авторами вроде Диона Хрисостома, — но, впрочем, наотрез отказывается не только обосновывать, но и конкретизировать свои соображения (что отчасти оправдано жанром статьи). Так или иначе, намеченные в этой статье проблемы до сих пор ждут своего позитивного решения.

4 Влияние Плутарха уже во II в. сказывается в творчестве Аппиана и Аминтиана; о Плутархе с почтением отзываются Апулей и Авл Геллий, причем последний часто его цитирует (см. № 177, с. 947—948).

5 Достаточно назвать прежде всего известные вступления к «Александру», «Кимону» и «Никию», но прежде всего — к «Эмилию

Павлу». Эти и многие другие авторские декларации Плутарха служат для нас предметом особенно обстоятельного анализа, и для некоторых из них в этой книге предлагается новое толкование.

## ВВЕДЕНИЕ

(К истории вопроса)

До начала нашего столетия вопрос о литературной специфике «Параллельных жизнеописаний» и об их месте в развитии жанра античной биографии еще не был осознан как самостоятельная проблема. Для подавляющего большинства филологов XIX в. биографический труд Плутарха был не литературным памятником, но почти исключительно «историческим источником» в самом узком значении этого слова (еще в 1912 г. У. Виламовицу-Меллендорфу приходилось протестовать против односторонности такого подхода<sup>1</sup>). В этом нет ничего странного. Насущная, первоочередная потребность в проверке исторических сообщений Плутарха, обостренное внимание старой филологии к источниковедческой проблематике, характерная для XIX в. недооценка поздних эпох античной литературы<sup>2</sup> — совокупность таких факторов создавала ситуацию, неблагоприятную для собственно литературоведческого анализа «Параллельных жизнеописаний». Не благоприятствовала изучению внутренних закономерностей творчества Плутарха и распространенная в немецкой филологии конца прошлого века «теория единого источника» (Einquellentheorie)<sup>3</sup>, рассматривавшая поздних авторов как своего рода подставных лиц, а их тексты — как простую сумму механических заимствований из сочинений их предшественников, раскрыть имена которых и есть настоящая задача науки. «Теория единого источника» весьма характерна для определенной эпохи в истории филологии; ее методологическими соответствиями были: в гомеровском вопросе — «теория малых песен», а в других областях филологии — охота за греческими литературными мотивами, будто бы механически воспроизведенными у тех или иных римских авторов. Приме-

чительно, что единственная в своем роде работа о Плутархе, уже в 40-х гг. нашего века воскресившая все крайности «теории единого источника»<sup>4</sup>, принадлежала ученому, и в обсуждении гомеровского вопроса зарекомендовавшему себя в качестве антиунитариста старого закала<sup>5</sup>; методологическая последовательность такого научного поведения очевидна. Плутарху, в писательской работе которого компилирование и впрямь играло столь важную роль, понятным образом посчастливилось больше многих других, и во множестве работ, написанных в 60—90-е гг. прошлого века, его сочинения усердно разлагались на гипотетические выписки из Эфора или Стесимброта, из Гермиппа или Дидима и из прочих авторов, чьи тексты до нас, увы, не дошли<sup>6</sup>. Уместные приемы таких попыток объяснить известное из неизвестного и наличное через утраченное были подчас весьма тонки, но выводы плохо поддавались верификации, а целостный образ объясняемого исчезал в самом процессе объяснения.

Реакция не заставила себя ждать. Уже к началу нашего века излишества «теории единого источника» обнаружили свою несостоятельность, попутно скомпрометировав на какое-то время ту сферу филологической работы, которая с ними ассоциировалась (что само по себе отнюдь не было разумно). Ругать исследования старого типа об источниках «Параллельных жизнеописаний» становится прямо-таки хорошим тоном<sup>7</sup>. Развитие новых методов литературоведческого анализа текстов заставляет видеть в Плутархе нечто большее, чем механического посредника между утраченными историческими источниками и современной исторической наукой. Эти новые методы, как известно, сложились по преимуществу на изучении поэтических и риторических (то есть наиболее «художественных») жанров античной литературы; в 1901 г. они были применены известным немецким филологом Ф. Лео к античной биографии. Его исследование<sup>8</sup> и положило почин попыткам выяснить место, занимаемое «Параллельными жизнеописаниями» в эволюционном ряду греко-римской биографической традиции.

Едва ли есть необходимость обстоятельно говорить о столь давней и столь известной книге Лео, составляющей

достояние истории нашей науки. Но сказать о ней несколько слов все же придется — хотя бы потому, что она очень долго сохраняет значение исходной точки, от которой с постоянной оглядкой на нее чуть ли не по сие время отталкиваются новые исследования<sup>9</sup>. Если основная концепция Лео преодолена<sup>10</sup>, этого никак нельзя сказать о заданной им методологической инерции. Ибо Лео первым поставил вопрос, а когда вопрос однажды поставлен так, а не иначе, это в некотором смысле фатально — куда легче подыскивать к нему все новые и новые варианты ответа, чем попытаться найти другую, более рациональную его постановку.

Исследование Лео, хронологически стоящее на рубеже двух веков, и по своему характеру принадлежит как бы двум научным эпохам одновременно. В нем на редкость полно отложилось прошлое немецкой филологии за последнюю четверть XIX в.<sup>11</sup> с его импонирующей интеллектуальной энергией и с его опасной методологической самоуверенностью. Наиболее существенной ошибкой (как раз сказавшейся не только в ответе на вопрос, но уже в самой постановке вопроса) было то, что Лео приложил к биографии столь характерное для немецкого формализма его времени представление о жанре как некоем самосущем и замкнутом феномене, всегда равном себе, имманентные законы которого осуществляют себя как бы вне зависимости не только от авторской воли, но и от конкретных ситуаций литературного момента. Такой подход, разумеется, недостаточен уже сам по себе, ибо не улавливает оттенки, сообщаемые одной и той же форме жизненным контекстом историко-литературного развития.

Но дело даже не в этом. В таких областях античной литературы, как поэзия или риторически организованная проза, жанровые законы действительно были очень твердыми и жанр мог иметь обязательный для него метр, лексику и другие столь же четкие формальные приметы; но в применении к столь позднему и слабо конституированному «жанру», как биография, само понятие жанра, каким его мыслил Лео, обращивается просто натяжкой. Имеем ли мы вообще право говорить о «биографическом жанре» в античной литературе? Наверное, имеем — хотя бы потому, что сами древние

авторы говорили применительно к биографии об особом «литературном роде», «genus scripturae» (*Nepot. praef.*; cf. *Plut. Alex.*, 1)<sup>12</sup>. Но мы не должны принимать это словосочетание слишком всерьез и давать ему нас гипнотизировать. Попытка отыскать непреложные законы и четкие границы подобного жанра обречена на неудачу. В самом деле, как возможно до конца отделить античную биографию, скажем, от биографически оформленного «похвального слова» — энкомия (вроде Исократова «Эвагора» или особенно Ксенофонта «Агесилая»)? Поэтому попытка Лео дать стройную классификацию греко-римской биографической литературы на основе абсолютизированных формальных критериев (а именно композиционных схем, якобы безусловно обязательных для той или иной жанровой разновидности<sup>13</sup>) не могла быть удачной. Здесь задача была не только решена неверно, но и поставлена неверно.

Заметим, что методологические основы литературоведческого анализа у Лео не так уж далеки от традиций «теории единого источника». При этом промежуточным звеном между старыми направлениями немецкой филологии и концепцией Лео послужила известная теория Эд. Мейера, высказанная за два года до выхода в свет книги Лео<sup>14</sup>. В соответствии с этой теорией Плутарх по большей части получал сведения о своих героях уже в *биографическом оформлении*, так как эти герои со времен эллинизма якобы уже были привычным достоянием биографической традиции. Предположение Мейера плохо согласуется со многими фактами (на чем нам еще придется остановиться в главе III); однако оно отлично согласовалось с укоренившимися мыслительными привычками и потому получило большой резонанс в немецкой науке первой четверти нашего века<sup>15</sup>, оказав, в частности, глубокое влияние на исследовательские предпосылки Лео<sup>16</sup>. Это было вполне понятным. Присущее Лео направление мысли, при котором на первом месте оказывается не живое течение литературного процесса, но автономное бытие неизменных жанровых форм, весьма гармонировало с привычкой видеть в Плутархе простого плагиатора своих предшественников. Теперь на место списываемых «источников» были подставлены якобы столь же механически вос-

производимые «образцы»; эта подстановка была облегчена тем, что уже Мейер связал проблему отношения Плутарха к своим источникам с проблемой истории жанра.

Классификация Лео усматривает в античной биографии всего две раз и навсегда выработанные формы: «перипатетическую» — «повествовательную» по своей структуре и «художественную» по своим установкам — и «александрийскую» — соответственно «описательную» и «научную» («повествовательная» биография рассказывает о жизни героя в хронологическом порядке, «описательная» характеризует его образ жизни в логическом порядке)<sup>17</sup>. «Перипатетическая» форма, по Лео, изначально применялась только к героям политической истории, «александрийская» — к героям культурной истории<sup>18</sup>; к «перипатетической» традиции подверстывается Плутарх, к «александрийской» — Светоний (который будто бы в порядке безмотивного жанрового экспериментаторства перенес эту форму на чуждый ей материал в «Жизнеописаниях двенадцати цезарей»)<sup>19</sup>.

Произвольный характер конструкций Лео становится особенно очевидным, если мы вспомним, что к моменту появления его книги наука не располагала ни одним образцом эллинистической биографии хотя бы в виде пространного фрагмента, объем которого позволял бы делать основательные заключения о литературных особенностях текста в целом — о его стилистике или тем паче композиции. Интересно, что когда в 1912 г. был опубликован довольно большой фрагмент принадлежащей эллинистическому ученому Сатиру биографии Еврипида<sup>20</sup>, эта единственная в своем роде находка оказалась в полнейшем противоречии со схемой Лео<sup>21</sup>; биография литературного деятеля, которая, по Лео, обязана иметь «научный», деловой и сухой характер изложения, довольно претенциозна по стилю и оформлена как диалог (1).

И все же книга Лео принесла существенную пользу — уже тем одним, что после нее прежняя приблизительность и нечеткость в характеристике жанровой природы «Параллельных жизнеописаний» стали морально невозможными (что, как всегда бывает в подобных случаях, отнюдь не мешало эпигонам работать по-старому<sup>22</sup>).



В конце 20-х — начале 30-х гг. два немецких филолога — В. Укскулл-Гилленбанд<sup>23</sup> и А. Вайцеккер<sup>24</sup> — поставили себе целью дальнейшее развитие методов Лео и критику его схемы: в центр своего внимания оба поставили одного и того же автора — Плутарха. При этом Укскулл подверг пересмотру концепцию Лео специально в ее диахроническом аспекте (в том, что касается генезиса литературной формы «Параллельных жизнеописаний»), а Вайцеккер — предложенную Лео характеристику внутренних законов этой формы. Такой пересмотр в некоторых отношениях оказался плодотворным. Главными пунктами полемики были: со стороны Укскулла-Гилленбанда — неожиданная констатация отсутствия биографий политических деятелей в эллинистической биографической литературе<sup>25</sup> (против гипотезы Лео о «перипатетических» жизнеописаниях государственных людей, которые Плутарху якобы оставалось только «парафразировать»); со стороны Вайцеккера — указание на тот факт, что структура биографий Плутарха не может быть сведена к простой «повествовательности» в смысле чистого повременного изложения (как это без дальнейших оговорок делал Лео<sup>26</sup>), но представляет собой гибкую и не укладывающуюся в единообразные схемы комбинацию тех двух элементов, которые Вайцеккер называет «хронографическим» (динамика повременного рассказа) и «эйдологическим» (статика описания по рубрикам).

Нужно сказать несколько слов о терминах. Некоторые излишества терминологической изысканности, которые навлекли на Вайцеккера немалые нарекания<sup>27</sup>, были в основе своей связаны с оправданным стремлением этого исследователя как можно более четко разграничить категории *формы* и категории *материала*, которые смешиваются у Лео. В самом деле, последний все время отождествляет две антиязыческие, две пары понятий: «описательное» и «повествовательное» изложение (категории формы), с одной стороны; *ἦθος*, то есть «нрав», и *πράξεις*, то есть «деяния» героя (категории материала), с другой стороны<sup>28</sup>. Такое отождествление может на первый взгляд показаться вполне законным<sup>29</sup>, коль скоро «нрав» обычно «описывается», а о «деяниях» «повествуется»; но на деле оно приводит Лео к недоразумениям относительно биографий Плутарха, в которых «нрав»

(в отличие, например, от Светония) как раз не выделен в особую описательную рубрику или совокупность рубрик, но дается в самом изложении событий, «деяний». С другой стороны, Вайцзеккер показывает, что в изложении «деяний» своих героев Плутарх далеко не всегда придерживается «хронографического» метода, но группирует события в удобном для него порядке, подчас игнорируя повременную последовательность<sup>30</sup>.

И все же, несмотря на ряд бесполезных уточнений, Укскулл и Вайцзеккер не смогли дать решение проблемы и убедительным образом характеризовать жанровую природу «Параллельных жизнеописаний». Методологические предпосылки Лео и его предшественников не были ими преодолены. Так, Укскулл, опровергнув гипотезу Лео, согласно которой биографии Плутарха могут быть полностью объяснены из традиций «перипатетической» биографии, сам при помощи столь же умозрительных построений сконструировал гипотетическую традицию Панетия и Посидония, из которой и выводил «Параллельные жизнеописания», еще раз объясняя известное через неизвестное. При этом он и не пытался связать биографические установки Плутарха с общественной, культурной и, наконец, литературной атмосферой его эпохи (если не считать рассуждений на тему о том, что декаданс биографии в эллинистическом мире был вызван отсутствием истинных «мужей», возрождение биографического жанра в I в. до н. э. явилось реакцией на появление таких «мужей» в лице римских политиков, а Плутарх работал уже по инерции, заданной этим появлением<sup>31</sup>). Специально источниковедческая часть работы Укскулла, несмотря на довольно агрессивные выпады против старой *Quellenforschung*, по сути дела не выходит из ее круга<sup>32</sup>. Но и Вайцзеккер, несмотря на всю subtilность его формального анализа, порой доходящую до настоящей филигранности, еще раз ищет единство литературной формы Плутарховых жизнеописаний не в чем ином, как в некоей единообразной композиционной схеме. Удостоверившись, что такой схемы нет как нет, он приходит к мысли, что нет и общих закономерностей, по которым строились бы биографии Плутарха; более того, он отождествляет по чисто внеш-

ним признакам построение некоторых биографий Плутарха со структурой биографий Светония<sup>33</sup>, от которых они на деле очень далеки<sup>34</sup>. Как и Лео, Вайцеккер понимает под «литературной формой» не живую интонацию, органически связанную с содержанием произведения, но механическую композиционную схему<sup>35</sup>. Никаких попыток перевести анализ на более высокий уровень конкретности, достичь большей гибкости, перейти от композиционного костяка к живой плоти повествования он не делает. В этом отношении очень характерно то, что при всех своих тончайших (нередко искусственных!) разграничениях «универсальной» и «периодической» «эйдологии», «эйдологизирования хронографии» и «хронографизирования эйдологии» он остается в пределах все той же антитезы повременного и тематического изложения, не замечая, например, как часто у Плутарха и логическая диспозиция, и хронологическая последовательность заменяются ассоциативными переходами от одной темы к другой (как я это попытаюсь показать во второй части главы II этой книги). Вайцеккер и не подходит к конкретному анализу тех литературных приемов, при помощи которых поддерживается единая интонация непридуманного рассказа, проходящая, не прерываясь, через всю «пестроту» (ποικιλία) «Параллельных жизнеописаний» и придающая им внутреннюю цельность, живо ощущаемую читателем.

Для приемов Вайцеккера (как и Лео) характерна неспособность найти связь не только между формой и содержанием, но и между отдельными уровнями формального анализа: в их исследованиях царит разрыв между скрупулезной регистрацией деталей (вроде употребления или неупотребления местоимений *his* или *obis* применительно к герою биографии) и крайней приблизительностью, которая возникает тогда, когда речь заходит о функциях этих деталей или о таких сторонах облика целого, которые хуже других поддаются механическому учету. Поражает расплывчатостью своих тезисов, например, глава XVI книги Лео; это же относится ко всем разделам работы Вайцеккера, где ставится вопрос о месте античной биографии (и Плутарха, в частности) в общей литературной эволюции.

При этом сам автор, Плутарх, который жил задачами, интересами, вкусами своего времени, Плутарх — создатель не только биографий, но и «Моралий», остается почти полностью вне поля зрения обоих исследователей. Единственное исключение — рассуждения Вайцеккера о дуализме моралистических и исторических интересов Плутарха<sup>36</sup>; но и здесь либо повторяются избитые трюизмы, либо в угоду общим схемам исследователя делаются насильственные попытки отождествить этот «дуализм» с «полярностью» «эйдологии» и «хронографии» (между тем как совершенно очевидно, что морализм Плутарха подчиняет себе не только «эйдологические» характеристики, но прежде всего повествование, рассказ).

Отсюда — неутешительный вывод о неуловимости жанровой природы биографий Плутарха, в большой степени воспринятый позднейшими западными исследователями<sup>37</sup>. Неудача Лео и Вайцеккера тем показательнее, что их исследования — до сих пор наиболее значительная попытка строго систематически охарактеризовать литературный облик биографий Плутарха<sup>38</sup>, выгодно отличающаяся от последующих работ серьезным стремлением к историко-литературной конкретности.

За пределами Германии направление немецкой филологии в работе над биографиями Плутарха не встретило сочувствия. Прямой реакцией на работы Лео, Уксулла и Вайцеккера явилась вышедшая в Париже в 1934 г. книга Н.-И. Барбу<sup>39</sup>. Румынский ученый резко критикует педантизм и узость своих немецких коллег, недооценку ими творческой личности херонейского биографа и т. д. К сожалению, место делового анализа у него слишком часто заступают общие рассуждения об исконно греческом «любопытстве к тому сложному существу, которое называется человеком»<sup>40</sup>, о «глубоком знании человеческой природы и трудностей исторического жанра» у Плутарха<sup>41</sup>; такие благозвучные сентенции едва ли могут что-нибудь разъяснить.

Как видно из последней цитаты, Барбу, вопреки собственным декларациям Плутарха (известные слова из вступления к «Александрю»: «Мы пишем не историю, а жизнеописание»<sup>42</sup>), видит в его биографиях «исторический жанр»

в узком смысле этого слова. Отрицая моралистические установки «Параллельных жизнеописаний», Барбу настаивает на том, что в основе их лежит интерес к исторической истине ради нее самой<sup>43</sup>. Из других исследователей право Плутарха именоваться «подлинным историком» (право, на которое сам херонейский биограф явно не претендовал!<sup>44</sup>) с такой решительностью отстаивал только Р. Гирцель<sup>45</sup>: у последнего это утверждение находится в связи с общей наивно-«энкомиастической» интонацией книги.

Самая сильная сторона работы Барбу — его полемика против реликтов «теории единого источника» (эта полемика встретила в свое время сочувственный отклик в советской науке<sup>46</sup>). При этом один из главных аргументов исследователя — подчеркивание «широкой эрудиции» Плутарха; можно пожалеть о том, что Барбу никак не конкретизирует своего представления о пределах этой эрудиции. Важнее другое: полемизируя с Лео, который рисовал себе Плутарха, так резко порицавшего софистический культ слова<sup>47</sup>, каким-то эстетом-стилистом, чей рабочий метод якобы состоял в «парафразировании»<sup>48</sup> составленных и «диспонированных» его предшественниками сочинений, Барбу не смог избежать противоположной крайности, изобразив Плутарха историком, всецело поглощенным собиранием материала и равнодушным к внешней форме изложения.

Если для Лео объяснить форму «Параллельных жизнеописаний» означает подверстать Плутарха к определенной жанровой традиции, найти «ящик», в который можно его уложить, то для Барбу (и это опять-таки объединяет его с Гирцелем) Плутарх существует исключительно «сам по себе», вне всяких историко-литературных реалий. Для Лео в творчестве Плутарха есть все, кроме писательской личности самого Плутарха; для Гирцеля и Барбу существует только сама эта личность, изолированная от литературного процесса. Направление Лео фетишизирует жанровые законы; направление Гирцеля и Барбу игнорирует их<sup>49</sup>.

Поэтому Барбу отклоняет всякие попытки связать оформление материала «Параллельных жизнеописаний» с историей античной биографии или объяснить это оформление из других фактов греческой литературы и литературной тео-

рии. Он настаивает на том, что структура биографий Плутарха «не изобретена и не унаследована — ее подсказали здравый смысл и природа вещей»<sup>50</sup>.

Такой тезис до некоторой степени оправдан как реакция на методы Лео и Вайцзеккера, которые зачастую выделяют в качестве особенностей определенной жанровой структуры такие частности, которые непосредственно вытекают из свойств самого материала. Известно, однако, что в различной историко-культурной и историко-литературной обстановке «здравый смысл и природа вещей» дают различные советы, и поэтому ссылка на этих «советчиков» никак не может решить проблему литературного облика биографий Плутарха.

Если для работ Лео — Вайцзеккера характерен отрыв истории литературы от общей истории культуры, то следующую ступень антиисторизма можно видеть в работах, где изучаемое явление изолируется не только от культурной, но в значительной степени также и от собственно литературной истории. Элементы такого подхода мы видели у Барбу; еще отчетливее и сознательнее он проявляется в работе принстонского профессора Д.-Р. Стюарта<sup>51</sup>, на первых же страницах которой можно прочесть, что биография есть «личностная литература», выражающая «дух поминания» («spirit of commemoration»); поскольку же упомянутый «дух» был присущ грекам изначально, то историю биографического жанра надо начинать не с индивидуалистической эпохи Исократы и Ксенофонта, как это делалось до сих пор, но с Гомера — коль скоро в поэмах последнего речь идет тоже «о жизни людей»! При всей неопределенности границ античного «биографического жанра», при всем значении, которое мог иметь для его конституирования опыт ранних, в том числе и поэтических, жанров греческой литературы<sup>52</sup>, зачислять по ведомству биографии все, что повествует «о жизни людей» (а что о ней не повествует?), — значит уходить от конкретной постановки историко-литературной проблемы.

Здесь не место подробно разбирать исследование Стюарта: интересующей нас темы — творчества Плутарха — оно не касается вовсе. Но его ориентация на психологизирующую модернизацию понятия «биографического жанра» заслуживает упоминания по своей характерности для опреде-

ленного направления в зарубежном (особенно англосаксонском) литературоведении<sup>53</sup>.

Среди советских работ предвоенного периода (статьи М. Дювернуа<sup>54</sup>, Д. П. Каллистова<sup>55</sup>, А. И. Доватура<sup>56</sup>) следует отметить две статьи С. Я. Лурье<sup>57</sup>, предпосланные русскому переводу «Избранных биографий» Плутарха и стремящиеся дать цельный облик Плутарха-биографа. Выгодные стороны характеристики Плутарха у Лурье — ее четкость, яркость и выразительность. Общие контуры набросаны верно (подчеркивается моралистический подход Плутарха к истории и в то же время его образованность и серьезный интерес к прошлому Греции; «портрет» Плутарха дан на фоне довольно обстоятельной картины социальной жизни греческих полисов под римским владычеством). В то же время автор, стремясь предельно заострить свои тезисы, нередко доходит до неправомерного смещения акцентов<sup>58</sup>. Заведомо неверна заимствованная у немецких филологов интерпретация введения к «Никию» и II главы трактата «О любопытстве» (520)<sup>59</sup> как «выпадов против Фукидида»<sup>60</sup>, между тем в сочетании с чрезвычайно односторонним и предвзятым пониманием другого сочинения Плутарха — «О злокозненности Геродота»<sup>61</sup> — это приводит Лурье к тому, что он начинает приписывать херонейскому биографу какую-то фанатическую ненависть к объективной, деловой историографии<sup>62</sup>.

Для западной науки военного времени можно отметить статью П. фон дер Мюлля об «историзме» Плутарха. Интересная проблема (в каких пределах биография Солона сознательно учитывает особенности уклада жизни в описываемую эпоху) поставлена, к сожалению, совершенно неконструктивно. Швейцарский филолог не только не ищет, но прямо отрицает всякую связь между особенностями произведения и писательской индивидуальностью Плутарха, его мировоззрением, его эпохой и т. д.: всю биографию в целом он интерпретирует как совершенно механическую передачу текстов Гермиппа Перипатетика (конец III в.).

Для послевоенного периода необходимо прежде всего отметить монументальную монографию К. Циглера<sup>63</sup>. Этот труд, автор которого отдал филологической работе над Плутархом почти всю свою жизнь<sup>64</sup>, — систематическое суммирование

итогах современной науки и наилучший «путеводитель» по частным вопросам биографии и творчества Плутарха. Правда, анализ «Параллельных жизнеописаний»<sup>65</sup> несколько отступает на задний план сравнительно с блестящим разделом о жизни Плутарха<sup>66</sup> и разбором «Моралий»<sup>67</sup> (каждому трактату посвящена отдельная рубрика, часто немалых размеров, в то время как биографии рассмотрены в общем очерке).

Особый интерес представляет тщательная сводка и кропотливый анализ всех данных, проливающих свет на соотносительную хронологию «Параллельных жизнеописаний»<sup>68</sup>. С вопросом о датировке биографий связана также необходимость объяснения так называемого перекрестного цитирования: например, в «Дионе» (гл. 58) есть ссылка на «Тимолеона», в «Тимолеоне» (гл. 13 и 33) — ссылки на «Диона»; так же обстоит дело с «Брутом» (9) и «Цезарем» (62 и 68). Этот вопрос вызвал в свое время полемику между И. Мевальдтом, предлагавшим принять такие ссылки за критерий датировки и допустить появление Плутарховых биографий не отдельными парами, но группами<sup>69</sup>, и К. Штольцем, указавшим на несообразности этой гипотезы<sup>70</sup>. К. Циглер дал едва ли не окончательное решение этой апории, указав на зыбкий статус всякого издаваемого текста в эпохи, не знавшие книгопечатания, и привлекая в качестве поучительной аналогии авторские исправления в текстах Цицерона<sup>71</sup>.

Характеризуя позицию Плутарха по отношению к своему материалу, Циглер с полным основанием подчеркивает (против Гирцеля и Барбу), что историком Плутарх не был и не стремился быть, но защищает его (против немецких исследователей конца XIX — начала XX в.) от обвинений в сознательной недобросовестности<sup>72</sup>.

Циглером же подведена черта под полемикой о подлинности Плутарховых «синкрисисов». Как известно, в начале нашего века Р. Гирцель<sup>73</sup> и другие специалисты предлагали их атетезу; после специального исследования Р. Штиффенхофера<sup>74</sup>, замечаний Виламовица<sup>75</sup> и Циглера<sup>76</sup>, опиравшегося на огромный опыт своей текстологической работы над сочинениями Плутарха, эта точка зрения уже не находит сторонников. Но если «синкрисисы» подлинны, встает вопрос об их смысле и месте в ряду приемов характеристики у



Плутарха. В этом отношении Циглер стоит на традиционной точке зрения, рассматривая «сопоставления» как чисто искусственный продукт риторического влияния. Однако наше оценочное отношение к этой части «Параллельных жизнеописаний» не избавляет нас от обязанности разобраться в структурной роли этого приема, *исходя из установок самого Плутарха*. Возможности работы в этом направлении были убедительно показаны в недавней статье Г. Эрбсе<sup>77</sup>.

Вообще говоря, особо интересующей нас проблеме литературной формы Плутарховых биографий посвящен явно не самый удачный из разделов монографии К. Циглера<sup>78</sup>. Автор просто обнаруживает мало интереса к собственно литературоведческой проблематике. Нельзя не согласиться с призывом к изучению общей культурной обстановки, в которой сложился плутарховский стиль биографической характеристики<sup>79</sup>; но сам Циглер в этой связи ограничивается замечанием, что интерес к частной жизни человека был порожден политическими, условиями эллинистической и римской эпох<sup>80</sup>.

Много внимания биографиям Плутарха уделяет в появившемся в послевоенные годы III томе своего курса истории греческой литературы Т. Синко<sup>81</sup>. К сожалению, характеристика «Параллельных жизнеописаний» у известного польского ученого страдает некоторой нечеткостью. Так, отдав дань общепринятому (и опирающемуся на слова самого Плутарха) тезису о принципиальном отличии биографического *genus*, каким мы его видим у херонейского биографа, от исторического жанра в строгом смысле этого слова<sup>82</sup>, Синко на следующей же странице солидаризируется с Р. Гирцелем, видевшим в Плутархе «истинного историка»<sup>83</sup>. Литературоведческий подход к построению биографий Плутарха не вызывает у него никакого сочувствия, и он повторяет за Н. Барбу апелляцию к «здравому смыслу и сути вещей»<sup>84</sup>, которые якобы не связаны ни с какими реалиями истории литературы.

Точка зрения на литературную форму биографий Плутарха как на величину, которой можно пренебречь, с особенной четкостью и сознательностью выступает в характерной для послевоенного периода западной филологии работе А. Диле<sup>85</sup>. Тенденция к анализу памятников античной биографии не в литературоведческих, но в психологичес-

ких категориях, которую мы видели у Д. Стюарта, после Второй мировой войны проникает и в немецкую науку, где, однако, она приобретает менее антиисторичный характер, переключаясь в поиски связей между биографией и античной психологической теорией. Книга Диле — лучший тому пример.

Уже во вступлении Диле заявляет, что для какой бы то ни было литературоведческой работы над античными биографическими текстами имеются две непреодолимые помехи: отсутствие сведений об эллинистической биографии и неопределенность границ биографического жанра<sup>86</sup>. По его мнению, следует сделать предметом исследования не биографию как литературный жанр, но *das Biographische*, или «внутреннюю историю биографии», иначе говоря, историю этических и психологических интересов и воззрений классической древности, как они отразились в биографической литературе. На такое радикальное исключение всякого литературного анализа можно было бы возразить многое. Ведь при всем нашем неведении о стилистике эллинистической биографии мы довольно хорошо знаем ее тематику<sup>87</sup>; образцы биографического энкомия из самой эпохи зарождения жанра — «Эвагор» Исократы и «Агесилай» Ксенофонта — сохранились и дают основания для многих важных заключений; наконец, если не «биографический жанр» в целом, то биографическое творчество Плутарха, несомненно, имеет свои внутренние законы формы, которые поучительно было бы сопоставить с общими тенденциями развития греческой прозы. Однако главным и самым принципиальным возражением останется указание на то обстоятельство, что литературная форма — это не безразличная оболочка, но необходимый инструмент реализации содержания, органически связанный с последним; поэтому анализ содержания в отвлечении от литературного воплощения всегда потеряет в конкретности.

Во всяком случае, в искусственно суженных границах своего анализа А. Диле все же сумел сделать много важных наблюдений. Центральная часть книги — подробный разбор системы психологических понятий и терминов в перипатетической этике<sup>88</sup>. К этой главе примыкает обстоятельный анализ Плутарховой биографии Клеомена, направленный

прежде всего на выявление в ней костяка перипатетически окрашенной «этологии»<sup>89</sup>. Такой подход дает много интересных наблюдений, и притом не только из области истории психологии и этики: в частности, в несколько неожиданном свете предстает работа Плутарха над своими источниками — оказывается, что херонейский биограф, которого так много обвиняли в неразборчивом любопытстве и «болтливости», очень сознательно отбирал и перетасовывал анекдотический и апофтегматический материал<sup>90</sup>. Эти выводы Диле были недавно подкреплены Т. Кэрни на примере «Мария»<sup>91</sup> и Д. Расселом на примере «Кориолана»<sup>92</sup>. Анализ Диле позволяет яснее представить себе и композиционную структуру Плутархова жизнеописания, так что приходится только пожалеть, что «страх» перед литературоведческой проблематикой помешал исследователю сделать последний шаг и наметить органическую связь между строем мысли и структурой изложения у Плутарха<sup>93</sup>.

В основу работы Диле положено стремление рассматривать мышление Плутарха в реальных исторических категориях античной системы понятий. Такой историзм можно только приветствовать; но работа стала бы цельнее, если бы и литературная сторона биографий рассматривалась бы в соотнесении с фактами античной литературной истории, а не современными понятиями о том, что есть «биографический жанр». Диле неоднократно<sup>94</sup> говорит о биографии как о целостном повествовании, охватывающем *Lebenslauf* героя как внутреннее единство и т. п.; это соответствует современным требованиям к биографии, но не применимо ни к Светонию, ни к Диогену Лаэртскому, ни к *Scriptores Historiae Augustae*.

Несмотря на все свои слабые стороны, Диле открывает для изучения античной биографии новые перспективы. Насколько плодотворным может быть использование достигнутых Диле результатов, хорошо видно на примере уже упоминавшейся статьи Г. Эрбсе<sup>95</sup>.

К исследованию Диле тематически и методологически примыкает диссертация его ученика К. Бергена<sup>96</sup>, построенная на сопоставлении приемов характеристики у Тацита (в изображении Тиберия) и у Плутарха. Берген вносит суще-

ственные коррективы в восходящую к И. Брунсу и сильно повлиявшую на Ф. Лео дихотомию «прямой» и «косвенной» характеристики в античной историографии; но в центре диссертации стоит многострадальный вопрос о способности или неспособности античной литературы — и прежде всего биографии — изображать перемены в человеческом характере. Как известно, противопоставление «статичности» античного и «динамичности» современного психологизма давно стало более или менее общим местом<sup>97</sup>. Берген вслед за Диле<sup>98</sup> вносит уточнения: для античной психологической теории характер человека четко делился на φύσις («природу») и ἦθη («нравы») (соответственно ingenium и mores); ἦθη подвержены изменениям, и эти изменения подчас очень умело изображаются, — но φύσις для античного человека неизменна<sup>99</sup>.

Если Диле и Берген объясняют Плутарха из перипатетической психологической теории, то другая группа ученых пытается найти связь между ним (через его эллинистических предшественников) и перипатетической же теорией историографии. Такая попытка едва ли оправдывает себя. Напомним, что если перипатетическая психология известна нам из надежных источников (прежде всего из сочинений самого Аристотеля!), то взгляды на историю, приписываемые Теофрасту, приходится реконструировать по образу и подобию Аристотелевой теории трагедии. Гипотеза о перипатетической «трагической» историографии была создана (как нам уже приходилось говорить — см. примеч. 11) еще в конце прошлого века Эд. Швартцем; ее принимали Р. Рейтценштейн<sup>100</sup> и Ф. Якоби<sup>101</sup>. Едва ли, однако, она когда-нибудь обсуждалась так оживленно, как в последнее десятилетие. Это обсуждение было начато еще во время Второй мировой войны статьей американца Б.-Л. Ульмана<sup>102</sup>, где «трагическая» историография возводилась не к перипатосу, а к школе Исократ<sup>103</sup>. Наиболее энергичным защитником теории Эд. Швартца в ее первоначальном виде в настоящее время выступает К. фон Фритц; на промежуточных позициях стоят Дж. Джованини<sup>104</sup>, Т. Африка<sup>105</sup> (попытка противопоставить «риторический» тип историографии «трагическому») и видный швейцарский специалист по перипатетической школе Фр. Верли<sup>106</sup>.

Таким образом, «*adhuc sub iudice lis est*»; что же касается специально Плутарха, то представить себе, что он сколько-нибудь сознательно ориентировался в своем биографическом творчестве на принципы аристотелианской эстетики *трагедии*, тем труднее, что как раз слово *τραυφδία* и все производные от него употребляются в его сочинениях (вполне в духе столь чтимого им Платона) только в порицательном смысле, как синоним лживой, аморальной, помрачающей разум импозантности и патетики; этому плутарховскому словоупотреблению специально посвящена статья П. де Ласи<sup>107</sup>.

В совершенно ином направлении исследует методы античной историографии остроумная работа Кордулы Брутшер<sup>108</sup>, построенная на источниковедческом анализе биографической традиции о Цезаре (по Светонию, Плутарху, Диону Кассию и Аппиану). Исследовательница ставит себе целью выяснить процесс конструирования представлений о различных (особенно ранних, то есть наименее известных) периодах жизни Цезаря, исходя из конкретных политических ситуаций определенных моментов истории Рима; другая ее цель, более близкая специальным интересам плутарховедения, — раскрытие обработки сложившегося таким образом в предании материала у каждого из упомянутых авторов. Брутшер подчеркивает весьма стройную и сознательную организацию исторического материала в плутарховском изложении вокруг нескольких ведущих идей и в этой связи останавливается на композиционной технике Плутарха (с. 121).

Статьи Г. Мартина<sup>109</sup> и Г.-И. Метте<sup>110</sup> подходят к изучению мировоззрения Плутарха с лексикологическими методами. Мартин дает систематический разбор контекстов, в которых Плутарх употребляет слово *φίλσφρολία* и производные от него, и смысловых оттенков этих словоупотреблений, останавливаясь на связи идеи «человеколюбия» с идеей греческой культурной традиции, как ее понимал Плутарх<sup>111</sup>. Попутно Мартин касается проблемы переработки источников у Плутарха, убедительно обосновывая тезис о его достаточно далеко заходящей самостоятельности в пересказе и переосмыслении традиционного материала. Метте исследует историю понятия «великий человек» (*μέγας ἀνήρ*) и его словесных вариантов, начиная с поздней клас-

сики (IV в. до н. э.), но в центре его работы стоят тексты Полибия и Плутарха.

Важное значение для интерпретации «Параллельных жизнеописаний» имеет политическое мировоззрение Плутарха: правильное его понимание может ориентировать исследователя, отыскивающего самостоятельное плутарховское истолкование заимствованного им материала. Правда, в последнее время Диле и вслед за ним Берген<sup>112</sup> настаивают на чисто «приватистском» подходе Плутарха к своим героям и отрицают органическую связь между «Параллельными жизнеописаниями» и трактатами порядка «*Πολιτικὰ παρουσέδματα*», в свое время показанную (правда, лишь в самых общих чертах) Ф. Фокке<sup>113</sup>. Этой стороне идеологии Плутарха посвящает раздел в своем исследовании о политической жизни Греции под римским владычеством Г. Бенгстон<sup>114</sup>. Государственно-правовые взгляды Плутарха пытается выявить диссертация Г. Вебера<sup>115</sup>. К сожалению, эта работа — образец антиисторизма в его худшем варианте: проповеднический тон (автор хочет быть актуальным и поставить перед политической жизнью современности исправляющее зеркало в лице Плутарха), выпяченный морализм, безудержная идеализация Плутарха и вообще эпохи Антонинов не оставляют места для серьезного делового анализа.

Осталось отметить две работы самого последнего времени. Диссертация Ф. Фюрнана<sup>116</sup> специально посвящена роли образных выражений (метафор, гипербол и т. п.) в словесной ткани произведений Плутарха. Существенного сдвига в литературоведческом изучении плутарховских текстов эта работа принести не может, хотя содержит ряд полезных наблюдений<sup>117</sup>. Монография Ф.-А. Стэдлера о «Подвигах женщин» стоит в ряду тех исследований последних десятилетий, которые убедительно показывают черты оригинальности и самостоятельности в осмыслении исторического материала у Плутарха<sup>118</sup>.

Подводя итоги, следует признать, что поиски нового, более широкого и гибкого подхода к изучению биографической техники Плутарха в общем уже оправдывают себя: наиболее убедительным примером такого нового подхода явилась работа А. Диле. В то же время очевидно, что мно-

жество проблем, связанных с литературной природой «Параллельных жизнеописаний», остаются открытыми.

Опыты Лео и Вайцзеккера привела к неудаче не тяга к точным критериям литературоведческого анализа, но узость методов, во многом определявшихся инерцией старой немецкой филологии: эта узость не до конца изжита и в работах круга Диле — Бергена. Здесь следует указать, прежде всего, на недостаточное внимание к целостному облику автора, к его писательской своеобразности. Биографии Плутарха подверстываются к самым различным и достаточно гипотетическим традициям и образцам, но слишком мало сопоставляются с другими сочинениями «херонейского мудреца»; между тем систематический анализ как идеологического, так и литературного единства всего творчества Плутарха мог бы быть весьма плодотворным. Далее, «Параллельные жизнеописания» должны изучаться с учетом конкретной литературной ситуации эпохи Плутарха: их следует сопоставлять не только с тем, что было до них, но и с тем, что создавалось рядом с ними.

### Примечания

1 № 283 нашей библиографии, с. 243.

2 Характерно, что еще в 1898 г. Г. Арним находил нужным предпосылать своей монографии о Дионе Хрисостоме (№ 257, с. 2—3) особые доводы в защиту своего выбора темы: «Мне возразят, что применительно к автору вроде Диона едва ли вообще можно говорить об индивидуальности. Разве к нему, как и ко всем авторам его эпохи, не относится общее положение, что он всего-навсего раздувал старые уголья?» Сходные интонации чувствуются в некоторых местах известной книги Э. Роде о греческом романе (№ 238, с. XV, 1, 3 и др.).

3 Генезис «теории единого источника» связывают с перенесением в сферу древней истории источниковедческих методов, выработанных школой Ранке на средневековом материале (особую роль сыграла работа ученика Ранке Г. Ниссена: *Nissen H. Kritische Untersuchungen über die Quellen der 4. und 5. Dekade des Livius*. Berlin, 1863). В русской науке «теория единого источника» не встретила сочувствия (в весьма умеренной форме она проявляется только в ранней работе М. Гершензона об Аристотеле и Плутархе — № 86). С обстоятельной критикой этой теории выступали В. Бузескул (№ 265, с. 211 и 220—224), Негушил (*Негушил Н. В.* Краткое обозрение разработки римской истории. Харьков, 1916. С. 29—30) и Мандес (*Мандес М. И.*

О филологическом методе изучения источников // *ФО*, XIV, 1898; *Он же*. Опыт историко-критического комментария к греческой истории Диодора. Одесса, 1901).

4 П. фон дер Мюль (№ 145). О переходе на более умеренные позиции свидетельствует его более поздняя статья «Direkte Benutzung des Ephoros und Theopomp bei Plutarch» (*Mus. Helv.*, XI, 1954. S. 243 sq.).

5 Ср. его работы: *Die Dichter der Odyssee* (68. Jahrb. der Verb. Schweiz. Gymnasiallehrer. Aarau, 1940); *Kritisches Hypomnema zur Ilias* (Schweiz. Beitrage der Altertumswiss. IV. Basel, 1952).

6 Плутарх наряду с Диодором был главным объектом применения методов «теории единого источника». Библиографию и подробное резюмирование источниковедческих работ этого периода можно найти в соответствующих разделах капитального труда Г. Бузольта (*Busolt G. Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeronea*. 2. Aufl. Bd. I—II. Gotha, 1893—1904) и книги Р. Пёльмана (*Pöhlmann R. Grundriss der griechischen Geschichte nebst Quellenkunde*. 3. Aufl. München, 1906).

7 Резкие замечания по адресу таких исследований можно найти у Виламовица (№ 173, с. 269), у Вайцеккера (№ 169, *passim*), у Барбу (№ 102, с. 2, 5 и др.) и особенно у Уксулла (№ 165, с. 1—3).

8 № 200 и № 200<sup>a</sup>. Критический обзор теорий Лео и его последователей есть у К. К. Зельина (№ 217, с. 76—77).

9 В зарубежной (и не только немецкой!) филологии стало традицией открывать исследования, посвященные античной биографии в целом или отдельным ее представителям, разделом, в котором автор выясняет свою позицию по отношению к книге Лео. Из послевоенных работ это можно видеть, например, у А. Диле (№ 189, введение); геттингенский профессор, резко критикуя основную концепцию Лео, подчеркивает актуальность, которую проблематика Лео сохраняет до сих пор (книга писалась в 1956 г.).

10 Впрочем, и теперь приходится встречать попытки канонизировать концепцию Лео. К этому близок, например, К. фон Фритц в своей рецензии на указ. соч. Диле (№ 189<sup>a</sup>, с. 326). От этого не совсем далек даже К. Циглер (№ 177, с. 908).

11 Наиболее очевидную роль при зарождении концепции Лео сыграли: попытка реконструкции «перипатетического» направления эллинистической историографии у Эд. Шварца (№ 240 и др.); категории «объективной» и «субъективной» характеристики персонажа в античной историографии, выдвинутые И. Брунсом (№ 225); наконец, теория Эд. Мейера о биографических источниках Плутарха, о которой см. ниже. В качестве коррелята к «перипатетической» историографии у Лео появляется сконструированное по той же модели понятие «перипатетической» биографии, а «объективный» и «субъективный» принципы Брунса превращаются соответственно в «повествовательность» (пример — Плутарх) и «описательность» (пример — Светоний).



12 Поэтому неправомерно производимое иногда уподобление жанрового статуса античной биографии и античной автобиографии (ср. Диле, № 189, введение): первая была для античного человека «жанром» и имела терминологические обозначения (*βίος*, *vita*), вторая распадалась на различные *genera* (см. перечисление их у Г. Миша, № 234, *Einleitung*).

13 Сам Лео в процессе конкретного анализа был принужден сделать оговорки, по сути дела отменяющие его схему; гл. 8 и др.

14 № 205 (особенно гл. 5).

15 См. обзор А. Гаузера (№ 8) и замечания Лурье (№ 91, с. 10). В России к концепции Мейера одобрительно отнесся (несмотря на свою враждебность «теории единого источника») Бузескул (№ 265, с. 223).

16 Лео сам признает это влияние (с. 154 и прим.).

17 С. 178–180.

18 Там же и с. 15–16.

19 С. 16.

20 № 46; ср. статью Лео (№ 201) и монографию Куманецкого (№ 198).

21 Ср. замечания А. Диле (№ 189, с. 104 сл.).

22 Для примера назовем диссертацию К. Балмуса (№ 103), появившуюся через четверть века после книги Лео. Более сложный случай — известная монография Р. Гирцеля (№ 125), о которой еще придется говорить в связи с работой Н. Барбу: у Гирцеля полное игнорирование опыта — и положительного, и отрицательного — таких исследований, как труд Лео, обусловлено отчасти научной позицией автора, отчасти популярным характером книги.

23 № 165.

24 № 169.

25 С. 91 сл.

26 № 200 *passim* (например, с. 179, 183, 184, 187 и др.).

27 Например, со стороны К. Циглера (№ 177, с. 908) и К. К. Зельина (№ 217, с. 76–77).

28 № 200, с. 184–190 и др.

29 Эту ошибку повторяет Циглер (№ 177, с. 908), при этом утверждая, что таково словоупотребление «самого Плутарха», с которым, следовательно, и «спорит» Вайцзеккер. Ирония Циглера попадала бы в цель, если бы Плутарх в какой-либо из своих «авторских деклараций» задался целью охарактеризовать структурные элементы собственного изложения и при этом прибегал бы к упомянутым терминам. Насколько нам известно, такого места у Плутарха нет: везде, где он употребляет слова *ῥῆος* и *πρόξεις*, он говорит о разделах *тематик*, и только о них (например, «Кимон», 2; «Никий», 2; «Демосфен», 11; «Помпей», 8; «Александр», 1; «Катон Младший», 37). Против утверждения Циглера говорит еще одно обстоятельство. Когда другой представитель античной биографии — Светоний — пытается

сделать то, чего Плутарх нигде не делает, а именно охарактеризовать свои *методы оформления материала*, он не пользуется латинскими коррелятами слов *ἦθος* и *πράξεις* (то есть «*mores*» и «*res gestae*»), но говорит о порядке «*per species*» и «*per tempora*», что как раз соответствует «*эйдологии*» и «*хронографии*» Вайцзеккера. Вот это место (Div. Aug., 9): «Обрисовав его жизнь в общих чертах, я остановлюсь теперь на подробностях, но не в последовательности времени (*per tempora*), а в последовательности предметов (*per species*)» (пер. М. Л. Гаспарова) Cf. Div. Iul., 44: «*Ea quae ad formam et habitum et cultum et mores... eius... pertineant non alienum erit summatim exponere*». Точный греческий коррелят термина «*summatim*» — *κεφαλαιωδῶς*. Таким образом, замечание Циглера (к которому присоединяется и Зельин, № 217, с. 77) неточно и с точки зрения античной теории биографического жанра.

30 № 169, с. 3.

31 № 165, с. 91 сл.

32 Характерен отзыв Укскулла о методах Эд. Мейера (с. 2 сл.).

33 С. 68 (речь идет о «*Ликурге*» и «*Нуме*»). См. также вторую часть гл. II этой книги.

34 В свое время Лео убедительно показал коренную разницу между плутарховским и светониевским стилем биографизма (№ 200, с. 178—192, 320 и др.). Детали того «*синкрисиса*» обоих биографов, который лежит в основе книги Лео, были в разное время подвергнуты серьезной критике, но основной вывод о противоположности двух типов биографии едва ли может быть поколеблен. О соотношении подхода Плутарха к изображаемой личности с подходом Светония речь идет во многих разделах настоящей работы; ср. также удачные замечания М. Л. Гаспарова (№ 180, с. 267—268).

35 Когда Барбу (№ 102, с. 6) без всяких оговорок отождествляет «форму» биографии с ее композиционной структурой, он только дает выражение *usus*'у, закрепившемуся в немецкой филологии со времен Лео.

36 № 169, с. 3.

37 С. 68; ср. сходные мотивы у Циглера (№ 177, с. 909) и особенно у А. Диле (№ 189, с. 7—12).

38 К сожалению, мы не можем судить о французской диссертации Жирара (*Girard H.-G. Essai sur la composition des Vies de Plutarque. Paris, 1945*), которая осталась для нас недоступной. Во всяком случае, заметного резонанса она не получила: так, Циглер (№ 177) не уделяет ей ни единого слова, хотя и знает ее (с. 908). Упоминавшаяся выше (прим. 22) работа Балмуса по своей примитивной описательности и методологической неопределенности не идет ни в какое сравнение с исследованиями Вайцзеккера или тем более Лео.

39 № 104.

40 С. 235.

41 С. 242.

42 «Александр», 1: οὐτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους («Ведь мы пишем не историю, но жизнеописания»). Ср. Барбу, с. 37.

43 С. 36–39. Единственным доказательством должно служить известное место из прооимия к паре Кимон — Лукулл («Кимон», 2). Смысл этого места таков: даже при сознательной идеализации (которая для Плутарха само собой разумеется!) следует сохранять известное уважение к истине — подобно тому, как живописец затушевывает недостатки привлекательного лица, но все-таки передает их, чтобы не погубить сходства. Это рассуждение доказывает только то, что Плутарх был умным и тонким писателем; видеть здесь декларацию «подлинного историзма» — непостижимая aberrация. В другом месте (с. 242) Барбу заявляет, что Плутарх «не был моралистом». Доказательство: Плутарх говорит не только о добродетелях, но и о пороках своих героев. Абсурдность такой аргументации, основанной на крайней вульгаризации понятия «моралист», очевидна.

44 Ср. справедливые замечания Циглера (№ 177, с. 910 и примечание к ней).

45 № 127, с. 47–173. Суждение Гирцеля носит чисто «оценочный» и совершенно неделовой характер. Аргументация следующая: Плутарх искренне любил и глубоко чувствовал прошлое Греции, следовательно, он был «истинным» историком. По-видимому, некоторая идеализация «историзма» Плутарха содержится и в новой работе: *Theander C. Plutarch und die Geschichte // Bullet. Soc. des Lettres de Lund, 1915*, — известной нам только по рецензиям.

46 Со стороны С. Я. Лурье (№ 91, с. 11).

47 Например, «О слушании», гл. 7–9; «О преуспевании в добродетели», гл. 7, 78 E — 79 B; «Наставления государственному мужу», гл. 5–9. Разбор этих «антириторических» высказываний Плутарха дается в главе II настоящей работы.

48 № 200, с. 176–177 и др.

49 Сказанное относится только к установкам монографии Гирцеля о Плутархе (№ 125): в его исследовании об античном диалоге (№ 124), где более сотни страниц (124–237) посвящены сочинениям Плутарха, сама тема диктовала более деловой подход.

50 № 102, с. 6.

51 № 212.

52 Ср., например, старую работу И.-К. Аммана (№ 184) о значении для генезиса греческой биографии эпитафий. Несомненно, важной моделью для складывающегося жанра послужили и эпические поэмы, представляющие всю жизнь героя, от рождения до смерти, — те «Гераклиды» и «Тесеиды», структуру которых порицает Аристотель в 8-й главе «Поэтики» (1451 A).

53 Назовем работы И. Ромейна (№ 208), Дж. Гэррети (№ 193), Э. Людвига (№ 202), Л. Иделя (№ 190), И. Клиффорда (№ 187). В этой сфере научной и популярной литературы рассмотрение памятников самых различных эпох (в том числе и классической древности) с ори-

ентацией на практику современного западного биографизма — регулярный, почти обязательный методологический принцип. Приведем еще несколько примеров. Э. Людвиг во введении к своей биографии Гёте (Goethe. Geschichte eines Menschen) заявляет, что будет говорить о своем герое «в духе Плутарха»; затем он приравнивает последнего к классикам индивидуалистической историографии XIX в. — Карлейлю, Тэню и т. п. (цитировано по обзору Ф. Бокка, № 7, с. 260). Э. Людвиг — беллетрист; но вот серьезный филолог В.-Г. Александер (№ 221) уже в наши дни настойчиво пытается перевести Тацита на одну плоскость с Литтоном Стрэчи. Справедливости ради надо сказать, что иногда такой подход может дать свежую, неожиданную точку зрения (например, у того же Гэррети), но в целом он способствует самому наивному антиисторизму.

54 № 87.

55 № 89.

56 *Доватур А. И.* К вопросу о влиянии стихотворений Солона на историческую традицию: Аристотель. Афинская полития. Плутарх. Жизнь Солона, 13 // Сборник статей в честь С. А. Жебелева. [Б. м.], 1926. С. 347—351.

57 № 91 и 92.

58 Характерна преувеличенно напряженная, пестрящая экспрессивно-оценочными эпитетами лексика статей (особенно первой). Приходится пожалеть о том, что этот возбужденный тон оказывает деформирующее воздействие и на включенные в статью переводы подлинных текстов: так, эмоционально нейтральное выражение Плиния Младшего «residuum libertatis» передано как «уцелевший *остаток* свободы» (с. 8; затем это выражение цитируется еще несколько раз). Отсутствующая в подлиннике патетика внесена также в перевод большого пассажа из 17-й и 18-й глав «Наставлений государственному мужу» самого Плутарха (с. 8—9). Это ведет к тому, что Плутархово восприятие проблематики эпохи (римское владычество и т. п.) приобретает в изображении Лурье несвойственные ему трагические краски. С этим связано и то, что говорит автор о «греческих революционерах» эпохи Плутарха (с. 13).

59 Эта интерпретация, приведенная, например, у Криста — Шмида (№ 269, с. 271 и прим.), исчерпывающе опровергнута К. Циглером (№ 177, прим. к с. 910).

60 С. 13—14. «Замаскированный выпад против Фукидида» Лурье усматривает и в прооймии к «Периклу». Нашу интерпретацию этих «авторских деклараций» Плутарха см. в главе III настоящей работы.

61 С. 13. Эту же антитезу Геродота и Плутарха Лурье развивает в своей монографии о Геродоте (*Лурье С. Я.* Геродот. М.; Л., 1947. С. 4—5, 32 сл. и др.).

62 С. 9: «Всякое искание подлинной исторической действительности... должно представляться ему настоящим кощунством».

63 № 177.

64 Помимо эдиционной работы, продолжающейся и по сие время (№ 18, 21 и 24), и отдельных исследований (№ 179), Циглер опубликовал с 1908 по 1938 г. грандиозный цикл статей по текстологии и герменевтике сочинений Плутарха (№ 178). Наконец, им был выполнен полный перевод «Параллельных жизнеописаний» на немецкий язык (*Plutarch. Grosse Griechen und Römer / Eingel. und übersetzt von K. Ziegler. Bd. I—VI. Stuttgart; Zürich, 1954*).

65 С. 895—914.

66 С. 639—696. Рецензенты особо отмечали обстоятельный алфавитный перечень друзей и знакомых Плутарха на с. 669—694.

67 С. 708—895.

68 С. 899—903.

69 № 141.

70 № 163.

71 С. 901—902.

72 С. 910 и прим. Ср. наше прим. 59.

73 № 125, с. 71—73.

74 № 162.

75 № 173, с. 260—262.

76 № 177, с. 909; ср. также № 281, с. 241.

77 № 112.

78 С. 905—910.

79 С. 909.

80 С. 909—910.

81 № 281.1

82 С. 242.

83 С. 243, ср. выше прим. 45.

84 Там же.

85 № 189.

86 Диле ссылается на пример Г. Миша, который в своем известном труде по истории автобиографии (№ 234) должен был считаться с пестротой жанровых форм, в которых реализовала себя античная историография. Однако жанровый статус античной биографии и античной автобиографии не идентичен — хотя бы потому, что для первого понятия у древних было слово, для второго — не было. См. выше прим. 12 и замечания Г. Герстингера (№ 194, с. 386).

87 См. главу III настоящей работы.

88 С. 57—87.

89 С. 88—103. Диле с полным основанием приходит к выводу, что над плутарховской биографией «господствует представление о единстве жизненного пути человека» (с. 102); но он заблуждается, видя в этом норму для античной биографии (см. главу II настоящей работы).

90 С. 96 и др.

91 № 108.

92 № 152.

93 С. 92–101, особенно с. 96–100.

94 С. 35, 102 и др.

95 № 112, с. 420–424 (Г. Эрбсе намечает связь между системой понятий перипатетической этики и техникой «синкрисиса» у Плутарха, попутно показывая его полную противоположность Непоту, который для Лео — № 200, с. 193–218 — был как раз римским представителем того же «перипатетического» типа биографии, что и Плутарх).

96 № 106.

97 Доказательству тезиса об абсолютной статичности характера в античной историографии специально посвящена работа В.-Г. Александера (№ 221). Ср. в советской литературе у И. М. Тронского (№ 267, с. 244): «Личность, прежде всего, понималась статически, как некий законченный в себе „характер“... Античность... никогда не изображает процесса становления личности...»

98 № 200, с. 57–87 *passim* (преимущественно к концу раздела).

99 № 106, с. 91. Удачные наблюдения над изображением изменяющихся характеров у древних авторов содержит глава IV труда П. Кирна (№ 231; специально на материале биографий Плутарха — с. 111–112).

100 № 237.

101 № 63, т. II, с. 116–117, 134 и др.

102 *Ullman B.-L. History and tragedy* // Transactions of the American Philol. Association. XXXIII. 1942.

103 Цицерон (*De orat.*, II, 13, 57–58) особо подчеркивает, что такие столпы историографии, как Феопомп и Эфор, вышли «ex clarissima quasi rhetorum officina» — из школы Исократы, хотя не забывает указать и на Каллисфена — ученика Аристотеля.

104 № 230.

105 № 220.

106 № 243; ср. его же вступительные статьи и комментарий в многотомном издании фрагментов перипатетиков (№ 68).

107 № 136.

108 № 186.

109 № 140.

110 *Mette H.-J. Der «grosse Mensch»* // H. 89. 1961. Heft 3.

111 Для понимания мотива φιλανθρωπία у Плутарха может быть полезной блестяще написанная статья Кереньи: *Kerényi K. Humanismus und Hellenismus* // Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Düsseldorf, 1953. S. 232–252.

112 № 189, с. 97; № 108, с. 56.

113 № 114.

114 № 258.

115 № 167.

116 № 116.

117 В частности, Фюрнани отмечает то значение, которое имеет для композиционной техники Плутарха свободная ассоциация идей (ср. последний раздел главы II настоящей работы).

118 № 161.

## ГЛАВА I ОБЩИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ ПЛУТАРХА

### ПРАКТИЧЕСКОЕ ЖИЗНЕОТНОШЕНИЕ

Для того чтобы уяснить себе писательскую позицию того или иного автора, необходимо иметь в виду его жизненную позицию. Это общее положение, но оно получает особую важность применительно к Плутарху. Для него характерно постоянное стремление как можно теснее переплести свою литературную деятельность со своей жизнью — вплоть до самых частных сторон последней. Плутарх любил свою биографию и охотно вводил изображение ее эпизодов в свои сочинения — даже в «Параллельные жизнеописания», тематика которых, казалось бы, не оставляет для этого места<sup>1</sup>. В его диалогах постоянные действующие лица — его дед Ламприй, его отец Автобул, его братья Ламприй и Тимон, его сын Автобул, его интимные друзья Филин, Соклар, Сарапион и др.<sup>2</sup> Эта черта творчества Плутарха, как мы увидим, не может быть отнесена только за счет его душевного склада; мы встречаемся здесь с сознательной линией поведения. Плутарх последовательно культивировал определенный образ жизни; его литературная деятельность в его собственных глазах представляла собой нечто относительно второстепенное и непременно равнялась на этот образ жизни. Еще для поэта VI в. Агафия Схоластика «жизнь» Плутарха есть некоторая самостоятельная ценность, независимая от его творчества: упомянув в одной из своих эпиграмм (Anthol. Palat., XVI, 31) о «Параллельных жизнеописаниях», Агафий замечает, что к своей собственной жиз-

ни Плутарх не сумел бы приискать «параллельную», ибо она единственна в своем роде<sup>3</sup>. Еще в памяти современников Юстиниана Плутарх был человеком, достойным упоминания не только за то, как он писал, но и за то, как он жил.

Разумеется, систематический анализ всех данных о биографии Плутарха в рамках настоящей работы невозможен. Здесь придется ограничиться указанием лишь на те важнейшие моменты общей картины его жизни, без которых нельзя понять его творчество.

1. **Время жизни.** Годы рождения и смерти Плутарха неизвестны. Вероятнее всего, что родился он в 40-е гг<sup>4</sup>. Юношей, в самый разгар своих философских и математических занятий под руководством Аммония, он пережил посещение Греции Нероном и иллюзорное «освобождение» провинции (см. «Об „Е“ в Дельфах», гл. I, р. 385 В); как известно, это имело место в 66—67 гг.<sup>5</sup> Воспоминание об этом Плутарх сохранил на всю жизнь; в своем эсхатологическом диалоге «О том, почему божество медлит с воздаянием» (гл. 32) он заставляет судей загробного мира смягчить причитающиеся Нерону кары за проявленный им филэллизм<sup>6</sup>. Быстрое крушение этой иллюзии послужило для поколения Плутарха суровым уроком, который, без сомнения, был хорошо усвоен. Рим Плутарх видел дважды: в конце 70-х и в начале 90-х гг.<sup>7</sup> Во время его первого посещения еще жива была память об ужасах гражданской войны 68—69 гг., когда друг Плутарха Местрий Флор своими глазами видел в Бедриаке трупы, наваленные грудой вровень с кровлей храма («Отон», гл. 14); с тем бóльшим удовлетворением Плутарх должен был воспринимать установившееся при Флавиях спокойствие<sup>8</sup>. Вторично посетив столицу империи, он мог наблюдать режим Домициана. Правда, ему не пришлось хотя бы отдаленно пережить нечто подобное тому, что испытал его современник Дион из Прусы. Без сомнения, Плутарх с меньшим увлечением вмешивался в столичные дела; хочется отнести за счет опыта, почерпнутого в домициановском Риме, его замечание относительно опасности слишком многочисленных дружеских связей («О том, хорошо ли иметь много друзей», гл. 6). Имя Домициана Плутарх упоминает с враждебной, хотя довольно спокойной интонацией («Попликола», гл. 15).



Как бы то ни было, впечатления эпохи Флавиев и тем более воспоминания о более ранних временах (вплоть до тяжелой поры гражданских смут I в. до н. э., известной Плутарху по семейным преданиям, — см. «Антоний», гл. 68, 7) были гораздо менее утешительными, чем те надежды, которые мог внушить человеку склада Плутарха первый период правления Антонинов. На эпоху Антонинов приходится не меньше четверти века жизни Плутарха.

Когда Плутарх родился, Греция не только переживала тяжелую экономическую и культурную разруху, но и находилась в состоянии глубочайшего унижения. Когда он умирал, на престоле империи находился филэллин Адриан, провозгласивший широкую официальную программу возрождения эллинства, и все обещало большие перемены в положении греков (по крайней мере, состоятельной и образованной их части)<sup>9</sup>. Во времена юности Плутарха был бы совершенно немыслим такой эпизод, разыгравшийся примерно через десятилетие после его смерти и рассказанный Филостратом («Жизнеописания софистов», кн. I, гл. 25, 7): когда римский проконсул остановился в доме ритора Полемона, последний в сознании своего эллинского величия осмелился вышвырнуть высокого гостя за дверь<sup>10</sup>. За время жизни Плутарха сильно изменилось к лучшему (по крайней мере, внешне) и состояние греческой литературы. Непосредственно предшествующие ему поколения грекоязычных писателей не создали почти ничего заслуживающего внимания, если не считать иудеев Филона и Иосифа Флавия (о которых Плутарх ничего не хотел знать<sup>11</sup>); литературная жизнь греческого мира почти замирает. Но уже поколение Плутарха выдвигает наряду с ним такую фигуру, как Дион Хрисостом; младшим современником «херонейского мудреца» был лично с ним знакомый философствующий литератор-софист Фаворин, и в это же время выступают первые представители так называемой второй софистики в ее чистом виде (Лоллиан, Антоний Полемон, Скопелиан).

При жизни Плутарха родились Арриан и Аппиан (оба ок. 95 г.), в непосредственной близости к дате его кончины — Элий Аристид (между 117 и 129 гг.).

Таков вкратце комплекс социальных, политических и культурных условий эпохи, в которую пришлось жить Плутарху; они в своей совокупности предопределили то специфическое соотношение резиньяции и оптимизма в его мировоззрении, без которых нельзя понять и его писательской позиции.

С одной стороны, и власть Рима над Грецией, и власть цезарей над Римом в равной степени были для него стоящими вне дискуссии данностями, с которыми приходится безоговорочно мириться. Для самых робких и смутных надежд на освобождение Греции от римского владычества (хотя бы в форме нероновских *ἐλευθερία* и *ἀνεξιστορία*<sup>12</sup>) после 69 г. не остается места. Начало правления Веспасиана еще отмечено волнениями<sup>13</sup>, затем все затихает<sup>14</sup>. Плутарх умел достаточно ясно, и притом не всегда с легким сердцем, видеть реальные отношения: ему принадлежит выразительная сентенция о римском сапоге, занесенном над головой каждого грека («Наставления государственному мужу», гл. 17, р. 813 E: *ὄρωντα τοὺς καλτίους ἐλάτω τῆς κεφαλῆς*). Что касается императорского режима, то отношение к нему Плутарха (при абсолютной лояльности) не было столь однозначно положительным, как у многих провинциалов<sup>15</sup>; во время своих посещений Рима Плутарх имел возможность воочию убедиться в его мрачных сторонах, но и в его прочности<sup>16</sup>.

Но у Плутарха оставалась надежда, оставалась цель, которая казалась ему реальной жизненной задачей: возрождение эллинства в рамках режима Римской империи. Когда при Адриане и его преемниках апогей «филэллинских» мероприятий римского правительства будет достигнут, а затем и пройден, лозунг эллинского возрождения из искренней мечты о будущем превратится в официозную фикцию о настоящем; эту фикцию можно будет патетически возвеличивать (как Элий Аристид<sup>17</sup>) или саркастически вышучивать (как Лукиан<sup>18</sup>), но она уже никому не сможет дать ту спокойную и уравновешенную бодрость, которая неизменно смягчает Плутархову резиньяцию. Сравнивая писательскую интонацию Плутарха и достаточно многообразный интонационный диапазон второй софистики, мы явственно чувствуем, какие изменения претерпела духовная атмосфера

ра греческой культуры между началом и концом социально-политической стабилизации, совпадающей с правлением Антонинов. Оптимизм Плутарха недальновиден<sup>19</sup>, но вполне серьезен. Он не играет позой философа-наставника, как это будут делать позднейшие софисты, а совершенно искренне верит, что его наставления будут учтены и реализованы, и притом не только в частной жизни его друзей, но и в общественной жизни греческих городов. Отсюда высокий уровень деловитости и конкретности, на котором в его трактатах обсуждаются политические вопросы; этот вкус к конкретным деталям характерен и для «Параллельных жизнеописаний»<sup>20</sup>. Если вторая софистика понимает функции литературы чисто декоративно, то Плутарх еще ставит на первое место их общественно-конструктивную сторону. Характерно, что принадлежащий к тому же поколению Дион Хрисостом, достаточно отличный от Плутарха по всему своему человеческому и писательскому складу и в формальном отношении близкий ко второй софистике, с полной серьезностью стремится поставить свой дар ратора на службу определенным государственным идеям<sup>21</sup>. И Плутарх, и Дион захвачены пафосом общественного устройства, который после них совершенно исчезает из греческой литературы, чтобы возродиться в совершенно иных социальных и культурных условиях у пропагандистов крепнущей христианской Церкви — писателей типа Василия Кесарийского или Иоанна Златоуста<sup>22</sup>.

Этот «конструктивный» дух Плутархова восприятия литературной и общественной проблематики придает его писательской интонации сдержанность и достоинство, контрастирующие с импрессионистической нервностью античного «декаданса», как он раскрылся еще в литературе эллинизма и затем во второй софистике. Именно это имел в виду Т. Моммзен, отмечая у Плутарха «чувство меры и ясность духа»<sup>23</sup>. Пафос и энтузиазм никогда не переходят у него в истерическую взвинченность, характерную, например, для Элия Аристида; его скепсис никогда не доходит до тотальной критики общества и культуры в духе Лукиана<sup>24</sup>; его спокойная, порой несколько самодовольная непринужденность чужда откровенной безответственности Элиана.

2. Происхождение и социальное положение. Из сочинений самого Плутарха совершенно ясно, что он родился в состоятельной семье, принадлежавшей к имущим кругам города и пользовавшейся тем большим уважением и влиянием, что ее предки уже в ряде поколений жили в Херонее<sup>25</sup>. Напротив, встречающиеся иногда утверждения, что Плутарх принадлежал к «старинному аристократическому роду»<sup>26</sup>, следует считать преувеличенными. Скорее можно быть уверенным в противоположном: если иметь в виду необычайно острый интерес греков римской эпохи к своим родословным<sup>27</sup> и специально плутарховское внимание к своим и чужим семейным преданиям<sup>28</sup>, трудно представить себе, что он умолчал бы о своих отдаленных предках, если бы он хоть что-нибудь о них знал<sup>29</sup>. Родословная очевидным образом начинается для Плутарха всего лишь с его прадеда по имени Никарх, жившего во времена Антония и Августа (см. прим. 1). Таким образом, Плутарх менее всего был безродным плебеем, и с рабом Эпиктетом у него в этом отношении не было ничего общего<sup>30</sup>; но ему было далеко и до той головокружительной знатности, примером которой может служить софист Герод Аттик<sup>31</sup>, принадлежавший к древнейшему аттическому роду жрецов-кериков и к тому же путем брака ставший своим человеком и в кругах римской патрицианской аристократии<sup>32</sup>.

Такое же впечатление умеренного, но устойчивого благополучия, чуждой крайностям «золотой середины» производит и имущественное положение Плутарха. Между тем для его эпохи оно кажется почти анахронизмом. Как известно, в римскую эпоху концентрация бедности на одном полюсе и богатства — на другом зашла в Греции чрезвычайно далеко. Провинция в целом была очень бедна<sup>33</sup>, имущественно необеспеченной была большая часть населения, включая людей интеллигентских профессий, — Лукиан говорил, что Эллада «воспитана на сочетании философии и бедности» («Нигрин», гл. 12). В то же время в руках отдельных людей скапливались колоссальные состояния. Достаточно вспомнить, что некто Юлий Никанор смог за свои деньги выкупить для Афин Саламин и был за это удостоен постановлением «Ареопага, булэ и народа» почетного прозвища

«нового Фемистокла»<sup>34</sup>, чтобы почувствовать, в какой степени зависели целые города от отдельных толстосумов<sup>35</sup>. В Спарте на рубеже I в. до н. э. и I в. н. э. захватил неограниченную власть богач Эврикл, превративший, по свидетельству Страбона (кн. 8, гл. 5, 363), весь остров Киферу в свое частное поместье<sup>36</sup>. При Веспасиане Тиберий Клавдий Гиппарх имел состояние, оценивавшееся в 100 млн. сестерциев (см.: *Светоний*. «Веспасиан», гл. 13). Внуком Гиппарха был Герод Аттик, в долгу у которого было чуть ли не все население Атики<sup>37</sup>, о необычайной роскоши его пригородных вилл колоритно повествует Авл Геллий (кн. I, гл. 1, 2).

Образ жизни Плутарха на этом фоне выделяется как отголосок старых времен Греции. Он был настолько обеспеченным человеком, что никогда не нуждался в «литературном» заработке софиста или в poste императорского чиновника, который пришлось принять Аппиану и (под старость) Лукиану. Никогда не приходилось Плутарху, по его собственному свидетельству<sup>38</sup>, и прибегать к услугам ростовщиков, — а этим, насколько мы можем судить, в его время могли похвалиться лишь немногие граждане греческих полисов. В то же время он был чужим человеком для плутократической верхушки, с таким размахом осуществлявшей в общепровинциальном масштабе свои финансовые операции и свои «эвергесии»<sup>39</sup>. На последние у него не было средств. Такие сочинения Плутарха, как «О том, что не надо делать долгов» и «О сребролюбии» (в последнем трактате особенно главы 8—9), выдают серьезную антипатию автора к греческой плутократии, в которой он с полным основанием видит силу, разрушающую последние реликты полисной этики.

Для завершения этой картины благополучной умеренности остается добавить, что имущественное положение Плутарха было, насколько можно судить, стабильным; по крайней мере, в его жизни не было резких переходов от избытка к бедности и обратно, которые отмечают весь жизненный путь Диона Хрисостома<sup>40</sup>. Ни в какой период своей жизни он не имел случая познакомиться ни с настоящей роскошью, ни с настоящей бедностью. Его личный социальный опыт как нельзя лучше подготовил его к усвоению старозаветного полисного идеала τὸ μέσον (золотой середины).

3. Родина. Плутарх родился в самом средоточии «исконной» материковой Эллады: его родным городом была та самая Херонея, которая была известна каждому образованному человеку греко-римского мира как место знаменитого сражения 338 г. до н.э. В эпоху Плутарха Херонея была захолустным городком<sup>41</sup>, но ревниво охраняла свои древние предания<sup>42</sup> и обряды<sup>43</sup>.

Уже это резко отличает Плутарха от большинства представителей грекоязычной литературы I—II вв. В самом деле, среди последних лишь очень немногие, как Герод Аттик, были уроженцами изначального региона эллинской культуры, то есть материковой Эллады и ионийских городов восточного побережья Эгейского моря. Напротив, целый ряд писателей и риторов дали эллинизированные восточные провинции. Родом из Вифинии были Дион Хрисостом, Флавий Арриан, Дион Кассий Коккеян, из Фригии — ритор Полемон, из Каппадокии — ритор Павсаний (не смешивать с автором «Описания Эллады»!), из Мисии — Элий Аристид, из Киликии — ритор Фалагр, из Лидии — периегет Павсаний<sup>44</sup>. Аппиан Александрийский, ритору Птолемей и Юлий Полидевк, а уже на грани II и III вв. Афиней были уроженцами Египта. Финикия дала поэта Дорофея из Сидона (автор дидактического эпоса о созвездиях, относящегося к эпохе Антонинов), а также риторов Адриана из Тира, Аспасия из Тира и Аспасия из Библоса (та же эпоха). Многие писатели не только по месту своего рождения, но и по своему этническому происхождению не были «эллинами» даже в том расширительном смысле, который был придан этому слову в эллинистическую эпоху. Так, Исей, один из виднейших представителей начального периода второй софистики, был ассирийцем (см.: *Филострат. Жизнеописание софистов*, кн. 1, 20, 1). Философствующий софист Фаворин, ученик Диона Хрисостома, больше всего гордится как раз тем, что он, будучи кельтом, выработал у себя совершенную чистоту эллинской речи (*Γαλάτης ὄν ἑλληνίζειν* — собственные слова Фаворина) и таким образом смог занять первое место среди «эллинов»<sup>45</sup>, то есть среди представителей космополитической второй софистики. Лукиан гордо именуется «Сирийцем» и в то же время с необычайной энергией защищает

себя против всех мыслимых подозрений в недостаточно корректном владении аттикистской лексикой («Лжец, или Что значит ἀλοφρός», «Об ошибке в приветствии»). В круг грекоязычной литературы вступают и римляне; в их числе — последователь Эпиктета Марк Аврелий, а также беллетрист Клавдий Элиан. Элиан никогда не покидал Италию (*Филострат. Жизнеописания софистов*, кн. 2, 31, 3), что не мешает ему изъясняться таким языком, «как если бы он был уроженцем срединной части Аттики»<sup>46</sup>, и даже играть в некий аттический и эллинский патриотизм<sup>47</sup>.

Характерно, что многие из этой среды эллинизированных литераторов испытывали потребность облечь свое книжное преклонение перед Элладой и Афинами в традиционные полисные формы: целый ряд упомянутых у Филострата риториков принял, например, афинское гражданство. Некоторые, как Флавий Арриан или Гордеоний Лоллиан, даже занимали в Афинах городские магистратуры<sup>48</sup>. Но подобные жесты оставались лишь чисто декоративным придатком к космополитическому статусу их жизни. На деле идея «эллинизма» была для них связана лишь с реалиями школы и конкретизировалась в канонах риторического пуризма. Напротив, для Плутарха эта идея еще не потеряла связи с реалиями полиса. Он с детства чувствовал себя уроженцем «подлинной и бесприимесной Греции»<sup>49</sup>; если подавляющее большинство современных ему риториков и философов «сделалось» эллинами, он эллином родился. Отсюда необычное для эпохи «почвенничество» Плутарха, с которым нам еще придется столкнуться при характеристике его мировоззрения и жизни.

4. Отношение к родному полису. В самом деле, беотийское захолустье оставалось для Плутарха родным домом на всю жизнь. Конечно, человек с его любознательностью и живым темпераментом не мог отказаться от путешествий: помимо двух посещений Рима, о которых говорилось выше, Плутарх побывал в Александрии и, по-видимому, в Ионии; материковую Элладу он изъездил вдоль и поперек<sup>50</sup>. В связи со своими антикварными и историческими занятиями он испытывал постоянную потребность в посещении мест знаменитых событий и особенно в хороших библиотеках, которых, как он сам жалуется<sup>51</sup>, в Херонее ему не доставало; разглядывать

памятники старины и расспрашивать о местных обычаях было его страстью<sup>52</sup>. Тем более замечательно, что он провел большую часть своей жизни на родине. Для него было внутренне невозможным избрать жизнь «гастролирующего» виртуоза-софиста или странствующего философа, которую в течение продолжительного времени вели и Дион Хрисостом, и Элий Аристид, и Лукиан. Правда, из одного места в сочинении «О том, что тяжелее, недуги души или недуги тела» (гл. 4, р. 501 E), как кажется, можно заключить, что этот трактат был написан для публичного чтения в Сардах<sup>53</sup>; подобные популярно-философские лекции Плутарх читал и во время своего пребывания в Италии<sup>53а</sup>. Но все эти выступления в чужих городах, которые сами по себе были неизбежной уступкой культурному быту эпохи, в жизни Плутарха оставались случайными эпизодами и общего стиля последней изменить не могли. В целом же этот стиль представляет самый резкий контраст к той беспокойной атмосфере космополитизма и сенсации, которая сформировала нервность Диона Хрисостома, самомнение Элия Аристида, сарказм Лукиана.

Но для Плутарха было внутренне невозможным не только бродяжничество странствующего ратора, но и более стабильный образ жизни где бы то ни было вне Херонеи. Между тем в эпоху ранней империи греческие литераторы обычно избирали своим местожительством крупные культурные центры. Самым важным среди них был, разумеется, Рим: там когда-то жили Дионисий Галикарнасский и Кекилий, там проводит многие годы в близости к императорскому двору Дион Хрисостом, там занимаются преподавательской деятельностью бесчисленные риторы и философы, там будет заниматься адвокатурой и делать придворную карьеру римский сенатор Дион Кассий. Даже для Герода Аттика, женатого на римской аристократке, владевшего в Италии огромными поместьями и занимавшего в 143 г. должность римского консула, Рим был второй родиной. Те, кто не хотел покидать Грецию, собирались в Афинах; этот город, где жили и Флавий Арриан, и лексикограф Полидевк, и риторы Лоллиан, Павсаний, Юлий Теодот, и Лукиан, где Адриан учредит содержащуюся на государственном счет кафедре (ἑρβός) для преподавателя риторики, а Марк Аврелий даст по отдельной кафедре для че-



тырех основных философских школ<sup>54</sup>, становится настоящей столицей софистов и философов для всего эллинского мира. Характерно, что Флавий Филострат (так называемый Филострат II), уроженец Лемноса<sup>55</sup>, не только лишен всякого пиетета по отношению к своей вполне «эллинской», хотя и скромной родине, но и считает себя «афинянином» и даже именует своего коллегу и тезку (так называемого Филострата III) — в отличие от себя! — «лемносцем» («Жизнеописание софистов», кн. 2, 27; там же, кн. 2, 30 и др.)<sup>56</sup>. Элий Аристид, происходивший из мисийского города Адрианутер, провел молодость в Афинах, затем вел жизнь странствующего софиста и наконец осел в Смирне. Даже Дион Хрисостом, одно время (после 96 г.) довольно серьезно пытавшийся внушить себе патриотические чувства по отношению к родной Прусе и вложить свою энергию в городские дела, уже к 103 г. устает от мелочных провинциальных конфликтов и возвращается в Рим ко двору Траяна<sup>57</sup>.

Напротив, для Плутарха верность Херонее была организационной потребностью. Его жизненные установки хорошо выражает известная фраза из введения к биографиям Демосфена и Цицерона (гл. 2, 2): «Мы же живем в маленьком городе и, чтобы он не сделался еще меньше, остаемся в нем по любви к нему» (*φιλοχωροῦντες* — очень характерная для Плутарха фигура *pluralis modestiae*)<sup>58</sup>. Даже самые его отлучки в Рим вызваны не интересами литературной или придворной карьеры, но городскими делами Хероней (ср. «Демосфен», гл. 2, 2). Необходимо иметь в виду, сколь многое звало его в Афины — ведь он был питомцем платоновской Академии<sup>59</sup> и (во второй половине своей жизни) афинским гражданином, приписанным к филе Леонтиде (см. «Пиршественные вопросы», кн. 1, 10, 1); тем более обращает на себя внимание то, что он отказался от притязаний на звание школьного «диадоха» в Афинах, чтобы, оставшись в Херонее, основать там своего рода филиал Академии<sup>60</sup>.

Херонейский и вообще беотийский патриотизм — это для Плутарха одновременно и горячее чувство, и сознательное убеждение, воздействующее на всю его систему оценок. Известно, с какой теплотой относится он к беотийским государственным деятелям, поэтам, философам, ми-

фологическим героям<sup>61</sup>. Он не упускает случая вспомнить, что один из уроженцев Херонеи был учеником Сократа («О демоне Сократа», гл. 20), не может снести ни малейшей насмешки над родным беотийским диалектом («Против Колота», гл. 33, р. 1127 А). Более серьезна его глубокая антипатия ко всем теориям космополитизма и политического индифферентизма, с наибольшей отчетливостью сказавшаяся в его антиэпикурейской полемике. В темпераментно написанном трактате «Хорошо ли сказано: „Живи незаметно“?» он убежденно отстаивает идеал гражданской общности и полисной гласности: «...Но тот, кто славит в нравственных вопросах закон, общность и гражданственность... чего ради ему скрывать свою жизнь? Чтобы ни на кого не оказать воспитующего влияния, никого не побудить к состязанию в добродетели, ни для кого не послужить благим примером? Если бы Фемистокл скрывал свою жизнь от афинян, Камилл — от римлян, Платон — от Диона, то ни Эллада не одолела бы Ксеркса, ни город Рим не сохранил бы своего существования, ни Сицилия не была бы освобождена. Подобно тому как свет делает нас друг для друга не только заметными, но и полезными, так, думается мне, и гласность (ἡ γυῶσις) доставляет доблести не только славу, но и случай проявить себя на деле... В самом деле, Эпаминонд до сорока лет оставался неизвестным и за все это время не смог принести фиванцам никакой пользы; но когда ему оказали доверие, он... обнаружил в свете славы в должный миг готовую к делу доблесть...» (гл. 4, р. 1129 В—С). В другом направленном против эпикурейцев сочинении «Против Колота» (гл. 2, р. 1108 С) он твердо высказывает стоящий для него вне всякого сомнения тезис: «Хорошо жить — значит жить общественной жизнью» (τὸ δ' εὖ ζῆν ἐστὶν κοινονικῶς ζῆν).

Всякий раз, когда Плутарх говорит на эти темы, его благодушный и многословный стиль приобретает необычную страстность; для критики позднеантичного индивидуализма он умеет найти очень выразительные слова. Вот он сравнивает душевное состояние замкнувшегося в себе абсентеиста с состоянием людей, отходящих ночью ко сну: «Души охватывает сонная вялость, и рассудок, ограниченный пределами

самого себя, словно чуть тлеющий огонь, от праздности... сотрясается беспорядочными видениями, свидетельствуя лишь о том, что еще живет человек...» («Хорошо ли сказано: „Живи незаметно“?», гл. 5, р. 1129 Е). В этом же трактате он упрекает эпикурейцев: «Тот, кто ввергает самого себя в безвестность, кто закутывается в темноту и хоронит себя заживо (κενотаφῶν τὸν βίον), — похоже, досадует на то, что родился, и отрекается от бытия...» (там же, гл. 6, р. 1130 С).

Житейская практика Плутарха вполне соответствовала этим убеждениям, — по крайней мере, настолько, насколько это зависело от него, а не от условий эпохи. Он исполнял в родном городе не только должность архонта-эпонима («Пиршественные вопросы», кн. 2, 10, 1; там же, кн. 6, 8, 1), но и более скромные магистратуры, причем считал, что следует старинной полисной морали, запечатленной в изречении Эпаминонда: οὐ μόνον ἀρχὴ ἀνδρα δεῖκνυσιν, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἀνὴρ («Не только должность являет человека, но и человек — должность» — «Наставления государственному мужу», гл. 15, р. 811 В—С). Его принципы требовали именно такого поведения; характерно, что он порицает стоиков за то, что те в теории требовали от мудреца участия в общественной жизни и сочиняли всевозможные доктрины и утопии, но не имели никакого интереса к полисной практике. В полемическом трактате «О противоречиях у стоиков» (гл. 2, р. 1033 В—С) мы встречаем такую инвективу: «В то время как у самого Зенона, у Клеанта, у Хрисиппа столько написано сочинений о государственном устройстве, о том, как следует повиноваться и приказывать, творить суд и произносить речи, — в их жизнеописаниях ты не встретишь упоминания о том, чтобы кто-нибудь из них исполнял должность стратега, вносил законы, ходил в совет, выступал в судах, сражался за отечество, участвовал в посольстве, устраивал раздачу; вместо этого они проводили... жизнь на чужбине<sup>62</sup>, вкусив, словно некоего лотоса, покоя, среди книг, бесед и прогулок». Итак, Плутарх считает, что философское морализирование на политические темы должно быть подкреплено политической практикой, притом непременно в рамках полисных магистратур и в родном городе: тезис, столь же неоспоримый с точки зре-

ния традиционалистской античной этики, сколь анахронистический с точки зрения реальных условий римской эпохи.

Но если исполнение магистратур архонта-эпонима, телеарха и т. п. в Херонее соответствовало моральным принципам Плутарха и давало удовлетворение его совести, возможностей для настоящей деятельности здесь не было. Остается вопрос: в какой мере Плутарх участвовал в реальной политике своего времени? Очевидно одно: он не имел к ней таких непосредственных и напряженных отношений, не углублялся в кипение страстей вокруг императорского престола с такой увлеченностью, как его современник Дион Хрисостом. В его жизни не было эпизода, который можно было бы сравнить с выступлением Диона в мезийском лагере осенью 96 г. Разницу в общественном поведении Плутарха и Диона — когда ее вообще замечают<sup>63</sup> — принято объяснять лишь чисто психологическим различием между их индивидуальными характеристиками<sup>64</sup>. Возражать против этого объяснения нельзя; но есть все основания видеть здесь все же не только различие темпераментов, но и различие в стиле мышления и подчеркивать в первую очередь не психологические, но мировоззренческие причины, побудившие Плутарха вести себя именно так, а не иначе. Вложить всего себя в то, что было в римскую эпоху «большой политикой», Плутарху мешало прежде всего свойственное ему повышенно серьезное отношение к идеалам партикулярного полисного патриотизма. Мы только что видели, что человек, поселившийся ἐν τῇ ξένῃ (на чужбине), в глазах Плутарха — праздный обыватель.

Оттенки мировоззренческого стиля Плутарха можно с особой наглядностью проследить как раз там, где между его идеалами и жизнью возникало расхождение. Выше говорилось о черте автобиографической «общительности» у Плутарха, побуждавшей его при всяком удобном случае рассказывать читателю о себе и о своей жизни. И вот оказывается, что кое о чем Плутарх все же умалчивал! Примечательно уже то, что мы никогда не узнали бы из его сочинений о том, что он был римским гражданином и принял в честь своего друга Местрия Флора помен Местрий<sup>65</sup> (напротив, Дион охотно говорит о том, как его родители получили римское гражданство, см. речь 41, 6). Это умолчание, конечно, нико-

им образом не может свидетельствовать об оппозиционном отношении Плутарха к Риму; общеизвестно, что он в своих сочинениях не только вполне лояльно отзывается о римском владычестве, но и говорит о своих римских друзьях, о римских «древностях» и т. п. с такой охотой, как едва ли кто-нибудь из греческих авторов его эпохи. Дело не в этом. Упоминание о своем римском гражданстве претило его полисным инстинктам. Для себя самого, для своего читателя, для потомства он хочет быть только гражданином Херонеи.

Полным молчанием Плутарх обходит события своей старости, приблизившие его к «большой политике». К сожалению, все сведения об этих событиях содержатся в поздних и ненадежных источниках и недостаточно ясны. По сообщению Суды, Траян облек Плутарха консульским достоинством и дал ему некое право вето в отношении всех действий наместника Иллирии. Евсевий Памфил в своих «Хронологических таблицах» помечает против 119 г.: «Херонейский философ Плутарх в старческом возрасте назначен прокуратором Эллады». Оба свидетельства нельзя принимать буквально (во времена Плутарха *praeses Illugiae* еще не имел никакого отношения к провинции Ахайе, а во главе последней стоял не прокуратор, а пропретор), но они свидетельствуют об устойчивой и распространенной традиции, согласно которой Плутарху при первых Антонинах была предоставлена достаточно широкая возможность вмешиваться в дела римского управления Грецией<sup>66</sup>. Об известной близости Плутарха к эллинофильской политике Адриана свидетельствует и то, что имя его фигурирует на подножии статуи Адриана в Дельфах<sup>67</sup>. И вот тот же самый Плутарх, который с величайшей словоохотливостью повествует о том, как он был в юности послан от херонейской общины с поручением к проконсулу, как он занимался в Херонее надзором за чистотой улиц, и о прочих подобных мелочах, ни словом не упоминает те факты, к которым восходят сообщения Евсевия и Суды! Сюда же относится и то, что он никак не информирует читателя и о реальном содержании своих дел в Риме. Что принуждало его к такой скрытности? Стыдиться своей близости к власти имущим он в соответствии со своими принципами не мог: оппозиционный дух эпиктетовского морализма ему чужд, и первейшая

обязанность философа, по его убеждению, — «беседовать с правителями»<sup>68</sup>. Можно, разумеется, привлечь для объяснения тактичность, скромность, эстетический такт Плутарха<sup>69</sup>. Все же остается не вполне ясным, почему в его глазах всякое обстоятельное сообщение о своем контакте с римской «большой политикой» было столь уж бестактным и безвкусным: тот же Дион, который во всяком случае не был ординарным карьеристом, говорит о таких предметах гораздо свободнее. Притом же Плутарх отнюдь не умалчивает о своих личных контактах с людьми из непосредственного окружения первых Антонинов, к числу которых принадлежал хотя бы Сосий<sup>70</sup> Сенецион. Объяснение, по-видимому, состоит в следующем. Сконструированный Плутархом идеал «философа» и «гражданина», в духе которого он до известной степени стилизовал для читателя свой собственный образ, не только не исключал сношений с влиятельными римлянами, но прямо предполагал эту черту. Однако даже в этом пункте, свидетельствующем о реалистичности мировоззрения Плутарха, его идеал оставался ретроспективным. Только на этот раз Плутарх обращался мыслью не к временам полисной классики, а к временам Полибия — к недавнему прошлому, но все же к прошлому. Плутарх хотел быть Полибием своего времени (заметьте, что последний импонировал ему не столько как историк — чуждый сентиментальности прагматизм Полибиева изложения был Плутарху противопоказан, — сколько как политик, защищавший эллинское дело в Риме<sup>71</sup>). Исходя из этих принципов, Плутарх и в Риме, и в качестве консультанта римского правительства должен был представлять себе, что он — не римский, но эллинский государственный деятель и специально посланец греческого полиса, что его дело — не римская, а херонейская и панэллинская политика. Анахронизм таких представлений очевиден, и в какой-то степени их неприложимость к реальным условиям времени, к конкретным ситуациям, возникавшим перед Плутархом во время его пребывания в Риме и позднее, в правление Траяна и Адриана, была, вероятно, ему ясна. Именно поэтому Плутарх не говорит об этих ситуациях; скрывать ему было, скорее всего, нечего, но эстетическая цельность автопортрета была бы нарушена слишком конкретными подробностями.

5. Культ семейных отношений. Анахроническая полисная гражданственность Плутарха, возникающая из отталкивания от космополитических и абстрактных стандартов цезаристского государства и софистической культуры, в своей ориентации на конкретные, наделенные интимной теплотой ценности закономерно переходит в свою противоположность: в повышенное внимание к приватной сфере человеческого бытия. Этика семьи подменяет собой этику полиса, и здесь Плутарх — вполне сын своего времени, от которого он пытается уйти.

По природе своей семейные отношения особенно легко воспринимаются как область, менее всего затрагиваемая исторической динамикой, наиболее вневременная и традиционалистская. Поэтому здесь создается возможность для иллюзии, состоящей в том, что как раз поведение, субъективно осмысляемое как следование традиции, на деле представляет собой выразительный контраст этой традиции. Именно так было с Плутархом: ему представлялось, что в своем совершенно неклассическом, порой почти христианском культе семьи он возрождает добродетели полисной классики. Между прочим, он оправдывал «семейный» колорит своих диалогов, где, как уже говорилось, постоянно выступают братья Плутарха, ссылкой на классический пример — на Платона: «... Так и Платон прославил своих братьев, введя их в прекраснейшие из своих сочинений, Главкона и Адиманта — в «Государство», а младшего, Антифонта, — в «Парменида» («О братской любви», гл. 12, р. 484 E). На деле он бесконечно далек от своего образца. Действительно, Платон увековечил своих братьев, но сделал это с величайшей сдержанностью, с истинно классической суровостью, сквозь которую его отношение к Главкону, Адиманту и Антифону можно скорее угадать<sup>72</sup>, чем увидеть. О них самих мы при этом также, в сущности, ничего не узнаем, в то время как по сочинениям Плутарха можно очень обстоятельно выяснить биографии Ламприя и Тимона<sup>73</sup>. Достаточно подумать о том, насколько немислимы в «Государстве» или «Пармениде» семейные истории Платона, его объяснения в братской любви кому-либо из братьев (ср. у Плутарха «О братской любви», гл. 16, отношение к жизни и литературе у Плутарха и у его кумира<sup>74</sup>). Контраст между почти безличной жестокостью

классики и почти фамильярным благодушием позднеантичной φιλοσοφία поистине разителен. Чтобы продолжить сравнение с Платоном, которое особенно показательно потому, что субъективно Плутарх стремился к сильному подражанию патрону Академии<sup>76</sup>, вспомним суровую сцену из «Федона» (р. 60 А), где Сократ выпроваживает Ксантиппу с ребенком, чтобы провести последние часы только с учениками в строгой и отрешенной атмосфере философской дискуссии; вспомним общеизвестные места «Государства» (кн. 5, р. 457 Д—461 Е), требующие полнейшего растворения семьи в безличном укладе абсолютизированного полиса; вспомним, наконец, логически связанное со всем этим третинованием брака и семьи предпочтение однополой мужской любви (например, «Пир», р. 181 С). Нет ничего более чуждого Плутарху. В отмену платоновской теории любви составлен диалог Плутарха «О любви», где он горячо превозносит именно женскую и супружескую любовь как высшую реализацию платоновской «эротики». Если полисная мораль, философски суммированная Платоном, сосредоточивала весь риторизм своих требований на обязанностях индивида перед коллективом сограждан, а до таких вопросов, как взаимная любовь супругов и верность с мужской стороны, ей просто не было дела (отсюда такие места у Платона, как «Государство», кн. 5, р. 460 Е), то Плутарх с исключительной выразительностью и прочувзованностью говорит как раз о последнем: не знать женщин, кроме своей жены, и притом единственной<sup>76</sup>, — в его глазах не только добродетель, но и завидное счастье («Катон Старший», гл. 7, 3).

Для воспевания семейных обязанностей и семейного счастья Плутарх использует буквально каждый удобный и неудобный случай. Так, стоит ему упомянуть о том, как Фалес отговаривал Солона от брака («Солон», гл. 6—7), как он считает необходимым разразиться пространнейшей тирадой с обстоятельным опровержением доводов Фалеса. Семейной этике специально посвящен цикл из трех популярно-философских трактатов: «Брачные наставления», «О любви к детям» и «О братской любви». Сюда же примыкают интимно-задушевное по тону «Утешение к супруге», уже упоминавшийся диалог «О любви», который в целом представляет собой настоящее похвальное слово браку, и утраченный трактат «О том,



что и женщинам должно давать образование». Бытовые реалии домашней жизни всплывают у Плутарха в самых неожиданных местах: так, он может вдруг завести речь о неопытных хозяйках, которые портят льняные ткани неумеренной стиркой («Наставление о том, как сохранить здоровье», гл. 22, р. 134 Е). О таких вещах Плутарх всегда говорит охотно. Роль «домашних» мотивов в его творчестве можно отдаленно сравнить с ролью мотива «детской» у Л. Толстого<sup>77</sup>.

Семейную сферу дополняет сливающаяся с ней сфера приватной дружбы. Из сочинений Плутарха мы узнаем несколько десятков имен его друзей и добрых знакомых; некоторые из них (например, благонравный и ученый юноша Диогениан, увлекающийся и немного ограниченный Филин и др.) становятся для читательского восприятия пластичными и живыми образами. Вопросам этики дружбы Плутарх посвятил трактаты «О том, как отличить льстеца от друга» и «О том, хорошо ли иметь много друзей», а также утраченные сочинения: «О дружбе», «Послание о дружбе», «К Битину о дружбе», «Послание к Фаворину о пользовании друзьями» (возможно, что какие-то заглавия в этом перечне относятся к одному и тому же сочинению, но судить об этом с уверенностью невозможно). Ценность дружбы — достаточно традиционный мотив греческой этики и литературы, но дело в том, что у Плутарха и дружба получает необычайно приватный, домашний, семейный характер; чтобы почувствовать это, достаточно прочесть то место из «Пиршественных вопросов», где изображено вмешательство Плутархова друга Соклара в спор между самим Плутархом и его сыновьями.

Строгая полисная этика была настроена настороженно по отношению к приватным привязанностям гражданина именно потому, что в том предпочтении, которое человек отдает своим домашним или личным друзьям перед прочими членами гражданского коллектива, ей виделось некоторое нарушение «справедливости». Именно поэтому Платон стремится в своем идеальном государстве предотвратить самое возможность такого предпочтения. Плутарх, напротив, решительно настаивает на том, что человек вправе и даже обязан именно предпочитать брата — другу («О братской любви», гл. 3), сына — чужому ребенку («Солон», гл. 7) и т. п. Всякая иная

точка зрения кажется ему бездушным доктринерством (это постоянно выступает в его антистоической полемике), а все отношения, в основе которых не лежит кровная привязанность, — искусственным суррогатом природы: «...Тот аркадский прорицатель, о котором рассказывает Геродот, лишившись своей ноги, приладил себе деревянную; а такой человек, который находится во вражде со своим братом и приобретает себе друга на агоре или в палестре, делает то же самое, как если бы он по доброй воле отрезал себе состоящую из плоти и сросшуюся с ним часть тела, чтобы приставить и приладить себе чужую...» («О братской любви», гл. 3, р. 479 С). В этом отрывке, как и вообще у Плутарха, слова οἰκέτοϛ («свой») и ἄλλότριοϛ («чужой») звучат с необычайной выразительностью и наделены усиленным значением. Для Плутарха очень характерна защита всего органически «вырастающего», интимно близкого и «почвенного» против всего, что представляется ему искусственным, «сделанным», неживым. Безусловно, это настроение было бы невысказано без того культа φύσιϛ, который был разработан огромной кинико-стоической традицией<sup>78</sup>; однако оценки у Плутарха резко смещены, и это можно предварительно показать на том, что у него в ранг естественного и органического зачислен прежде всего институт семьи, подвергавшийся в эллинистической философии критике как раз с позиций φύσιϛ. Но на этом поучительном контрасте между этикой Плутарха и морализмом кинического, стоического или эпикурейского толка мы еще остановимся в своем месте. Пока нам важно отметить то значение, какое имеет для Плутарха ничем не опосредованная конкретность и «естественность» частных человеческих отношений. В конце концов создается впечатление, что хороший гражданин, по Плутарху, — это хороший семьянин и хороший друг; подобно тому как семья незаметно переходит в более широкий кружок друзей (как мы это видели на примере отношений между домашними Плутарха и Сокларом), точно так же этот кружок незаметно разрастается до полисного коллектива, до родного городка, в котором все знакомы друг с другом и на который направлен партикулярный патриотизм Плутарха, — а уже из этой сферы плутарховская φιλαθρωπία разливается на дальнейшие концентрические круги.

Мы только что отметили контраст между сентиментальным приватизмом Плутарха и суровой гражданственностью полисной классики. Но в определенном отношении Плутарх все-таки по-настоящему близок этой классике. В самом деле, в эпоху, когда полисный уклад еще не был затронут распадом, государство не мыслилось как нечто принципиально отмежеванное от личной жизни граждан и противостоящее ей в своей абстрактной безличности (так же как не существовало самой этой личной жизни в отрыве от общего строя жизни полиса). Только в эпоху эллинизма и в особенности в Римской империи складывается чиновничество и неразлучное с ним представление о государстве как совершенно специфической и автономной сфере, внеположной бытию обособившегося индивидуума; духовным коррелятом этих новых отношений стала философская утопия — если государство отмежевалось от конкретных связей, сплавивавших коллектив классического полиса, отмежевалось от быта, обычая и традиции, то уже ничто не мешает заново теоретически конструировать его на началах отвлеченного умозрения. Но как раз этот социальный опыт Плутарх прямо-таки отодвигает от себя. Образ жизни чиновника ему глубоко чужд (достаточно представить себе его на месте Аппиана, чтобы почувствовать контраст), и почти так же чужд ему дух утопии: мы уже видели, как он отзывается о стоических проектах идеального государства. В эпоху полисной классики приватная и гражданская сферы человеческой жизни находились в органическом единстве при примате второй; если объективно это единство к эпохе Плутарха давно распалось, то в сознании «херонейского мудреца» оно вполне сохраняет свою силу, хотя и с возросшим коэффициентом приватизма.

Мы сравнивали выше Плутарха с Платоном, причем Платон представлял в нашей антитезе традицию полисной этики. Здесь время сделать оговорку и сказать, что в определенном отношении Плутарх больше берет от этой традиции в ее подлинном, изначальном, не прошедшем через диалектическое расчленение и конструирование виде, чем Платон, еще заставший сумерки полисной классики. Дело в том, что Платон, чтобы придать полисной форме государства идеальную завершенность и застраховать ее от всяких изменений, отнимает

у нее черты непосредственности и органичности и присваивает ей небывалую абстрактность. Реальный полис никогда (в том числе и в самых архаических, суровых и неуступчивых вариантах вроде спартанского) не был таким кристаллически холодным и не знал такой отрешенности от конкретного человеческого бытия своих же граждан. Утопия Платона, по субъективным намерениям своего автора ориентированная на консервацию полисной государственности, на деле сигнализирует о конце последней, о приходе общественных форм с более высоким коэффициентом «отчуждения» уже тем самым, что она — утопия и потому предполагает такое отвлеченное понимание государства, которое несовместимо с чисто полисными отношениями. В этом смысле мышление Плутарха, легко отождествляющее приватную и общественную сферы и при этом неприязненно относящееся к чиновническому (и, как нам предстоит увидеть, и к любому другому) профессионализму, а равно и к утопии и вообще ко всему искусственному, что в равной степени противостоит в его глазах и полисной гражданственности, и приватной непринужденности, — действительно возрождает некоторые черты классической греческой этики, хотя и в достаточно измененном виде.

Здесь не место выяснять со всей обстоятельностью, на какую социальную реальность опирается это запоздалое возрождение полисной психологии. В общих же чертах вопрос этот уже может считаться выясненным<sup>79</sup>.

### ОБЩЕФИЛОСОФСКОЕ ЖИЗНЕОТНОШЕНИЕ ПЛУТАРХА И ОСОБЕННОСТИ ЕГО МОРАЛИЗМА

Мы незаметно подошли к вопросу об общих мировоззренческих установках Плутарха.

При этом, однако, последние интересуют нас в той мере, в которой их анализ помогает понять, какое место в своем социально-этическом «космосе» Плутарх отводил литературному творчеству. Поэтому такие важные вопросы, как стиль платоновской эксегезы у Плутарха, как его место в традиции платонизма, структура его эклектизма и т. п., должны выпасть

из нашего рассмотрения. Иначе говоря, мы оставляем почти полностью вне нашего внимания трактаты по платоновской эксегесе, пифийские диалоги и т. п. и берем Плутарха, прежде всего, как автора моралистических «диатриб» и полемических сочинений против эпикуреизма и особенно против Стои. Можно было бы сказать, что мы концентрируем наше внимание на этике Плутарха и проходим мимо его онтологии и космологии, если бы эти сферы не находились у него, как и у всех античных философов, в неразрывной связи.

Действительно, вся этика Плутарха непонятна без его космологического оптимизма, который представлен у него очень выразительно. Безусловно, этот космологический оптимизм приходится связывать с тем социальным оптимизмом, который мы отмечали для Плутарха как реакцию на иллюзорное возрождение эллинства при первых Антонинах. Здесь можно привлечь прежде всего небольшой трактат «О благорасположении духа» (плохо поддающийся переводу греческий термин εὐθυμία). В нем мы читаем: «...Разве для доброго человека не всякий день есть праздник? И еще какой великолепный, если только мы живем разумно! Ведь мироздание — это храм, преисполненный святости и божественности, и в него то вступает через рождение человек, дабы созерцать не рукотворные и неподвижные кумиры, но явленные божественным Умом чувственные подобиya умопостигаемого, как говорит Платон, наделенные жизнью и движением, — солнце, луну, звезды<sup>80</sup>, реки, вечно изливающие все новую воду, и землю, питающую растения и животных. Коль скоро жизнь есть посвящение в совершеннейшее из таинств<sup>81</sup>, необходимо, чтобы она была исполнена благорасположения и веселия...» и т. п. (гл. 20, р. 477 Е сл.). Правда, неоднократно указывалось на то, что в этом трактате Плутарх широко использует более раннюю философскую литературу (в частности, здесь возникает интересная возможность сблизить Плутарха с мироощущением полисной классики, ибо одним из источников трактата, несомненно, послужил трактат Демокрита с тем же названием<sup>82</sup>). Но как бы мало оригинальным ни был здесь Плутарх, живость и выразительность изложения ручаются за то, что содержание трактата было им если не заново продумано, то во всяком случае заново пережито и прочувствовано<sup>83</sup>.

Конечно, сами по себе эти космологические восторги — общее место всей греческой философии, независимо от эпох и направления. Даже такой пессимист, как Марк Аврелий, говорит о мировой гармонии, о мировом полисе и т. п.; мистик Плотин настаивает на том, что мир в своей целостности есть совершенство («Энеады», III, 2—3). На первый взгляд может показаться, что у Плутарха здесь можно отметить — в сравнении, например, с Эпиктетом — разве только незначительные нюансы. Но выводы, которые Плутарх делает из своего космологического оптимизма, уже более примечательны и имеют определенную полемическую заостренность.

Во-первых, плутарховская «эвтимия» предполагает очень ровное, спокойное, благодушное состояние духа, а потому решительно исключает всякую напряженность и ригоризм, будь то ригоризм философский или религиозный. В частности, в религиозной сфере Плутарх, будучи, как известно, глубоко набожным и порой мистически настроенным мыслителем, резко критикует аскезу и суровость («О суеверии», гл. 7—9 и др.); с его точки зрения, если мы приписываем божеству благость, это устраняет из нашего отношения к нему всякий страх (там же, гл. 2). Вместо того чтобы угождать божеству постом или половым воздержанием, Плутарх предлагает лучше воздерживаться... от раздражительности («О воздержании от гнева», гл. 16, р. 464 В—С). Таково плутарховское «благодушие», в котором мы вправе видеть не только особенность его темперамента, но и мировоззренческий принцип.

Во-вторых, если материальный мир в целом благ и совершенен, из этого для Плутарха вытекает высокая оценка неморальных ценностей. Этот вывод направлен специально против стоической аксиологии, относившей материальные блага к категории «безразличного». Плутарх, напротив, очень энергично настаивает на том, что здоровье, удача, сила, красота (а как выясняется из дальнейшего, еще и многодетность — характерный для Плутарха штрих!) суть подлинные блага, необходимые для «благоденствия», хотя и уступающие по рангу нравственным, духовным ценностям («Об общих понятиях против стоиков», гл. 4 и далее). В этом пункте, как и в других, стоический ригоризм кажется Плутарху фразерством, которое может быть посрамлено элементарным здравым смыслом.

Враждебность к теоретическому доктринерству и максимализму, доверие к житейским представлениям и традиционной практике жизни — это весьма характерная черта Плутархова мировоззрения, которую, между прочим, очень чутко уловил во многом конгениальный ему Монтень<sup>84</sup>. Плутарх был моралистом — это истина, которую не приходится доказывать; однако его морализм имеет достаточно специфическую окраску. Со стихией современного ему морализма стоического толка он имеет не так уж много общего. В самом деле, стоицизм, кинизм, эпикуреизм, скептицизм — все эти течения эпохи, к которым можно прибавить и совсем еще молодое христианство, — сильно разнились между собой, но в одном они были едины: житейская практика человечества казалась им непоправимо неразумной, бессмысленной, губительной. Всей этой суете и хаосу противостояло для них одно: спасительное учение. Учение — это то, что выводит человека за пределы жизни, в надежное убежище, дает ему внутреннюю защищенность против реальности. Материалист Лукреций говорил об этом почти такими же словами, какими будут говорить христианские авторы. Этого пафоса напряженнейшего дуалистического противопоставления бессмысленной житейской практики и абсолютно истинного учения для Плутарха не существует. В этом он ближе к мыслителям греческой классики, нежели к своим современникам вроде Эпиктета<sup>85</sup>. Конечно, и для Плутарха моралистическая философия есть единственный путь к нравственному усовершенствованию личности и общества (ср. диатрибу «К непросвещенному властителю», где Плутарх, развернув программу «хорошего царствования», прибавляет само собой разумеющееся для него замечание: «Такого образа мыслей не может дать ничто, кроме как слово философии» — см. гл. 5, р. 782 А). Однако философское «учение» Плутарх понимает достаточно широко: в конце концов оказывается, что «философия», «мудрость» есть для него не что иное, как своего рода духовная квинтэссенция традиционной греческой жизни с ее общественным полисным духом, с ее открытостью и общительностью, наконец, с ее тактом в житейских мелочах (ср. хотя бы трактат «О ложном стыде», где огромное внимание уделено как раз

внешней культуре поведения). При этом в частности Плутарх любит настаивать на авторитете исповедуемого им платонизма (что почти гротескно проявляется в «Пиршественных вопросах», кн. 7, 1, р. 693 А—700 В<sup>86</sup>), но в целом от платоновского ригоризма у него ничего не остается; очень часто роль противоядия от последнего для Плутарха играет гораздо более прагматический перипатетизм<sup>87</sup> с его вкусом к житейской психологии. Кроме того, Плутарх принимает в свое мировоззрение элементы скепсиса (в этом отношении наиболее выразительное место — «О позднем возмездии божества», гл. 4, р. 549 Г), назначая им совершенно определенную функцию: противодействовать любым тенденциям прямолинейного теоретизирующего доктринерства<sup>88</sup>. Отвлеченное умозрение, уверенное в себе и из себя самого извлекающее непреклонные предписания для жизни людей, — такой идеал был Плутарху антипатичен.

Мало того, он очень часто берется защищать против притязаний и критики моралистов как раз «жизнь», иначе говоря, — исторически сложившиеся данности общественного и частного быта.

Выше говорилось о том, с какой энергией Плутарх отстаивает реалии полисного уклада не только против эпикурейского абсентеизма, но и против стоического теоретизирования. Совершенно так же он защищает традиционное эллинское богопочитание в его консервативных формах. Здесь не место подробно анализировать отношение Плутарха к религии, которое явно эволюционировало от просвещенческих настроений молодости к мистицизму старости. Важно, однако, подчеркнуть, что для Плутарха на всем протяжении его жизни были безусловно неприемлемы два типа отношения к религии. С одной стороны, это рационалистическая критика эпикурейского типа, которая не терпит никакого пиетета к религиозной традиции («О том, что по предписаниям Эпикура невозможно даже приятно жить», гл. 20—31 и др.); здесь позиции Плутарха достаточно известны<sup>89</sup>. Другая нетерпимая для Плутарха крайность — это усвоение восточного, «неклассического» стиля религиозности, характерное для всего греко-римского декаданса и завершившееся победой христианства; гротескная экстаичность восточного ритуала («О су-



еверии», *passim*), «беззаконные и варварские» мифы Египта («Об Исиде и Осирисе», гл. 20, р. 358 E) и особенно иудаизм со своим почитанием Яхве-Ревнителя (по мнению Плутарха, иудеи прямо-таки считают божество злым — ср. «О противоречиях у стоиков», гл. 38, р. 1051 E) — все это решительно не укладывалось в рамки классицистической плутарховской «эвтимии». Хотя Плутарх и составил для мистически настроенной дельфийской жрицы Клеи трактат «Об Исиде и Осирисе»<sup>90</sup>, в целом тоска по восточной мудрости, которая гонит Аполлония Тианского у Филострата к индийским «гимнософистам» и которая на самом деле побудила болезненного Плотина отправиться на Восток с войском Гордиана III, остается ему глубоко чуждой. Он даже бранит Геродота за идеализацию египетского благочестия и недостаточно почтительное отношение к эллинской старине («О злокозненности Геродота», гл. 12, р. 857 В—С). Христианство Плутарх нигде не называет по имени, однако нельзя сомневаться, что если бы он знал что-нибудь о новой религии, она должна была его отталкивать и как восточное «суеверие», и как претенциозно-ригористическое моральное учение, ставящее себе абсурдную, с точки зрения традиционалиста Плутарха, цель — заново организовать все человеческое существование. В «Брачных наставлениях» Плутарх выразительно внушает жене, чтобы она удовлетворялась традиционным семейным культом в исконно-эллинском стиле и не простирала своих исканий дальше (гл. 19, р. 140 E); вполне возможно, что он здесь предостерегает греческую женщину специально против христианства<sup>91</sup>.

Но Плутарх защищает против философской критики и реформаторских доктрин не только такие данности, как полисный строй или традиционная религия, но и более элементарные реалии устоявшегося быта («О противоречиях у стоиков», *passim*). Характерен самый стиль его аргументации. Отстаивая против стоической аксиологии реальную ценность материальных благ, он ссылается на общее обыкновение, присвоившее богам эпитеты Ἐπικάρπιος, Γενέθλιος, Παιάν и Μαντεύος («Податель плодов», «Родильный», «Целитель», «Гадатель»), которые были бы абсурдными, если бы обилие плодов, рождение детей, здоровье и прорицание, консультирующее человека относительно практических нужд его жиз-

ни, относились бы к «безразличному» («Об общих понятиях против стоиков», 32, р. 1075 Г). Собственно говоря, с точки зрения философского доктринаризма такая апелляция к житейскому здравому смыслу ничего не доказывает, кроме того, что понятия толпы вздорны: ни Эпиктета, ни Сенеку<sup>92</sup> такой ход мысли ни в чем не убедил бы, но для Плутарха он глубоко органичен.

Такая позиция давала Плутарху немало преимуществ, и в первую очередь — уравновешенное отношение к миру, совершенно исключаящее всякую напряженность и неестественность, всякий фанатизм. Конечно, у медали была своя обратная сторона. Уравновешенность и терпимость Плутарха покупались ценой решительного отказа додумать хотя бы одну мысль до ее последних логических выводов, ценой неразборчивой готовности принимать с почтением «ценности» самого разного толка и ранга. Душевный мир этого писателя имел, безусловно, по-своему четкий стиль, но весьма расплывчатую структуру. Зато этот мир был как бы открытым, незамкнутым: никакие жесткие доктринерские предпосылки и предрассудки не мешали Плутарху с симпатией оценивать, живо воспринимать, пластично изображать такие идеи, эмоции, душевные состояния — в том числе и подлинный героический пафос былых времен, — на которые сам он был решительно неспособен. Каким бы «филистерским» ни представлялось нам плутарховское преклонение перед здравым смыслом, — те черты его мировоззрения, которые ориентировали его на живое, непредубежденное любопытство к реальному человеческому существованию, оказались весьма конструктивными для него как писателя. Сам он хотел быть только философом, но для этого ему не доставало пафоса абстракции: его сила была в конкретном. Здесь — внутренняя закономерность того, что он от позиции учителя жизни постоянно переходит к позиции изобразителя жизни, повествователя о ней.

### Примечания

1 По меткому замечанию Евнапия (во введении к «Жизнеописаниям философов и софистов», р. 454), «божественный Плутарх изла-

гает свое жизнеописание в разрозненном виде в своих сочинениях». В пределах «Параллельных жизнеописаний» можно указать на следующие автобиографические замечания: «Фемистокл», гл. 32 (о товарище Плутарха по годам учения у Аммония, афинянина Фемистокле, который возводил свой род к знаменитому тезке); «Демосфен», гл. 6 (Плутарх объясняет, почему он остался жить в Херонее, жалуется на то, как трудно раздобыть в маленьком городке необходимые для работы источники, и вспоминает, как он в Италии изучал латинский язык) и гл. 31 (афинский анекдот о статуе Демосфена, который Плутарх слышал на месте юношей); «Антоний», гл. 28 (рассказы деда Ламприя о враче Филоте) и гл. 68 (рассказы прадеда Никарха о притеснениях, учиненных херонейцам людьми Антония). В биографии Отона Плутарх вспоминает, как он во время своего посещения Италии вместе с Местрием Флором проезжал через Бедриак («Отон», гл. 14). Вот еще несколько примеров из «Моралий». В «Наставлениях государственному мужу» (*Πολιτικά παραγγέλματα*, гл. 20, р. 816 E) подробно рассказано, как Плутарх еще юношей был делегирован вместе с другим гражданином к проконсулу, но его коллега не смог отправиться в поездку, и Плутарху пришлось исполнить свою миссию единолично; отец по возвращении молодого посланца посоветовал ему представить в своем отчете дело так, как если бы в посольстве участвовал и его товарищ. Там же (гл. 15, р. 811 B—C) он в поучение читателю говорит о том, с какой охотой исполнял скромные магистратуры в родном полисе. Воспоминаниями об обстоятельствах женитьбы Плутарха полны первые главы диалога «О любви» (*Ερωτικός*). Как и понятно, наиболее сильную биографическую окраску имеет «Утешение к супруге», сочетающее в себе философский трактат и приватное письмо.

2 Особенно «семейный» характер имеют «Пиршественные вопросы»; их действующими лицами выступают дед Плутарха Ламприй (кн. 5, гл. 5, 6, 8, 9; ср. также кн. 4, 4 и кн. 9, 2), отец Плутарха — о его имени см. К. Циглер, № 177, с. 644 (кн. 1, 2; кн. 2, 8; кн. 3, 7—8; кн. 5, 5), братья автора Ламприй (кн. 1, 8; кн. 2, 2 и 10; кн. 4, 4; кн. 9, 5) и Тимон (кн. 1, 2 и кн. 2, 5), его сын Автобул (кн. 8, 2 и 10) и его друзья — перенявший у молодого Плутарха вегетарианские убеждения и затем сопровождавший его в Рим «наш Филин» (кн. 4, 1 и кн. 8, 7, где он и назван *Φιλῖνος ὁ ἡμέτερος*, также кн. 2, 4; кн. 1, 6; кн. 5, 10), поэт Сарапион, фигурирующий также в дельфийских диалогах (кн. 1, 10), и Соклар, судя по всему, близкий друг всей семьи (кн. 2, 6; кн. 3, 6; кн. 5, 7; кн. 6, 8; кн. 8, 6).

3 См. ниже прим. 8 к главе IV.

4 См. № 177, с. 639—640.

5 Нерон был в провинции с осени 66 до начала 68 г. Провозглашение свободы Греции состоялось, как явствует из знаменитой «акрефийской» надписи, в 67 г. (*Dittenberger W. Sylloge inscr. Graec.*, ed. 2, 370. См. № 250, с. 84—91; № 253, с. 225; № 255, с. 221; № 251 и № 252, с. 125—126).

6 Такое же отношение к эллинофильству Нерона мы встречаем еще у Филострата («Жизнеописание Аполлония», кн. 5, гл. 41), где события излагаются следующим образом: «Нерон даровал Элладу свободу, оказавшись в этом отношении мудрее самого себя, и города вернулись к дорическим и аттическим нравам; все ожило при взаимном согласии городов (NB: явная полемика с версией Веспасиана! — С. А.), чего не было с Элладой даже в старые времена. Но явился Веспасиан и отнял у нее свободу, выставляя в качестве предлога смуты и другие вещи, не заслуживающие такого гнева». Далее приводятся три письма Аполлония к Веспасиану, где он резко выговаривает императору за его поступок, сравнивая его с порабителем Эллады Ксерксом.

7 Эти датировки с большой убедительностью предложены К. Циглером (№ 177, с. 655–657).

8 Достаточно вспомнить панегирики гражданскому миру, которые наполняют последние главы «Наставлений государственному мужу» (особенно главу 32, ср. также гл. 10). В трактате «Следует ли старику заниматься государственными делами» (гл. 3, р. 784 D) мы встречаем прочувствованное замечание: «Наше поколение наслаждается тем, что в нашей государственной жизни (ἐν πολιτεῖαις) нет места ни для тирании, ни для какой бы то ни было войны...» Эти слова, которые имеют в виду прежде всего бытие греческих полисов (πολιτεῖαι), но в то же время, безусловно, и общеперскую ситуацию, приложимы только к эпохе, начавшейся после прихода к власти Веспасиана.

9 Как известно, Адриан уделял весьма много внимания созданному им на основе ахейской лиги (κοινὸν τῶν Ἀχαιῶν) панэллинскому союзу (κοινὸν τῶν Πανελλήνων). О его основании рассказывает Дион Кассий (кн. 69, гл. 16). Связь замысла плутарховского биографического цикла с идеями, кристаллизировавшимися в этих актах Адриана, нащупывает О. В. Кудрявцев, № 252, с. 241. Существование панэллинского союза засвидетельствовано еще для 248 г. (см. № 255, с. 225), но уже при ближайших преемниках Адриана теряет всякую связь с серьезной политикой (№ 252, с. 243).

10 По словам того же Филострата (там же, кн. 2, 9), Элий Аристид отказался отправиться засвидетельствовать почтение прибывшему в Смирну императору Марку на том основании, что был занят отработкой очередной речи. Император только одобрил независимое поведение знаменитого ратора. Лукиан рассказывает, как еще один римский проконсул, подвергшийся злейшим публичным оскорблениям со стороны какого-то киника, вынужден был удовлетвориться разъяснениями о традиционном праве киников на свободу слова, а под конец в полном сознании бессилия проглотить злую колкость и от самого Демонакта (Лукиан. «Демонакт», гл. 51).

11 Плутарх при своем вошедшем в плоть и кровь классицизме не мог интересоваться иудейской литературой и едва ли имел конкрет-

ное представление о самом ее существовании. В двух разделах «Пиршественных вопросов» (кн. 4, вопросы 5 и 6) заходит речь об иудейской религии. Уровень этих изысканий чрезвычайно низок. Плутарх кое-что знает об иудейских культовых реалиях (без сомнения, из ходовых греческих сочинений типа трактата Апиона), но и не подозревает о существовании Библии или грекоязычных литературных памятников иудейского мира.

По-видимому, первой половине I в. н. э. принадлежит такой шедевр, как анонимный трактат так называемого Псевдо-Лонгина «О возвышенном». Впрочем, не исключено, что он возник и в более позднее время; во всяком случае, Плутарх о нем ничего не знал. Интересно, что и этот трактат, по-видимому, был создан в культурной сфере эллинизированного иудейства или, по крайней мере, под ее воздействием. Не говоря уже о знаменитой цитате из Книги Бытия, приведенной в самом лестном для иудейского монотеизма контексте (9, 9), трактат обнаруживает в ряде моментов поразительную близость к высказываниям Филона. По гипотезе Э. Нордена, автор трактата был лично близок к Филону и вывел его под именем «философа» (см.: Norden E. Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen. Berlin, 1954).

<sup>12</sup> Ср. № 177, с. 659.

<sup>13</sup> По сообщению Тацита («Истории», кн. 2, 8), широкий отклик получило в Ахайе восстание Лже-Нерона, укрепившегося на острове Китне. Павсаний («Описание Эллады», кн. 7, гл. 17, 4) и Филострат (см. выше прим. 6) также говорят о какой-то «смуте» (στάσις — об этом понятии см.: Машкин Н. А. Принципат Августа. М.; Л., 1949. С. 487), послужившей непосредственным предлогом отмены дарованной Нероном «свободы». Византийский хронист XII в. Зонара, широко использовавший утраченные для нас сочинения историков римской эпохи, говорит об этих событиях так: «Некто, выдавая себя за Нерона на основании сходства с ним, привлек на свою сторону почти всю Элладу» (см. № 250, с. 91—93; № 252, с. 221).

<sup>14</sup> Ср. выше прим. 8. Переход от династии Юлиев — Клавдиев к династии Флавиев — последний общеимперский политический кризис, при котором Греция еще пыталась проявить серьезную активность; при дальнейших кризисных ситуациях такого рода она остается пассивной.

Когда Кудрявцев (№ 252, с. 222) утверждает, что в Греции и после эпохи Флавиев «сохранилась, по-видимому, почва для возникновения антиримских движений... в которых, возможно, принимали участие и некоторые круги местных рабовладельцев», то с этим, пожалуй, можно и согласиться, коль скоро любые беспорядки в городах, связанные с перебоями в доставке хлеба (ср.: Филострат. «Жизнеописание софистов», кн. I, 23), с соперничеством между полисами и т. п., так или иначе приводили к столкновению с римской администрацией, отнюдь не пользовавшейся популярностью. Но важно уяс-

нить себе, что иной уровень возмущения против римского владычества стал для Греции этой эпохи невозможным. Кудрявцев говорит о «загадочном восстании в Ахайе» в царствование Антонина Пия; единственный источник для такого утверждения — весьма отрывочное и неясное замечание в биографии этого императора, дошедшей под именем Капитолина. Как известно, SHA — весьма недостоверный источник (см. № 181, где дана подробная библиография, и № 182, особенно с. 241 и 244—245). Даже принимая сообщение Капитолина, едва ли возможно видеть в отсутствии указаний на то, в каком полисе мятежи имели место, надежное доказательство общегреческого характера волнений. Весь тон Капитолина заставляет предполагать с его стороны простую небрежность.

15 По известному замечанию Тацита, провинции ничего не имели против нового государственного строя (*Annal.*, I, 2: *neque provinciae illum regum statum abnuentant*). О причинах монархических настроений провинциалов см.: *Машкин Н. А.* Принципат Августа. С. 496—500 и др. Характерны цезарианские симпатии Аппиана и Диона Кассия (ср.: *Штаерман Е. М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957. С. 294—297). С другой стороны, ряд представителей грекоязычной литературы и моралистической философии болезненно воспринимал императорский контроль над духовной жизнью. Так, мудрый Филон неоднократно называет «демократию» (в словоупотреблении этого времени — обозначение республиканского строя) лучшим и прекраснейшим видом государства («О неизменяемости божества», 176, ср. также «О справедливости», 14). В «Жизнеописании Моисея» он использует описание библейского Египта фараонов для острой критики монархии, как таковой (I, 10). По утверждению Филона, деспотические режимы (*οἱ δεσποταῖαι*) «пользы не приносят» («О земледелии», гл. 47). Бред монархии усматривается прежде всего в том, что она делает невозможным «свободоречие» («Об Иосифе», 17); между тем без «свободоречия» невозможно благородство — *εὐγένεια* («О том, что всякий честный человек свободен», 99; «Посольство к Гаю», 63). Почти в таких же выражениях мысль о давящем воздействии цезаризма на духовную жизнь высказана в трактате Псевдо-Лонгина «О возвышенном» (гл. 44), где власть императоров именуется «узаконенным рабством». Оппозиционный характер носило творчество историка Тимагена Александрийского, современника Августа, которого Сенека Старший именует «не в меру вольнолюбивым» и «злоречивым» (фрагменты и свидетельства см. № 63, II А, 88, с. 318—323).

Что касается Плутарха, то его теоретическое отношение к монархии сформулировано, как известно, в отрывке «О монархии, демократии и олигархии» (гл. 4, р. 827 В); он более или менее дословно приводит суждение Платона («Политик», р. 302 E, ср. также р. 303 В), согласно которому монархической форме правления следует отдать преимущество перед всеми другими, поскольку монарх имеет воз-

возможность проводить правильную политику, не будучи от нее отключен ни насильем, ни необходимостью угождать народу. В целом отрывок носит чисто академический характер и не касается конкретных отношений эпохи Плутарха; доктринерская ссылка на школьный авторитет также оставляет впечатление некоторой неубедительности. Более важны для понимания взглядов Плутарха на современную ему политическую действительность такие места из «Моралий», где он, не упоминая специально о монархии, с удовлетворением отмечает наступление всеобщего покоя и прекращение «смут» (см. выше прим. 8, а также «О счастье римлян», 2, р. 317 А—С; «О душевном спокойствии», 9, р. 469). При этом молчаливо подразумевается, что гарантом мирного состояния общества является императорский режим; но Плутарх не спешит назвать последний по имени. В «Параллельных жизнеописаниях» Плутарх с исключительной симпатией и почтением выписывает образы тираноборцев Катона Младшего и Брута, но искусно подчеркивает их обреченность; их антагонист Цезарь гораздо меньше импонирует нравственному чувству Плутарха («Цезарь», гл. 14, 30 и др.), но за ним, по убеждению автора, стоит необходимость (гл. 38, 49 и др.). Итак, отношение Плутарха к новому строю характеризуется искренней лояльностью, но чуждается верно-подданнического пафоса; здесь уместно вспомнить справедливое замечание Энгельса о том, что моральной основой власти цезарей было «всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода, что если не тот или другой император, то все же основанная на военном господстве императорская власть является неотвратимой необходимостью» (№ 1, с. 154).

16 Последний случай, когда в Риме хоть сколько-нибудь серьезно думали о ликвидации императорского режима, приблизительно совпал с временем рождения Плутарха: когда 24 января 41 г. Гай Калигула пал жертвой заговора, собравшийся на Капитолий сенат пытался провозгласить «всеобщую свободу» (*Светоний*. «Клавдий», 10, 3). Эта попытка окончилась весьма бесславно (*Иосиф Флавий*. «Иудейские древности», кн. 19, гл. 3, 3—4): сенат, никем в городе не поддержанный и раздираемый отсутствием единства в собственных рядах, делегировал к Клавдию трибунов Верания и Брокка; когда последние увидели, какое множество солдат окружает Клавдия, они поспешили отступить от своих республиканских требований и стали просить нового императора хотя бы принять власть из рук сената. Во время кризиса 68—69 гг. ничего подобного не произошло; лишь после самоубийства Отона получил распространение ни на чем не основанный слух, будто Отон намеревался восстановить республику (*Светоний*. «Отон», гл. 12, 2).

17 Для характеристики официозных настроений Элия Аристиды особенно важна знаменитая речь XIV. Восхваляя римскую державу в целом, Аристид постепенно переходит (начиная с гл. 40) к новому положению Греции; он вспоминает междоусобное соперничество

Афин, Фив и Спарты, истощавшее греческие полисы в прежние времена (гл. 43—51), а затем перечисляет блага «римского мира», при котором эллины «наслаждаются приятнейшим покоем, уподобляясь тихо текущей воде»; по его словам, «города, как бы уже лежавшие на погребальном костре... внезапно ожили».

18 В «Нигрине» мирная и просвещенная жизнь Греции не только не поставлена в заслугу римскому владычеству, как это сделал бы автор типа Элия Аристида, но с большой остротой противопоставлена римскому образу жизни с его развратом и грубостью. Трактат «О том, как следует писать историю» высмеивает официальную грекоязычную историографию второй Парфянской войны. Еще важнее то, что все сочинения Лукиана, где подвергнуты осмеянию современные сатирику философы, грамматик, риторы и т. п., в своей совокупности складываются в критическую оценку всей культурной ситуации «греческого Возрождения».

19 Упрек в недалковидности не является искажением исторической перспективы: и в поколении Плутарха находились умы, в большей степени наделенные мрачной смелостью мысли и много суровее оценивавшие положение Греции. К их числу можно причислить Диона Хрисостома, который в своей 31-й речи обращается к родосцам с такими словами: «...Вот каково теперь ваше положение относительно Эллады. Не думайте, что вы занимаете в ней первое место, господа родосцы, не думайте этого, ведь занимать первое место можно лишь среди живых людей, которые способны ощущать разницу между честью и бесчестьем, — между тем как дела эллинов ухудшаются и всеми путями идут к постыдному и жалостному упадку. Уже невозможно представить себе величие былых поколений, славу того, что они свершили и претерпели, глядя на их нынешних потомков. Камни, и те скорее свидетельствуют о значительности и величии Эллады, а равно и развалины строений, — тех же, кто в них селится и составляет гражданство городов, никто не счел бы даже потомками мисийцев! Право же, по моему мнению, городам лучше было бы окончательно вымереть, чем быть населенными таким образом» («Родосская речь», гл. 159—160). Это гневное и притом далеко не чуждое риторической взвинченности обличение современников заставляет вспомнить один эпизод из диалога Плутарха «Об упадке оракулов»: в главе 7 выведен весьма иронически изображенный киник Дидим Планетиад, который начинает патетическую декламацию о всеобщей порочности («Стукнув палкой о землю дважды или трижды, завопил: „Ох уж, ох уж... сколько же развелось скверны!..“»); его обрывает на полуслове другой участник диалога, в большой степени представляющий мнение самого автора, — дед Плутарха Ламприй. Мрачного пафоса, который господствует в «Родосской речи» Диона, Плутарх не понимал и не одобрял. Впрочем, и сам Дион не кончает свою речь суровым пожеланием гибели греческим городам, но предлагает позитивную программу культурно-нравственного возрождения для элли-



нов. Таким образом, и этот современник Плутарха не столь уж невосприимчив к иллюзиям века Антонинов.

20 В этом отношении чрезвычайно характерна глава 3 «Наставлений государственному мужу», где Плутарх на многих конкретных примерах показывает, что политический деятель обязан возможно более четко представить себе моральное состояние управляемого им народа и считаться с ним как с данностью, ни в коем случае не пытаясь быстро изменять его по своему произволу (р. 799 В). Положение о том, что поступки правителя или законодателя не могут быть правильным образом оценены в отвлечении от конкретных условий, их вызвавших, очень четко сформулировано в ряде плутарховских «синкрисисов». Так, в сопоставлении Ликурга и Нумы («Нума», гл. 24, I) мы читаем: «Различающиеся между собой прирожденные особенности и навыки тех народов, которыми каждому из них пришлось управлять, и мер потребовали различных...» Ср. также: «Солон», гл. 16, 1–2 (о различии в условиях Солоновой и Ликурговой реформ); «Фабий Максим», гл. 28, 1; «Катон Старший», гл. 28; «Тит Фламиний», гл. 23, 2 (о качестве войск, которые были в распоряжении Филопемена и Тита); «Сулла», 39, 1; «Красс», 36; «Гай Гракс», 10, 1–2; «Брут», гл. 4–5.

21 В этом отношении особенно характерна речь 49, относящаяся к последнему периоду жизни Диона (см. № 257, с. 396). Ее тема — долг философа перед общественной жизнью; подлинное призвание мудреца, по Диону, — «править людьми»: так он с наибольшей полнотой сможет принести пользу человечеству. Сами монархи обязаны повиноваться советам философа и принимать от него «царственную науку», а ему следует идти в этом им навстречу (ср. трактат Плутарха «О том, что философу надлежит вступать в беседы прежде всего с правителями»). Социально-этические мотивы преобладают во всем позднем периоде творчества Диона (ср. речи 38, 40, 41 и др.); то, что этот общественный пафос не был для Диона пустой фразой, он доказал своей смелой речью перед мезийскими легионами в сентябре 96 г. О связи его дальнейшей писательской деятельности с конкретными установками правительства Траяна см. № 257, с. 324, 329, 385, 395–397, 437 и др., и № 247.

22 Как известно, в IV в. Церковь перенимает функции и отчасти стиль работы органов полисного самоуправления (ср.: Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город. Антиохия в IV веке. Л., 1962. Гл. 7 и др.). Примечательно, что как раз наиболее видные представители церковной жизни того времени обращаются к творчеству Плутарха, по-видимому усматривая в его социально-этических установках и практическом интересе к человеческой психологии нечто созвучное своим потребностям. Известно, что в основу сочинения Василия Кесарийского «О том, как молодые люди могут получить пользу от языческих книг» лег трактат Плутарха «О том, как юноше читать поэтов»; деловитый дух плутарховской педагогики, враждебный чистому эсте-

тизму, хорошо соответствовал строго практическому мышлению знаменитого епископа. Диатриба Плутарха «О том, что не следует делать долгов», направленная против ростовщичества как социального зла, подрывающего внутреннее равновесие греческих полисов, внимательно изучается, перерабатывается и используется крупнейшими проповедниками патристической эпохи (гомилии κατά τοκίσβουτων Василия Кесарийского, Григория Нисского и Иоанна Златоуста; см. также № 177, с. 948—949). В V в. большой интерес к сочинениям Плутарха проявляет Феодорит Киррский, о котором мы как раз знаем, что он был энергичнейшим практическим деятелем того же типа, что и Василий Кесарийский, много усилий отдававшим полисному благоустройству (см.: *Глубоковский Н. Н.* Бл. Феодорит, епископ Киррский. Т. I. М., 1890. С. 33; *Курбатов Г. Л.* Указ. соч., с. 96—97).

23 № 253, с. 235—236.

24 В этом откошении характерен юмористически поданный эпизод с киником Дидимом из диалога «Об упадке оракулов» (см. выше прим. 7). Надо думать, что к сатире Лукиана (не случайно окрашенной в кинические тона — ср.: *Нахов И. М.* Лукиан и киники (дисс.). М., 1951) Плутарх отнесся бы не иначе, чем к своему Дидиму.

25 См. № 125, с. 5; № 177, с. 641.

26 См., например: *Очерки римской литературной критики.* М., 1963. С. 39.

27 Ср. № 253, с. 240—241.

28 Ряд характерных мест перечислен выше в прим. 1 и 2. Биографию Арата Плутарх посвятил некоему Поликрату, который считал себя потомком знаменитого вождя Ахейского союза; во вступлении к этой биографии мы читаем: «Но если в ком „...высказывает себя прирожденное благородство отцов“, по Пиндару, — как, например, в тебе, устрояющем свою жизнь по самому прекрасному из домашних образцов, — для того было бы подлинным счастьем вспомнить о доблестных предках, постоянно слушая о них и рассказывая самому» («Арат», I, 1). Плутарх придавал большое значение родовой, унаследованной от предков φρετή (ср. «О том, почему божество медлит с возмездием», гл. 19, р. 561 С—F; «О братской любви», гл. 8, р. 482 А). Пороки и даже внешние события жизни своих героев Плутарх любит объяснять ссылкой на нравы и судьбы их отцов (замечание о Гилиппе в 22-й главе «Перикла» и о ксантийцах в 31-й главе «Брута»). Все это предполагает особый «генеалогический» стиль мышления.

29 Ср. № 177, с. 641—642.

30 Социальный контраст между благополучным херонейским гражданином и бывшим рабом Эпафродита был сознательно обыгран в одном диалоге Фаворина (упомянутом у Галена, кн. I, 41 К), действующими лицами которого были Эпиктет и раб Плутарха Онесим. Если учесть враждебное отношение философствующего софиста Фаворина к моралистической философии эпиктетовского типа, то «подтекст» подбора действующих лиц становится очевидным: свободно-

рожденному Плутарху просто не пристало вступать в диспут с Эпиктетом, и только его раб — достойный оппонент никопольского мудреца. Сам Плутарх (по крайней мере, в дошедших сочинениях) ни разу не упоминает своего знаменитого современника.

31 По утверждению Филострата («Жизнеописания софистов», кн. 2, 1, 1), Герод Аттик возводил свой род к Эакидам и считал своими предками Мильтиада и Кимона.

32 См. № 252, с. 164—165 и 172—182. Полное имя софиста звучало как Тиберий Клавдий Аппий Атилиий Брадуа Регилл Аттик, и он был римским патрицием.

33 См. № 255, с. 220, 238 и др.

34 Ср.: *Hertzberg G.-F. Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. Halle, 1866. S. 292.*

35 Плутарх («О том, что не надо делать долгов», гл. 4, р. 829 А — В) сравнивает богачей-ростовщиков с персидскими полководцами времен нашествия Дария: «Дарий послал некогда Датиса и Артаферна с цепями и веревками для пленных в руках; вот так и они таскают с собой ящички с расписками и договорами — настоящие цепи для Эллады! От города к городу странствуют они и всюду сеют... злое, плодотворные, цепкие корни долгов, которые удушают... целые города».

36 Эврикл был крупным политическим авантюристом, вмешавшимся и в интриги двора Ирода Великого (*Иосиф Флавий. «Иудейские древности», 16, 10, 1; «Иудейская война», 1, 26, 1—4*), и в борьбу Октавиана и Антония (*Плутарх. «Антоний», 67*). В самой Греции он, по словам своих обвинителей, «грабил города» («Иудейская война», 1, 26, 4). Как и другие представители греческой плутократии этой эпохи, он соединял с хищническими операциями «эвергесии»: в Спарте он построил на свои деньги гимнасий, а в Коринфе — купальни (*Павсаний. «Описание Эллады», кн. 3, 14, 16 и кн. 2, 3, 4*).

37 По рассказу Филострата («Жизнеописания софистов», 2, 1, 6), отец Герода завещал выдавать ежегодно каждому гражданину Афин по одной мине; Герод по договоренности с согражданами заменил это единовременной раздачей по пяти мин каждому, но когда те явились за деньгами, им были предъявлены их старые долговые обязательства семье Герода, так что большинство осталось ни с чем. Ср. также № 252, с. 184—190.

38 Ср.: «О том, что не надо делать долгов», гл. 6, р. 829 Е.

39 Ср.: «Наставления государственному мужу», гл. 31. Эпиграфический материал (включая известный дистих на постаменте статуи Плутарха в Дельфах) также не содержит никаких сообщений об эвергесиях Плутарха.

40 Род Диона был весьма богатым, но уже его дед растратил на эвергесии свое состояние и вынужден был заново наживать его преподаванием риторики и придворной службой, в чем преуспел (*Дион, речь 46, 3*). Такой же была судьба отца Диона, Пасикрата; после его

смерти на его наследниках лежал долг в 400 000 драхм (речь 46, 5), хотя, впрочем, покончив дела с кредиторами, они оказались достаточно состоятельными людьми, чтобы продолжать честолюбивые траты, к чему их обязывала семейная традиция (речь 45, 6). Настоящую нужду Дион узнал позднее — в изгнании; однако его имение в Прусе не было конфисковано и дождалось своего владельца, который тем временем зарабатывал себе пропитание физическим трудом и киническим нищенством (*Филострат*. «Жизнеописание софистов», кн. 1, 7). Эти резкие контрасты гордого богатства и суровой нужды очень своеобразно окрашивают жизненный опыт Диона и воздействуют на его социальное мышление, не меняя его основ (которые, в общем, те же, что и у Плутарха), но придавая ему такую остроту, страстность, тяготение к широковещательным претензиям на реформаторство, которые совершенно чужды «херонейскому мудрецу».

41 *Плутарх*. «Демосфен», 2, 2.

42 *Плутарх*. «Кимон», 1, 1.

43 *Плутарх*. «Римские вопросы», 16, р. 267 E.

44 По другой теории, ныне оставленной, Павсаний был уроженцем Сирии. Историю вопроса о происхождении Павсания см. у Кудрявцева, № 252, прим. 1 и 2 к с. 274.

45  $\text{Прῶτος τῶν Ἑλλήνων}$  («первый среди эллинов») — называет его ритор Фриних Аравий (р. 260).

46 *Филострат*. «Жизнеописания софистов», кн. 2, 31, 1.

47 *Элиан*. «Пестрые истории», кн. 2, 9.

48 *Филострат*. «Жизнеописания софистов», кн. 1, 23, 1.

49 Ср. знаменитое письмо Плиния Младшего к Максиму: «Помысли о том, что ты послан в провинцию Ахайю, в ту самую подлинную и беспримесную Грецию (*illam veram et megam Graeciam*), где, как верят, впервые изобретены образованность, словесность, даже хлебопашество...» и т. д. (кн. 8, 24, 2).

50 Разумеется, лучше всего Плутарх знал Беотию: он жил в Танагре («Утешение к супруге», гл. 1, р. 608 В), в Теспиях и на Геликоне («О любви», гл. 2, р. 749 В); Дельфы были для него второй родиной. В Афинах он учился в молодости и регулярно посещал там Академию в зрелом возрасте («Пиршественные вопросы», 1, 1 и др.), равно как и места всеэллинских празднеств — Олимпию (там же, 4, 2) и Истм (5, 3 и 8, 4). В Спарте он своими глазами наблюдал бичевание эфэбов («Ликург», гл. 18, 2). Как можно судить по отдельным упоминаниям в биографиях и в «Пиршественных вопросах», он бывал также в Фермопилах, в Платеях, на Халкиде, в Патрах и т. п.

51 «Демосфен», гл. 2, 1.

52 Ср. описание статуи Лисандра («Лисандр», 1) и Филопемена («Филопемен», 2) в Дельфах, описание портретов Арата, из которого явствует, что Плутарх видел их во всяком случае более одного («Арат», гл. 3), упоминание статуэтки Фемистокла, которая «еще в наше время» находилась в одном афинском храме («Фемистокл»,

гл. 22), копия Агесилая в Спарте («Агесилай», 19), статуи Демосфена в Афинах («Демосфен», гл. 31) и Фламинина в Риме, «прямо напротив цирка, рядом с большой статуей Аполлона» («Тит», гл. 1) и т. п.

53 В этом трактате Плутарх эффектно прерывает свое изложение: «Вы видите эту огромную и пеструю толпу? Она сошлась... не для того, чтобы принести Зевсу Аскрейскому лидийцев начатки плодов...» Во всяком случае, это отступление явно указывает на обстановку публичной речи. Два сочинения Плутарха — «Наставления государственному мужу» и «Об изгнании» — посвящены сардийским друзьям Плутарха (возможно, одному и тому же лицу).

53а Ср.: *Плутарх*. «О любопытстве», гл. 15, р. 522 D.

54 См.: *Лукиан*. «Евнух», гл. 3.

55 Ср.: «Жизнеописание Аполлония Тианского», кн. 6, гл. 27, р. 242; «Жизнеописания софистов», кн. 1, 21, 2; «Письма», 70. Вопрос осложняется, правда, тем, что распределение литературной продукции между членами семейства Филостратов далеко не выяснено.

56 Христианский писатель Евсевий Памфил («Против речей Гирокла об Аполлонии Тианском», р. 371, 13; р. 373, 5; р. 406, 29) трижды называет составителя биографии Аполлония «афинянином Филостратом». Рукописи писем Филострата также именуют его «афинянин».

57 См. № 257, с. 392 сл.

58 Об этой индивидуальной особенности плутарховского стиля, способной иногда повести к недоразумениям, ср. № 177, с. 643, прим. 1.

59 См. там же, с. 653.

60 Об особом характере этой школы в точных выражениях говорит Гирцель (№ 124, с. 33–38). Тем не менее это был именно филиал Академии, где точно так же, как в Афинах, торжественно праздновался день рождения Платона («Пиршественные вопросы», кн. 8, 1, 1, р. 717).

61 Плутарх не может назвать более высокого примера гражданской добродетели, чем освобождение Фив («О том, что по предписаниям Эпикура невозможно жить даже приятно», гл. 17, р. 1099 С). Перед его беотийским патриотизмом отступает его антипатия к кинизму: ему принадлежала биография фиванского киника Кратета. Кроме того, Плутарх составил ныне утраченные жизнеописания фиванского героя Геракла, беотийских поэтов Гесиода и Пиндара, а также героя Даифанта, который почитался в соседнем с Херонеей Гиамполе; Гесиоду Плутарх посвятил обстоятельные комментарии, широко использованные позднейшими комментаторами Гесиода (Проклом, Цецем и др.), а Пиндара цитирует в своих сочинениях свыше 100 раз (по подсчетам Циглера, см. № 177, с. 917). Прокл (Схолии на «Труды и дни», 218) именует Плутарха «беотийствующим» автором (βοιωτικίζων).

62 Как характерно это замечание! Какой еще автор римской эпохи был бы способен увидеть в том, что стоические философы жили вне родных полисов, нечто ненормальное?

63 Так, для Арнима (№ 257, с. 160, 312 и др.) Плутарх и Дион — однородные явления. Более проникательно судил Виламовиц, впрочем никак не поясняя своего противопоставления обоих авторов друг другу.

64 Ср. № 177, с. 657 и др.

65 Это известно лишь из дельфийской надписи (SIG 1713 — Dytt. 3, 842).

66 Ср. полемику против гиперкритического отношения к этим известиям у Циглера, № 177, с. 658 и к нему прим. 1.

67 Речь идет о той же надписи, что и в прим. 65.

68 Плутарху принадлежит особый трактат «О том, что философу надлежит беседовать прежде всего с правителями».

69 Ср. № 177, с. 658. Менее убедительно другое объяснение, предложенное Циглером: Плутарх в последние годы жизни будто бы настолько ушел в политическую деятельность, что просто не имел времени для литературных занятий, а следовательно, и случая упомянуть о своих новых делах. При всей неясности хронологии трудов Плутарха, все же очевидно, что достаточно значительную их часть приходится датировать как раз последними годами жизни автора (ср. № 177, с. 708—716 и др.).

70 Сам Плутарх везде пишет Σββσιος; там, где речь об этом лице заходит в связи с упоминанием его имени в «Параллельных жизнеописаниях», мы придерживаемся орфографии Плутарха.

71 Ср.: «О том, следует ли старику заниматься государственными делами», гл. 12, р. 791 А (Полибий назван как образец хорошего политического деятеля, сумевшего научиться своему делу у Филопемена); «Наставления государственному мужу», гл. 18, р. 814 С (Полибий сумел употребить дружбу со Сципионом во благо своей родине). Можно еще привести место в том же духе из «Изречений царей и полководцев» («Изречения Сципиона Младшего», 2, р. 200 А), хотя принадлежность этого сборника Плутарху сомнительна.

72 Старый русский переводчик Платона делает к упоминанию в тексте «Государства» имен Главкона и Адиманта наивное примечание: «Судя по тому, как в этой книге изображаются нравственные их свойства, надобно полагать, что Платон любил их...» («Сочинения Платона», переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Ч. III. Изд. 2. СПб., 1863. С. 51, прим. 1). Более определенно не позволил себе выразиться даже этот простодушный комментатор.

73 Ср. № 177, с. 645—646.

74 Между тем Плутарх удостоил литературного памятника не только своих братьев, деда, отца и сыновей, но также и свою жену Тимоксену. Два сочинения Плутарха («О подвигах женщины» и «Об Исиде и Осирисе») посвящены знакомой матроне — жрице Клее. Что мог бы сказать об этом человек эпохи Платона? Плутарх откровенно полемизирует со взглядами греческой классики, когда оспаривает известную сентенцию Фукидида (вложенную в уста Перикла) о том,

что лучше всего, когда женщина не подает повода ни хулить, ни хвалить себя («О подвигах женщин», вступление, р. 243 А).

75 Плутарх часто именуется Платона «божественным», ὁ θεῖος Πλάτων (например, «О том, как можно извлекать пользу из врагов», гл. 8, р. 90 С). Поведение Платона постоянно выставляется как пример для подражания («О воздержании от гнева», гл. 16, р. 463—464; «О позднем возмездии божества», гл. 5, р. 551 А; «Против Колота», гл. 2, р. 1108 А; «О слушании», гл. 6, р. 40 С; «О том, как можно извлекать пользу из врагов», гл. 5, р. 88 Е и др.).

76 Требование, чтобы человек состоял только в одном супружестве на протяжении всей своей жизни, то есть осуждение не только двоеженства, но и брака после вдовства, известно в языческой греческой литературе лишь в применении к женщине (например, *Павсаний*. «Описание Эллады», кн. 2, гл. 21, 7, со ссылкой на обычаи старины). Напротив, в раннехристианской литературе (например, в так называемых «пастырских» посланиях апостола Павла) заповедь «быть мужем единственной жены» обращена к мужчине.

77 Сопоставление с Толстым в большей степени историко-литературно обосновано, чем это может показаться на первый взгляд. Толстой воспринял традицию плутарховской интимности из рук таких «плутархианцев», как Монтень и, особенно, Руссо. Роль Руссо в духовном и литературном формировании Толстого общеизвестна; между тем Руссо не только восхищался героическим пафосом «Параллельных жизнеописаний», но с особенным интересом относился к их бытовой детализации. В «Эмиле» (т. 3, кн. 4) мы читаем: «...Плутарх бесподобен как раз в таких подробностях, в которые мы не отваживаемся входить. Есть неподражаемая грация в том, как он рисует великих людей через малое... Агесилай верхом на палке заставлял меня полюбить победителя царя персов... природа (le naturel) раскрывается именно в безделках...» Это замечание очень наглядно показывает, в чем именно Руссо опирался на литературный опыт Плутарха. Плутарх, Руссо и Толстой (о месте «мысли семейной» в творчестве последнего см.: *Кирпотин В.* Типология русского романа // Вопросы литературы. 1965, № 7. С. 104—129) в различных историко-литературных ситуациях работали над аналогичной задачей обновления литературы за счет внедрения сгущенно интимного, «домашнего» материала. При этом если Плутарх был отдаленным предшественником для Монтеня, Руссо и Толстого, то сам он имел предшественника в лице горячо любимого им Менандра (ср. «Сопоставление Аристофана и Менандра» и отрывок «О любви», дошедший у Стобея, 43, 34). Об интенсивном использовании семейно-бытового материала у Менандра см.: *Тахо-Годи А.А.* О некоторых особенностях языка и жанра комедии Менандра «Дискол» («Ненавистник») // Вопросы классической филологии. Вып. I. МГУ, 1965. С. 68—70.

78 Ср.: *Grumach E.* Physis und Agathon in der alten Stoa. Berlin, 1932; *Simon H. und M.* Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Berlin, 1956.

При этом важно отметить, что для Плутарха идеал естественности не включал в себя никаких реформаторско-опростительских тенденций, столь важных для Диона Хрисостома («Диогеновские» речи 6, 8, 9, 10; «Эвбейская» речь 7 и др.).

79 См. № 252, с. 118—136; Штаерман (*Штаерман Е. М.* Кризис рабовладельческого строя в провинциях Римской империи в III веке. М., 1957. С. 258 сл. и 384 сл.) убедительно показывает, сколь практически жизненной была проповедь полисной солидарности еще во времена Филострата («Жизнеописание Аполлония Тианского», кн. 1, гл. 15, кн. 6, гл. 2 и др.) и Апулея (кн. 2, «О Платоновом учении»).

80 Это место заставляет вспомнить однородный по настроению отрывок из комедии Менандра «Подкидыш» (фрагм. 416—482 по изданию Керте). Предлагаем этот фрагмент в нашем переводе:

Ах, Парменон, вот счастье несравненное:

Уйти из мира, наглядевшись досыта

На милые стихи: Солнце, милое

Всему живому! Звезды, реки, неба свод,

Огонь! Живет ли человек столетие

Иль малый срок — он эти знает радости,

А ничего святее не увидит он.

81 В подлиннике игра слов: *τελευτήν τελευσιότατην*.

82 См. Дильс, А 166 и 167, В 2с и 3, С 7. Сам Плутарх ссылается на Демокрита в начале 2-й главы трактата (р. 465 E). Вообще говоря, Плутарх относится к Демокриту с немалым почтением и симпатией (ср. «Против Колота», гл. 3, р. 1108 E, где говорится, что от Демокрита исходили «прекрасные и пристойные назидания»). О демокритовской концепции «эвтимии» см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 473—479.

83 К этому надо добавить, что все попытки видеть в трактате Плутарха механический пересказ одного источника, будь то Панетий, Бион, Аристон Хиосский или философы эпикурейской школы, обнаружили свою несостоятельность (ср. № 177, с. 787—788, где дана и библиография вопроса). Не подлежит сомнению, что Плутарх переработал целый ряд сочинений на эту популярную в античной моралистической литературе тему, фигурирующую, в частности, у Сенеки.

84 Монтеню принадлежит, между прочим, очень содержательное сопоставление различных типов морализма у Плутарха и Сенеки, которое до сих пор не утратило своей поучительности (II, 10): «Плутарх придерживается взглядов Платона, терпимых и подходящих для гражданского общества, Сенека же — сторонник стоических и эпикурейских воззрений, значительно менее удобных для общества, но, по моему, более пригодных для отдельного человека и более стойких» (*Монтень М.* Опыты. Кн. 2 / Под ред. Ф. А. Когана-Бернштейна. М.; Л., 1958. С. 101).



85 Такой близкий к Плутарху современник, как Фаворин (о дружбе между Фаворином и Плутархом см. № 177, с. 675), видел в нем прямого оппонента Эпиктета (ср. прим. 30).

86 Речь заходит о доктрине Платона («Тимей», р. 91 А), согласно которой выпитая человеком влага идет не по пищеварительному тракту, а через легкие. Это мнение было давно опровергнуто греческой медициной, что не мешает Плутарху резонерским тоном заметить: «Не следовало бы так самоуверенно спорить с философом, первенствующим по славе и силе мысли, относительно неясного предмета...» (р. 700 В). Такой же платонический догматизм мы встречаем и в диалоге «Об „Е“ в Дельфах», гл. 15, р. 391 С.

87 Заметим, что Плутарх, при всем своем благоговении перед Платоном, не может удержаться от неодобрительных замечаний в адрес его нежизненного ригоризма. В декламации «Об удаче или доблести Александра», 1, гл. 5, р. 328 С — 329 А, идет речь о том, что законы Платона служат только предметом чтения в узком кругу его почитателей, в то время как социальное реформаторство Александра принесло практические плоды.

О знакомстве Плутарха с перипатетической литературой см. № 177, с. 922. «Лампривз перечень» называет под № 56 комментарий на топику Аристотеля, составленный Плутархом в 8 книгах, и под № 53 — экзегетический трактат «О „Политике“ Феофраста». В перипатетической обработке воспринял Плутарх платоновскую психологию, которую он энергично противопоставляет стоической прямолинейности (ср. «О нравственной добродетели», особенно гл. 12). Сильнейшее влияние психологических штудий Аристотеля («Никомахова этика», кн. 2, 1108 А, 27; 8, р. 1159 В, 12) и Феофраста («О дружбе») давно установлено для трактатов Плутарха «О том, как отличить льстеца от друга» и «О том, следует ли иметь много друзей» (ср. № 177, с. 802—803, где, впрочем, смысл этого факта несколько недооценен). Совершенно особая проблема — влияние перипатетической этики и психологии на внутреннюю структуру «Параллельных жизнеописаний», показанное А. Диле и К. Бергеном (о чем шла речь во введении).

88 Ср. № 287, с. 175—218; № 117; № 177, с. 939—940.

89 Маркс отмечает по этому поводу, что полемика Плутарха против эпикуровского вольнодумства «не является чем-то единичным, но характерна для определенного направления, очень отчетливо выражая отношение теологизирующего рассудка к философии». См. № 2, с. 24.

90 Вообще говоря, египетская религия была для эллина-традиционалиста эпохи Плутарха более близкой и приемлемой, нежели прочие «варварские» религии Востока. Это остро чувствуется у Павсания, который охотно говорит о египетских мифологемах. Такое явление легко понять: Амону греки поклонялись еще во времена Пиндара, о египетских богах писал еще Геродот, еще Платон беседовал с саис-

скими и гелиопольскими жрецами. Но интересен другой момент, на который, насколько нам известно, исследователи не обращали внимания. Трактат «Об Исиде и Осирисе» написан дельфийским жрецом по просьбе дельфийской же жрицы. Это наводит на мысль о той дельфийско-египетской полярной структуре, которая присуща религиозному миру «Эфиопик» Гелиодора, где героиня изображается как ипостась одновременно Артемиды и Исиды (начиная с главы 2 книги I), где египетский жрец Каласирид совершает некое паломничество в Дельфы (кн. 2, гл. 26) и т. п. (мы обязаны указанием на соотношение Дельф и Египта у Гелиодора Н. П. Зембатовой, которая разрабатывает эту тему в своей диссертации). Может быть, в эпоху Римской империи между дельфийскими и египетскими жрецами действительно существовал некий особый контакт? Это могло бы относиться не ко всему храмовому сообществу Дельф в целом, но к каким-то кружкам с религиозно-философскими интересами, конституировавшимся в рамках дельфийских культовых организаций (такого рода «богоскателей» нетрудно представить себе по «пифийским» диалогам Плутарха, и к ним, без сомнения, принадлежала Клея). Ср. № 147; № 160.

<sup>91</sup> О соотношении между Плутархом и новозаветным христианством см. № 99 (эта книга — образцовое собрание материалов, не претендующее на выявление общего стиля плутарховского и христианского мировоззрений). Ср. также № 177, с. 944—945.

<sup>92</sup> Ср. такие антитрадиционалистские места у Сенеки, как «Письма», 95, 47; 41, 1 (специально критика культа); 95, 50; 88, 37 (поричание антикварных штудий), фрагменты 121, 123 и др.

## ГЛАВА II

### ПОДХОД ПЛУТАРХА К ЛИТЕРАТУРНОМУ ТВОРЧЕСТВУ

#### ПЛУТАРХ МЕЖДУ МОРАЛИЗМОМ СТОИЧЕСКОГО ТИПА И ВТОРОЙ СОФИСТИКОЙ

Итак, мировосприятие Плутарха уже по самой своей внутренней специфике не могло до конца и с достаточной адекватностью выразить себя одними только средствами философствования, будь то философствование умозрительное или моралистическое. Для своего полного раскрытия оно нуждалось и в ином средстве: в том, что мы

в настоящее время называем литературным творчеством. Дополнять философское объяснение жизни пластичным изображением жизни Плутарха побуждала внутренняя необходимость. Здесь дело не просто в том, что Плутарх был наделен личной литературной одаренностью, которая искала для себя выход: она могла бы найти этот выход в пределах моралистической паренезы, не обращаясь к нарративным формам (как это произошло в случае Сенеки, которому ведь тоже нельзя отказать в большом литературном таланте). Мы еще раз повторяем, что само мышление Плутарха со своими характерными особенностями — недостаточной абстрактной четкостью и в то же время приверженностью к историческим или житейским данностям — толкало его к повествовательной «беллетристике». В той мере, в которой у Плутарха действительно есть по-настоящему своя философия, своя картина мира, она раскрывается в «Параллельных жизнеописаниях» не в меньшей (если не в большей) степени, чем в его специальных трактатах, и определяется это имманентными свойствами самой этой философии — ведь нельзя же представить себе, чтобы учение современника Плутарха Эпиктета или того же Сенеки могло выразить себя через исторический материал в эпически-благодушной повествовательной форме. Если устремление к утопии исключает любовь к истории, а ригористическая проповедь плохо вяжется со спокойным любопытством к делам человеческим и к жизни, какова она есть, то для морализма Плутарха определяющими оказываются как раз эти противоположенные для стоического морализма черты, поэтому он не может в полной мере реализовать себя без исторической тематики и нарративного к ней подхода.

Во французской моралистической прозе XVI—XVII вв., во многом изоморфной соответствующим формам позднеантичной литературы, некоторой аналогией плутарховскому типу писателя является Монтень, а параллелью ригористам-стоикам — Паскаль<sup>1</sup>. Как часто Монтень теряет нить своего рассуждения и углубляется в непринужденное нанизывание рассказов, которые отнюдь не подводят читателя к какому бы то ни было окончательному выводу, но все же в своей совокупности обогащают и углубляют контрверзу<sup>2</sup>. Напро-

тив, атмосфера «Мыслей» Паскаля, где дело все время идет о немедленных и притом окончательных ответах на кардинальные вопросы человеческого бытия, — эта страстная и напряженная атмосфера, безусловно, исключает подобную щедрость на повествование<sup>3</sup>.

Так или иначе, однако ситуация Плутарха, приведенного логикой своего творческого пути к нарративным формам, в некотором отношении оказалась двойственной. По собственному жизненному самоопределению (четкость которого была, правда, существенно ослаблена тем отворачиванием Плутарха ко всякому профессионализму, о котором говорилось выше) он был философом, представителем определенной школы. Разумеется, в античном словоупотреблении термин *φιλόσοφος* имел достаточно широкое значение<sup>4</sup>, так что работа Плутарха над естественнонаучными или историко-антикварными сочинениями (типа «О лике, видимом в диске луны», «О первом холоде» и «Физических причин» — с одной стороны, «Греческих причин», «Римских причин» и «Пиршественных вопросов» — с другой) не вносила существенных осложняющих нюансов в его общественный статус. Впрочем, отношения между чистой моралистической философией и антикварно-филологической ученостью были в первые века нашей эры не особенно гармоничными (достаточно вспомнить колоритную ссору Кинулка и Миртила у Афиня, XIII, 610 А и далее). Но это было еще не так серьезно. С повествовательными сочинениями дело обстояло сложнее; здесь в игру вступала старая отчужденность между философией и *риторикой*.

Как известно, античное мышление, не знавшее твердых границ между беллетристикой и научной прозой, не выработало понятия, которое точно соответствовало бы нашему термину «художественная литература». Если речь шла о тексте, для которого недостаточны узки утилитарные критерии, во главу угла неизменно клалось понятие риторики: художественная проза — это проза риторическая. Отсюда характерный для античной литературной теории тезис о том, что историография — это риторический жанр (по мнению Цицерона, даже «наиболее риторический» — *genus maxime oratorium*). При этом историографию прикрепляли специально к практике риторической «диэгесы» (*διήγησις*); в этом отношении пока-

зательно замечание Феона («Прогимназмы», 1<sup>5</sup>), что история есть «не что иное, как сочетание дизгес» (σύνθεσις τῶν διηγημάτων), что поэтому ритор, набивший себе руку на судебных делах, без малейшего труда справится и с историческим сочинением. Все прогимнасматика, равно как и теоретики типа Цицерона или Квинтилиана, единодушно рассматривают историческое сочинение как нечто без остатка сводимое к сумме риторических элементов<sup>6</sup> и закономерно подпадающее под риторические же критерии оценки<sup>7</sup>. Такой взгляд в достаточной степени отвечает реальной практике античной историографии; даже Фукидид, среди всех ее представителей в наибольшей степени соответствующий нашему представлению о «научном» подходе, был в то же время блистательным мастером риторического изложения, отнюдь не по недоразумению снискавшим восторженный энтузиазм инициаторов аттиксистского движения во времена Дионисия Галикарнасского<sup>8</sup>, а позднее — симпатии такого ратора до мозга костей, как Либаний<sup>9</sup>. Потребность вывести историческую прозу из сферы риторики возникла лишь у немногих, причем это были люди, сознательно шедшие против течения (излишне говорить, что в их руках историческая проза переставала быть не только риторической, но и художественной). Но даже если обратиться к самому видному и последовательному представителю этой линии, а именно к Полибию, которого тот же Дионисий Галикарнасский считает нужным пренебрежительно третировать<sup>10</sup>, то очевидно, что инерция риторического подхода сохраняла свою власть даже над ним; в этом отношении особенно показательно даже не то, что он вопреки своим же собственным декларациям (XII, 25) вводит в изложение речи действующих лиц (например, XXXI, 7), но, прежде всего, чисто риторическая теория экскурса, которую он выводит из формального принципа *ποικιλία* в полном единодушии с прогимнасматической литературой (XXXIX, 1–2).

Таким образом, когда Плутарх создавал свои повествовательные беллетристические сочинения (среди которых, помимо «Параллельных жизнеописаний», следует отметить прежде всего «Подвиги женщин»<sup>11</sup>), он, согласно понятиям своей эпохи, вступил, оставаясь философом-моралистом, в домен риторики.

Отношения между философией и риторикой в рамках греческой культуры никогда не были мирными; их спор о первенстве восходит к эпохе Исократа, с одной стороны, Платона и Аристотеля — с другой<sup>12</sup>. Какими стали эти отношения к эпохе Плутарха?

В специальной литературе достаточно распространена точка зрения, согласно которой именно в эту эпоху — иначе говоря, в период зарождения и распространения так называемой второй софистики — всякое напряжение между философией и риторикой якобы снимается<sup>13</sup>. Аргументом здесь служит тот известный факт, что в движении второй софистики сама риторика осваивает для себя философско-моралистическую топику и проблематику. Чтобы отвести этот аргумент, достаточно вспомнить положение в IV в. до н. э.; ведь никто не станет отрицать, что в эту эпоху, как раз и положившую начало всем позднейшим столкновениям философов и «софистов», положение было весьма острым. Однако мы видим, что Исократ, отстаивая риторический идеал духовной культуры (*λαλδεία*), выставляет претензии на то, что его риторика и есть истинная *φιλοσοφία*, универсальная система «мудрости» и этики<sup>14</sup>. Равным образом те самые философы, которые были инициаторами борьбы — то есть Платон (как автор «Федра» и «Горгия», на значении которых для всей последующей критики феномена риторики мы еще остановимся ниже) и особенно Аристотель, — самым серьезным образом работали над теоретическим конструированием «истинной» риторики<sup>15</sup>. Очевидно, что ни в случае Исократа, ни в случае Платона и Аристотеля такая тактика отнюдь не знаменовала собой шага к примирению; напротив, дело шло о том, чтобы дать врагу бой в его собственных пределах. Подобная позиция характерна для поборников риторики и позднее; так, Дионисий Галикарнасский именует риторическое искусство *πολιτικὴ φιλοσοφία* (в характерном заглавии утраченного полемического трактата «В защиту политической философии против несправедливо нападающих на нее»<sup>16</sup>). Вообще говоря, было бы наивно представлять себе борьбу греческой философии и греческой риторики всего лишь как столкновение двух профессиональных групп, которым достаточно было бы преодолеть цеховую узость и замкнутость, чтобы причины для конфликта отпали сами собой; на-

против, вся серьезность и напряженность этой борьбы как раз тем и определялись, что в спор вступили две универсальные концепции духовной культуры, стремившиеся все освоить и подчинить себе. Именно потому, что риторика хотела быть в то же время «истинной» философией, а философия — «истинной» теорией красноречия, они не могли примириться друг с другом иначе, как перед лицом некоторого третьего принципа, первенство которого они обе согласились бы признать; пример этого случая — Юлиан Отступник, который на исходе классической древности мог быть адептом одновременно и философии, и риторики, ибо в его сознании обе эти сферы были в равной мере соподчинены некоей более общей религиозно-культурной идее «эллинизма» (Ἑλληνισμός). Но сам по себе факт узурпации «софистами» исконных тем моралистической философии еще не создавал предпосылок для примирения, а скорее, переводил спор в новую плоскость.

Перейдем от общих соображений к конкретным документам, характеризующим взаимоотношения философии и риторики в первые два столетия нашей эры. Начнем с философии. Достаточно известно, что моралисты стоического типа развивают в эту эпоху (особенно в I в. н. э.) огромную пропагандистскую активность и в своих «протрепетических» выступлениях систематически вступают в конкуренцию с декламациями риторов; философия становится экзотеричной и борется за успех у широкой публики, а в лице Сенеки ассимилирует рафинированнейшую литературную технику. Но приближает ли это ее к риторике, если брать последнюю не как набор приемов, но как целостную систему *λαβεία* (применительно к античной риторике только такой подход и правомерен)? Тот же Сенека находит нужным в самых энергичных выражениях отмежеваться от той комбинации эстетизма и энциклопедического полигисторства, которые составляют самую суть греко-римской «софистики»<sup>17</sup>; в этом смысле особо показательно его 88-е письмо к Луцилию, носящее в изданиях подзаголовок «О том, что свободные искусства не суть благо и нисколько не способствуют добродетели». Но еще более наглядна и бескомпромиссна позиция того современника Плутарха, которому удалось выразить дух позднестоического морализма в его наиболее законченном варианте — Эпиктета.

Среди записей Арриана<sup>18</sup> мы встречаем диатрибу, специально озаглавленную «К тем, кто выступает с публичными чтениями и рассуждениями» («Πρὸς τοὺς ἀναγινώσκοντας καὶ διαλεγόμενους ἐλβεκτικῶς», Diss. III, 23). Эпиктет зло вышучивает профессиональный тип виртуоза элоквенции с его тщеславием, нервностью, легкомыслием (9–12) и готовностью льстить власть имущим (13–16); он особенно настаивает на том, что красноречие не есть благо (то есть нравственное благо), но всего лишь ἀδιάφορον — «безразличное» (23–24). Ирония никопольского моралиста подчас приобретает агрессивный характер: «И в самом деле, милое занятые — подбирать словечки, складывать их в сочетания, красиво читать или произносить рассуждение, а когда читает другой, перебивать его выкриками...» (26). И все же Эпиктет готов допустить существование риторики как сугубо замкнутой профессии, аналогичной практическому занятию музыкой (25). То, против чего он выступает с абсолютной категоричностью, — это как раз философские претензии «софистов»; философствующая риторика для него смертельный враг философии. Он протестует против универсалистских тенденций «софистики», с плебейской резкостью ставя в пример тем, которые хотели быть риторам и философами одновременно, столь презираемый ими профессионализм ремесленника: «Если ты плотник, у тебя одни навыки, если кузнец — другие... Если ты музыкант — будь музыкантом; если плотник — будь плотником; если философ — философом; если ритор — ритором» (там же, 3 и 5). Никаких возможностей для синтеза философии и софистики Эпиктет не видит и не желает видеть<sup>19</sup>. И он не одинок в этих своих настроениях; он уверенно ссылается не только на старые авторитеты вроде Сократа, Зенона и Клеанфа (там же, 32), но и на Мусония Руфа, то есть на представителя той самой волны морализма, которая выдвинула и его самого (там же, 29). У Эпиктета были не только предшественники, но и последователи; до тех пор пока еще жив был тот специфический стиль философствования, представителем которого он был, сохранялась и ригористическая нетерпимость по отношению к риторическому эстетизму. Марк Аврелий считает необходимым поблагодарить Рустика за то, что тот внушил ему пренебрежение к «софистическому



честолюбию» (ζῆλος σοφιστικός), научил «держаться подальше от риторики, поэтики и красноречия» и не вдаваться в эпистолярные ухищрения («К самому себе», I, 7). Σοφιστής и σχολαστικός — для него худшие ругательства (I, 16, 17, ср. также I, 17, 22; VI, 30, 8; VII, 66, 2). Его главный литературный принцип, внутренне соотношенный со всем строем его этики, — «не украшать свою мысль внешним изяществом» («К самому себе», III, 5, 1). В этом последователь Эпиктета вполне верен своему образцу. Это же специфическое недоверие к словесной эlegantности мы встречаем и у более поздних представителей философской литературы<sup>20</sup>.

Что касается раторов, то и они не оставались в долгу. Уже само название литературного течения «вторая софистика» (или «новая софистика»), фигурирующее у Филострата («Жизнеописание софистов», р. 2), но, очевидно, распространенное и до него<sup>21</sup>, говорит о многом. После всего, что сделал Платон для дискредитации таких столпов «древней» софистики, как Горгий, Гиппий и т. п., употребив для этого всю весомость своего авторитета и всю силу своего литературного гения, представители второй софистики демонстративно объявляют себя наследниками именно этих авторов. Герод Аттик канонизирует такую одиозную фигуру, как Критий. Филострат предпринимает систематическую реабилитацию Горгия, причем следует в этом отношении устойчивым традициям того литературного течения, к которому он принадлежал; его собственный учитель Прокл из Навкратиса ἰπλιόζοντι τε ἐφέκει καὶ γοργιόζοντι («смахивал на гиппианствующего и горгианствующего» — «Жизнеописания софистов», II, 10, 6), исповедовал культ Горгия и Скопелиан (там же, I, 21, 5). Платону Филострат мстит по-своему, зачислив и его в ряд подражателей Горгия (Письма, 73); трудно было бы вести себя по отношению к философским авторитетам более вызывающе. Отметим для дальнейшего, что в ходе этих споров об оценке наследия Горгия Филострат нападает, между прочим, *специально на Плутарха*. «Убеди же, о царица, — обращается он к своей покровительнице Юлии Домне в том же 73-м письме, — Плутарха, наглейшего из эллинов, не враждовать с софистами и не клеветать на Горгия; если же тебе не удастся его убедить,

ты сама при твоей мудрости знаешь, какого имени он заслуживает, а я и назвать его по достоинству не умею!»<sup>22</sup>

Демонстративный пересмотр унаследованных от Платона оценок характеризует все течение второй софистики в целом. Элий Аристид посвятил такому пересмотру две свои речи, необычные по своему объему и по своей горячности<sup>23</sup>: «В защиту четырех против Платона»<sup>24</sup> и «О риторике»<sup>25</sup>. В первой из этих речей опротестована платоновская оценка четырех вождей демократии (Мильтиада, Кимона, Фемистокла, Перикла), во второй — платоновская оценка красноречия; пафос обеих речей — в утверждении неспособности философии правильно судить о вещах и в прославлении риторики как истинной *φιλοσοφία*, способной сполна удовлетворить те запросы, которым идет навстречу философский морализм. Столь умный и тонкий читатель, как Синесий, видел в этих речах не простое упражнение в элоквенции, но серьезный документ вражды к философии и философам, некую параллель к «Лягушкам» Аристофана<sup>26</sup>.

Однако эта полемика, по внешности продолжающая споры IV в. до н. э., отличается такой горячностью и серьезностью, что заставляет предполагать в качестве своей подоплеки столкновение взаимоисключающих точек зрения по иным, более злободневным вопросам. Конечно, не следует забывать того, что профессиональные столкновения философов и риториков диктовались самой структурой греческой *παλδεία*. С другой стороны, так называемое греческое Возрождение первых веков н. э. принадлежало к таким эпохам, когда самые актуальные декларации делаются лишь как бы «по поводу» освященных традицией тем. Платон и Горгий, как весьма репрезентативные фигуры, прекрасно подходили для того, чтобы служить объектами разного рода демонстраций; однако трудно представить себе, что разгоравшиеся вокруг их имен страсти до конца однозначно относились к ним самим. Едва ли также нападки из «софистического» лагеря метили в первую очередь в философию «вообще», в философию как таковую. В конце концов, для подавляющего большинства представителей второй софистики характерны более или менее серьезные философские интересы; даже такие риторы, как Элий Аристид и Фи-

лострат<sup>27</sup>, не были чужды им. По-видимому, подлинным врагом второй софистики была не философия, не Платон, но специально тот особый тип моралистического философствования, который связан с именами Мусония Руфа, Эпиктета и других представителей стоического движения I в. Так, современник и соперник Плутарха Дион Христом до своего «обращения» к философии внес существенный вклад в софистическую полемику двумя своими речами, написанными, по уверению читавшего их Синесия (до нас они не дошли), не только с полной серьезностью, но и достаточно агрессивно (Synes., Dio, I, 9)<sup>28</sup>; если одна из этих речей имеет заголовок более или менее общего характера — «Против философов» («Κατὰ τῶν φιλοσόφων», а не «Κατὰ τῆς φιλοσοφίας»), что и здесь заставляет предполагать конкретных адресатов Дионовой инвективы, то другая озаглавлена «Против Мусония» («Πρὸς Μουσώνιον»). Но и ученик Диона Фаворин, с гораздо большим пиететом относившийся к философии, чем его учитель в пору создания упомянутых выше речей, и сам занимавшийся серьезными философскими штудиями в духе академического скепсиса<sup>29</sup>, тоже написал памфлет против Эпиктета в диалогической форме (ответом на этот ныне утраченный диалог служило также утраченное сочинение Галена «В защиту Эпиктета против Фаворина»<sup>30</sup>). Описанные Лукианом в его «Демонакте» столкновения между знаменитым киником и Фаворином также свидетельствуют о враждебности, существовавшей между стойко-киническим миром и миром философствующей софистики<sup>31</sup>. Выпады против Эпиктета мы закономерно встречаем и у Филострата (Письма XXII, XXIII).

В общей перспективе социальных судеб ранней империи причины, по которым выкристаллизовались и стали в оппозицию друг к другу «эпиктетовский» и «филостратовский» типы духовной культуры, оказываются достаточно прозрачными. Напряженные моралистические искания, захватившие в I в. н. э. самые различные слои общества — от сенатской аристократии, для которой разрабатывал свои поучения Сенека, до низов, составлявших аудиторию уличных проповедников стоицизма или кинизма, — были порождены кризисной общественной ситуацией становления

цезаризма. Новые политические отношения почти повсюду вызывали пассивное недовольство; но даже для тех умов, которые им служили (как Сенека), они были не само собой разумеющейся данностью, но проблемой. Если угодно, цезаризм вплоть до эпохи Антонинов был проблемой для самого себя, чем объясняется многообразие кровопролитных политических экспериментов от Тиберия до Домициана. В этой обстановке сколько-нибудь серьезный морализм должен был принять сугубо критическую позицию в отношении жизненной реальности. Мыслитель берется *судить* мир, судить строго и нелицеприятно, готовясь засвидетельствовать эту нелицеприятность мученичеством. Вопрос о том, πῶς ἔχειν δεῖ πρὸς τοὺς τυράννους («как следует вести себя перед лицом тирана»), волновал в I в. не одного Эпиктета, и сочинение мужественных сентенций на случай разговора с «тираном» стало на некоторое время основным занятием философских школ (традиция была настолько устойчивой, что античных критиков христианства всерьез возмущало отсутствие подобных фраз в евангельском рассказе о поведении Иисуса перед лицом Пилата — ведь мудрецу именно в такой ситуации следует наглядно продемонстрировать свою мудрость<sup>32</sup>). В эту эпоху любой даже вполне лояльно настроенный философ чувствовал себя призванным к суду над действительностью просто в силу своей профессии. Посвоему это признавали и власти, усматривая для себя опасность не в деятельности определенных мыслителей или школ, но в самом существовании философской пропаганды как таковой; поэтому и репрессивные меры могли, как известно, распространяться на всю категорию «философов» в целом.

Тип стоического философствования, культивировавшийся на протяжении всего I в. н. э., предопределен этой общественной ситуацией. Мыслящим людям греко-римского мира в эту эпоху безусловно важным представляется одно: заново обрести правильную линию человеческого поведения в условиях развала всех этико-социальных норм и ценностей. Долг сделать это, «рассудить» запутавшееся в безнадежных ошибках человечество возложен на философа; в это одинаково верит и он сам, и его аудитория. При этом

сфера философии оказывается суженной и обедненной; ни спекулятивная диалектика, достигшая вершины в эпоху полисной классики, ни эмпирический энциклопедизм, процветавший в условиях эллинизма, никому не импонируют. Философия сама сводит себя к чистому морализму, и притом морализму весьма жесткому, доктринерскому, императивному; терпимость или широта плохо согласовывались бы с позицией сурового и непреклонного судьи своего века (по характерному заявлению Эпиктета, слушатель должен выходить с лекции философа в глубоком сокрушении о собственной гнусности<sup>33</sup>). Но ценой такой редукции философии удастся на время повысить свою социальную жизненность: для эпохи первых цезарей философ-моралист — подлинный властитель дум (достаточно представить себе общественный резонанс, который получала деятельность людей типа Мусония). Моралистическая философия властно становится в центре духовной жизни и прежде всего подчиняет своим установкам литературу. В книге читатель этой эпохи ищет прежде всего моральных прописей; чем обнаженнее ему преподносится дидактическое содержание, тем лучше. Этот дух времени определяет и формальный облик литературной продукции. Пересекая жанровые перегородки, по всей литературе эпохи ранней империи проходит влияние так называемой диатрибы (*διατριβή, ὀμιλία*)<sup>34</sup>. Форма диатрибы, вышедшая из рук киников (особая роль в ее разработке принадлежит Биону Борисфенитскому<sup>35</sup>) и ставшая к этому времени универсальной формой популярного моралистического философствования, оказывается надолго важнейшим ферментом всего литературного развития в целом; ареал усвоения приемов диатрибы простирается от римской сатиры<sup>36</sup> до раннехристианской проповеди<sup>37</sup>. Родовые черты диатрибы — установка на критическое отношение к миру, стремление к острой постановке радикальных этических вопросов и к бескомпромиссному их решению, перевес откровенной дидактичности над прочими элементами литературного целого (то есть прежде всего над описанием и повествованием), напряженная и суховатая, но в то же время живая и раскованная интонация, обыгрывание живого «присутствия» оппонирующего авто-

ру слушателя (читателя) — все это в своей совокупности определяет лицо целой историко-литературной эпохи, приходящейся на время правления двух первых династий императорского Рима<sup>38</sup>.

К эпохе Антонинов ситуация существенно меняется. Новый режим перестает быть проблемой; иных условий никто себе и не мыслит. Экономическая стабилизация и политическая либерализация способствуют тому, что общественное мнение правящего класса — по крайней мере, в целом — окончательно примиряется с цезаризмом<sup>39</sup>; если время от времени какой-нибудь странствующий философ стоико-кинического типа еще вдохновляется примерами Мусония и Эпиктета и играет в готовность к политическому мученичеству (ср. описание соответствующих жестов Перегринна у Лукиана в «О кончине Перегринна», гл. 18), это остается безобидной позой. Эпиктетовский пафос сурового суда над жизнью перестал быть для кого-либо опасным и как раз поэтому уже почти ни для кого не был интересен: конечно, находились люди типа Марка Аврелия, но для них стоический морализм служил не суду над миром, а уходу от мира, с которым у них больше нет взаимопонимания. Философия внешне оказывается в самых благоприятных условиях, но стремительно утрачивает популярность и жизненность: ее почитают, но ею не живут. Случившееся в корне меняет облик и строй греко-римской литературы: ее камертоном становится не популярная философия, а риторика. Это вполне понятно: если общественное мнение требовало от литературы не суда над действительностью, а прославления действительности, не критических, а апологетических установок, то на этом поприще философия не могла конкурировать с риторикой, для которой поверхностность в решении жизненных проблем и самоуверенность в провозглашении результатов были сознательными принципами<sup>40</sup>. Риторическая традиция, разумеется, культивировалась на протяжении всего I в. (современник Нерона Никита из Смирны, ученик Никиты Скопелиан и др.), но теперь она выходит из софистических школ в «большую литературу», — как раз тогда, когда философия возвращается в школы. Как это всегда происходит при подобных литера-

турных переворотах, вырвавшееся к гегемонии писательское направление сводит счеты с былыми властителями умов — отсюда те нападки на эпиктетовский тип морализма, на стоическую назидательную литературу, которые во множестве исходили из сферы второй софистики и уже были рассмотрены выше. Оказалось, что философские учителя жизни не понимают жизни (постоянный мотив нападок на философию у Элия Аристиды), что они запутывают себя самих и своих учеников в бесплодных умствованиях<sup>41</sup>, что они суть *μισόλογοι* («словоненавистники»), неспособные понять красоту элегантно красноречия и усвоить его, что они напоминают рабов мрачным недовольством и отсутствием внешнего лоска (так Фаворин обыгрывает в своем диалоге рабское происхождение Эпиктета — см. выше). Мы видим, что как бы отвлеченно ни звучали для современного уха постоянные выпады философов против риторики и декламации риториков против философии, — в конкретной перспективе литературной борьбы I—II вв. н. э. они приобретают достаточно злободневный смысл.

В этой борьбе позиция таких людей, как Мусоний Руф, с одной стороны, и Элий Аристид — с другой, была недвусмысленной. Но деятельность поколения греческих писателей, родившихся в 40—50-е гг. I в., пришлась как раз на рубеж между двумя эпохами историко-литературного развития, которые можно было бы условно обозначить как «философско-моралистическую» и «риторико-софистическую», между тем это поколение выдвинуло двух таких влиятельных авторов, как Плутарх и Дион Хрисостом. Разумеется, к нему принадлежал и Эпиктет, но деятельность никопольского моралиста по всему своему смыслу примыкает к предыдущей эпохе, служа ее завершением и увенчанием. Напротив, Дион и Плутарх в полной мере отразили промежуточный характер историко-литературного периода, к которому они принадлежали. Но сделали они это по-разному.

Путь, избранный Дионом, сравнительно легко поддается однозначной характеристике. В течение всей своей жизни этот автор с жадностью, представляющей резкий контраст благодушному «провинциализму» Плутарха, стремился оказаться в самом центре литературной и, прежде всего, полити-

ческой жизни своего времени (см. сравнительную характеристику Диона и Плутарха в главе I настоящей работы). Уже в первый период творчества Диона, то есть до изгнания, политические интересы писателя выявляются достаточно четко: о них свидетельствует и проблематика двух его речей «О законе и обычае» (75 и 76), и речь «О чтении» (18), где важнейшим критерием для оценки литературных произведений оказываются нужды политической практики. Но на этом этапе его ориентация остается наивно-официозной: способный молодой литератор из Прусы, приехавший в Рим делать карьеру, инстинктивно тянется к тем кругам, которые творят общеимперскую политику. Такая позиция совершенно закономерно приводит его в лагерь второй софистики, по природе своей более склонной к официозности, нежели философско-моралистическое литературное направление. Дион со свойственной ему горячностью включается в антифилософскую полемику: выше уже говорилось о его речах «Против философов» и «Против Мусония Руфа». Раз вступив в контакт с риторической традицией, молодой писатель спешит усвоить ее на самом высоком уровне профессиональности, воспринимая характерную для риторики культуру читательского смакования шедевров классической литературы (ср. его речь 52, где он сопоставляет Софоклова «Филоктета» с трагедиями Эсхила и Эврипида, использующими тот же миф), практикуя чисто софистическую виртуозную игру словом в ее наиболее вызывающих формах (ему принадлежали парадоксальные энкомии «Похвала попутая» и «Похвала кудрям»). Таким образом, его писательская манера формировалась на риторических упражнениях высокого класса. Когда личная катастрофа разбила его иллюзии относительно домициановского режима, он одновременно естественным образом должен был разочароваться и в риторике как системе жизнеотношения — при этом отнюдь не утрачивая привязанности к риторической *технике* — и обратиться к философии, которая была для образованного грека или римлянина его эпохи универсальной формой пассивного духовного оппозиционерства. Но если перед этим Дион воспринимал риторическую традицию в ее наиболее злободневно-ярких и выразительных проявлениях, то не иначе ведет он себя и по отношению к фило-



софии: в период изгнания ему импонируют самые резкие, самые радикальные стойко-кинические течения, и притом специально в их социально-критическом аспекте (диалоги 8—10, 14—15, 62—71). Он не останавливается даже на чистом стоицизме, но предпочитает кинизм с его скандальной остротой (заметим, впрочем, что и у Эпиктета многократно были отмечены кинические мотивы). Естественным образом он воспринимает в период изгнания технику диатрибы, которой пользуется, прежде всего, в устных беседах со случайными встречными<sup>42</sup>, а затем и в собственно литературной продукции; однако приемы диатрибы принимают у Диона как бы очищенный, облагороженный вид, выступая на общем фоне риторической эlegantности. Так готовится синтез риторики и философии, окончательно осуществленный в позднем творчестве Диона и построенный на равновесии обоих противоборствующих элементов и в то же время на их простом и ясном функциональном размежевании. Философский морализм, со временем утрачивающий ряд кинических черт и приходящий к просветительству умеренно-стоического типа, определяет содержание — риторическая техника организует форму; коэффициент философичности делает произведение серьезным, коэффициент риторичности — доходчивым. Идея такого синтеза крайне элементарна и была для второй софистики общим местом, но для того, чтобы она стала реальностью, был необходим ряд предпосылок. К этим предпосылкам принадлежат не только личная одаренность Диона или его необычная судьба, отучившая модного ритора от поверхностного подхода к вещам и открывшая ему глаза на серьезные проблемы человеческого существования, но, прежде всего, единственная в своем роде ситуация эпохи первых Антонинов. Как уже говорилось (см. выше главу I), эта ситуация пробудила необоснованные, но вначале глубоко искренние надежды на возможность общественного жизнестроительства по принципам философской этики. Коль скоро греческий литератор серьезно относился к этой утопии, если он верил в нее, то эта вера обязывала его с самой горячей заинтересованностью трудиться над популяризацией нравственных начал философии, — но не той аскетически-суровой, плебейской популяризацией, которую осуществляли оппозиционные про-

поведники стойко-кинической мудрости в предыдущую эпоху; нет, теперь философия должна была получить репрезентативное риторическое оформление, которое отвечало бы ее новой, официально признанной роли в государстве. С исчезновением этих политических иллюзий идея синтеза философии и красноречия потеряла свой живой смысл: вырождение этой идеи в следующих поколениях греческих литераторов можно наблюдать, в частности, на примере Фаворина, который был учеником Диона и две речи которого дошли среди сочинений его учителя<sup>43</sup>. У Фаворина от философско-софистического синтеза остается только резонерская поза и некоторое количество механически внедренного в литературное целое квазифилософского материала; общие установки не имеют решительно ничего общего с пафосом моралистической проповеди и всецело остаются в русле виртуозного формализма (по утверждению Филострата, «Жизнеописание софистов», I, 8, Фаворин очаровывал римлян, не знавших греческого языка и никак не воспринимавших содержание его декламаций, одной только эвфонией своих периодов)<sup>44</sup>. Таким образом, каким бы распространенным ни был в сфере второй софистики лозунг соединения философски организованной мысли и риторически организованной речи, — реальностью этот лозунг мог стать только на основе вполне определенной политической идеи, которая была живой для поколения Диона (и Плутарха), но умерла для последующих поколений<sup>45</sup>. Подводя итоги сказанному о случае Диона, важно напомнить, что все три составные части его писательского мира — политика, риторика, философия — взяты им в наиболее острой, характерной, злободневной и специфической для эпохи форме: если политика — то актуальные дела общеимперского масштаба и стоявшая в центре событий проблема трансформации цезаризма; если риторика — так школьная виртуозная техника софистического типа, оказавшаяся столь перспективной для всей поздней античности вплоть до времен Либания и Гимерия; если философия — так острая стойко-киническая критика общества в том ее виде, в котором она процветала в I в. Со всеми необходимыми оговорками, относящимися к особенностям античных условий, можно было бы сказать, что Ди-

он относится и к риторике, и к философии, и к политике «профессионально».

Вот этого-то не было и не могло быть у Плутарха.

Существенный антипрофессионализм Плутарха очевиден уже априорно, до анализа его писательской практики: право на эту констатацию нам дает социологический анализ его жизненного стиля, осуществленный в главе I настоящей работы. Но задача состоит в том, чтобы с возможной конкретностью выяснить, как эти общие предпосылки реализованы в собственно *литературной* позиции Плутарха — и как эта последняя вписывается в общую историко-культурную ситуацию борьбы между морализмом эпиктевовского стиля и второй софистикой.

Как относился Плутарх к литературным проблемам своего времени? Казалось бы, ответить на этот вопрос крайне легко: достаточно посмотреть, что он сам говорил о риторике, об отношении последней к философии и т. п. — тем более что высказывался он на подобные темы много и охотно, а материал его авторских деклараций давно обработан в ряде специальных исследований<sup>46</sup>. Но все это обстоит не так просто. Просмотрев одну из новейших работ, где декларации Плутарха в их полном объеме инвентаризированы и разнесены по тематическим рубрикам, нельзя не испытать глубокого разочарования: кажется, что Плутарх говорил на эту тему только общие места и что его позицию — по крайней мере, в ее субъективном аспекте, то есть в той мере, как она осознавалась самим Плутархом, — безнадежно трудно отделить от взглядов любого философствующего беллетриста второй софистики. По счастью, это не совсем так. Дело в том, что применительно к Плутарху, который действительно страдал склонностью к многословному изложению вещей самоочевидных, целесообразно прежде всякой иной рубрикации разделить его высказывания по различным уровням конкретности и оригинальности. При таком способе рассмотрения прежде всего отойдет на задний план множество высказываний Плутарха, содержащих критику риторики в плоскости ходовых противопоставлений смысла — форме, мысли — слову: здесь Плутарх почти исключительно пересказывает общие места философской антириторической полемики или специально воспроизводит

суждения своего кумира — Платона<sup>47</sup>. Иногда образы, к которым прибегает Плутарх, останавливают своей свежестью и живостью, — таково постоянно цитируемое место из IX главы трактата «О слушании», р. 42, где ортодоксальный атиккист, который отказывается слушать дельные речи, если они изложены посредством неаттических вокабул, уподоблен упрямому больному, отвергающему необходимое лекарство, ибо оно предложено в чаше из глины, добытой за пределами Аттики, а затем говорится о «тонком» плаще Лисиевых речений, который не греет зимой, — но содержание этих рассуждений по большей части ничего не дает, кроме уяснения того факта, что Плутарх в целом разделял антириторические настроения своих коллег-философов. Показательно и количество таких мест; важно учитывать их массу в целом, но входить в анализ каждого из них — предприятие неблагодарное. Но временами в этих обличениях «софистов» проскальзывают собственно плутарховские нотки, которые были бы невозможны у Эпиктета или у Марка Аврелия.

Если мы видели, что для Эпиктета риторика находит оправдание как узкопрофессиональное занятие, аналогичное делу музыканта, но достойна всяческого осуждения за этими профессиональными границами (ср. выше), то у Плутарха вызывает живейшую антипатию как раз софистический профессионализм, «ремесленный» дух риторских школ. Для Эпиктета риторы невыносимы постольку, поскольку они дилетанты, для Плутарха — поскольку они специалисты. Любопытно, что если Платон в своей критике риторики настаивал на том, что последняя не есть τέχνη («искусство»), то Плутарх (и при этом в контексте, отнюдь не всегда лестном для риторики) неоднократно признает за ней право на это спорное обозначение, хотя всегда в косвенной форме: словосочетание ῥητορικὴ τέχνη («риторическое искусство») во всех дошедших текстах Плутарха не появляется ни разу<sup>48</sup>. Отступление Плутарха от тезиса главы Академии само по себе крайне необычно; Йёвкенс усматривает здесь проявление плутарховского примирительного настроения и главным образом воздействие всеобщего узуса времен второй софистики<sup>49</sup>, что само по себе вполне убедительно, но в общем контексте мировоззрения Плутарха са-

мо слово τέχνη представляется скорее уничижительным, чем похвальным. Τέχνη — это дело ремесленников-профессионалов, это выучка и педантство. Технические проблемы риторики Плутарх демонстративно исключает из круга своих интересов, столь открытого для прочих материй. Замечательно, что в «Пиршественных вопросах», где речь заходит о всех возможных и невозможных предметах — от достаточно серьезных контрверз историко-антикварного, естественно-научного и даже философского порядка до споров о порядке попойки, — только риторической τεχνολογία не уделено ни единого «вопроса». Дело идет о сознательной и, возможно, не до конца искренней демонстрации; если Эпиктет или Марк Аврелий абсолютно чистосердечно видели ценность исключительно в содержании и никоим образом не в форме, то Плутарх, как это можно было бы представить себе уже априорно, далеко не был лишен интереса к формальной красоте выражения: достаточно вспомнить тот раздел в «Платоновских вопросах» (кн. X, гл. 4, р. 1011 А), где он с увлечением обсуждает преимущества бессоюзной конструкции, выписывая в подтверждение пассажи из Гомера и из Демосфена<sup>50</sup>. Но ему важно сохранить свои писательские интересы свободными от компрометирующего налета школьного профессионализма. Характерно, что даже только что цитированное место из «Платоновских вопросов», по своему содержанию идущее в русле риторической науки о стиле, завершается выпадом против педантов (ἄγαν ὑβρίζοι), которые излишним вниманием к правилам отнимают у речи ее энергию<sup>51</sup>. Этот выпад — не отголосок старых споров на тему ingenium — ars, но защита свободного дилетантизма против любых слишком обязательных требований школьной методики.

Здесь пролегает еще одно различие между Эпиктетом и Плутархом. Если для Эпиктета риторика и философия суть различные профессии, соотносящиеся между собой в своем качестве профессий примерно так, как занятия плотника и кузнеца (разумеется, с той оговоркой, что «ремесло» философа жизненно необходимо для страждущего человечества, а «ремесло» ритора — нет), то риторическая методика слова представляется ему необязательной лишь по сопостав-

лению с философской методикой мысли и дела; но и в сфере философии мы находим типичную школьную методику — этика Эпиктета вся построена как свод указаний, как следует вести себя в таком-то случае. В этом отношении Эпиктет есть всецело порождение позднеантичной цивилизации; идея сквозной профессионализации общества, при которой каждый его член, будь то плотник, ритор, монарх или философ, обязан считаться со сводом профессиональных правил, не внушает ему ни малейшего отвращения. Напротив, для Плутарха свободный гражданин должен прежде всего быть человеком и сочленом своей полисной общины; обязательны для него только законы общечеловеческой этики и обычаи родины, принимать же слишком всерьез профессиональные правила — унижительное педанство. Как говорил Пиндар, любимый поэт Плутарха, выучка обезьяны хороша на ребяческий вкус (Пиф., 2, ст. 132—134). Для глубоко анахронистических по своей социальной сути взглядов Плутарха характерно его словоупотребление. Термин *πολιτικός ἀνὴρ* (или просто *ὁ πολιτικός*) когда-то имел значение «политически активный и опытный гражданин», — в так называемых «Платоновых определениях» он так и расшифрован — *πολιτικός ἐπιστήμων πόλεως κατασκευῆς* («разумеющий дела полиса») (р. 415 С), мы часто встречаем его в таком смысле у Платона («Горгий», р. 513 В, «Эвтидем», р. 305 С и др.), у Ксенофонта (например, «Киропедия», II, 2, 14) и у других классических авторов. Но ко времени Плутарха этот термин был узурпирован риторам; у Дионисия Галикарнасского и прогимнастиков за ним прочно закреплено значение «ритор-профессионал» — изменение смысла, хорошо отражающее судьбу греческой *παιδεία*, от полисно-всенародных масштабов перешедшей к масштабам риторской школы. Плутарх решительно возвращается к исконному словоупотреблению: для него *οἱ πολῖτικοί* — это те граждане, *ἔξισ* которых составляют «находчивость, рассудительность, справедливость, а в придачу к этому опытом добытое знание, когда что сделать и когда что сказать» («Следует ли старику заниматься государственными делами», гл. 16, р. 792). Именно *такой* *πολιτικός*, чуждый всякой цеховой узости и соединяющий житейскую

опытность с философской образованностью, противостоит в глазах Плутарха «софисту»<sup>52</sup>. По контрасту с этим идеалом в «софисте» выявляются отрицательные черты, не вполне совпадающие с теми, которые вызывали инвективы стоических моралистов. Если глаз Эпиктета прежде всего замечает в «софисте» такие пороки, которые вытекают из отсутствия *философской самоуглубленности* (тщеславие, поверхностность, нервная непоследовательность), то Плутарху в этом же «софисте» бросаются в глаза черты, уродующие его с *общечеловеческой и гражданственной* точки зрения: профессиональная узость, педантская мелочность и неспособность к подлинным, достойным «мужа» деяниям. Еще одно различие: для Эпиктета одиозны публичные выступления риториков, ибо это суета, отвлекающая человека от самоуглубленности, — для Плутарха особенно антипатично «кабинетное» существование писателя-стилиста, который трудится в тиши и уединении над сочетаниями слов (это важно, между прочим, и потому, что непосредственно связывает антириторические выпады Плутарха с его собственно *писательской* позицией, в то время как отказ от публичных декламаций сам по себе есть бытовая позиция). В этом отношении очень показательны одно место из раннего сочинения Плутарха «Чем больше прославились афиняне: бранными подвигами или мудростью?»; этот пассаж отмечен юношеской запальчивостью и специально относится к Исократу, чиновничью риторического стилизаторства, которого в эпоху второй софистики было принято чтить не только за его творчество, но и за его стиль жизни (ср. *Павсаний*. «Описание Эллады», I, гл. 18, 8). Вот эти слова Плутарха: «И ведь не за оттачиванием меча, не за заостриванием копья, не за начищением шлема, не в пешех и морских походах состарился этот человек! Нет, он склеивал и складывал антитетические, или подобные, или оканчивающиеся на одну падежную форму члены периода (*ἀντίθετα καὶ πάρισα καὶ ὁμοίωτάτα*) и только что не долотами и скребками полировал и прилаживал периоды! Так куда уж было человечку (*ἄνθρωπος* вместо обычного *ἄνθρωπος* явно в уничижительном смысле) не страшиться шума доспехов и сшибки фаланг, если он страшился, как бы не столкнулись

гласный с гласным и как бы исоколон не оказался на один слог изувеченным? В самом деле, Мильтиад, отправясь в Марафон, на следующий день вернулся в город с войском как победитель, а Перикл, в девять месяцев одолев самосцев, хвалился, что превзошел Агамемнона, на десятый год взявшего Троию; а Исократ истратил без малого три олимпиады на составление «Панегирика» и за все это время не участвовал ни в едином походе, ни в едином посольстве... пока Тимофей освобождал Элладу, Хабрий вел суда на Наксос, Ификрат громил под Лехеем лакедемонскую мору, и народ, восстановив свободу во всем государстве, добивался согласия с собой всей Эллады, — он сидел сиднем дома и мастерил из слов книжечку, на что истратил столько же времени, сколько понадобилось Периклу на постройку Пропилей и Гекатомпедона... Полюбуйся-ка на софистическую мелочность (μικροφροσύνη), которая способна погубить девятую часть человеческой жизни, чтобы сделать одну речь!» («Чем больше прославились афиняне...», гл. 8, р. 350 D—351 A).

Эта тирада говорит сама за себя. Карикатурный образ дряхлеющего в своей рабочей комнате Исократа — это и есть точное выражение того, чем Плутарх *не* хотел быть и от чего он отталкивался в своей литературной позиции; в свете подобных заявлений делается понятнее его извиняющийся тон во вступлении к «Подвигам женщин», когда он оговаривает свое право на введение некоторых словесных красот (р. 243 A: «Мое рассуждение не отвергнет помощи, предлагаемой прелестью рассказа, и не убоится «на помощь Музам сладостных Харит призвать!..»). Если для Эпиктета лейтмотив его нападок на софистический культ стиля и подчиненный этому культу образ жизни — обвинение в тщеславии и поверхностности, то для Плутарха такую же роль играет обвинение в немужественности и бездеятельности. Плутарх охотно чувствует себя по ту сторону профессиональной ссоры философских и риторских школ: важно то, что *жить* надо «не в безвестности и не в бездеятельности» («Катон Старший», гл. I), а так, как приличествует гражданину, чуждаясь всякого рабства, в том числе и профессионалистической *περιεργία*, а прочее приложится.



Легко заметить, что в полемике философского морализма и софистического литературоведения топика плутарховских антириторических выпадов легко могла быть повернута и против философов. В самом деле, философское самоуглубление тоже можно обозначить на языке анахронистически-полисной фразеологии Плутарха как ἀπραξία. Положим, крайне выразительный памфлет против эпикурейского абсентизма, озаглавленный «Хорошо ли сказано: „Живи незаметно“?», прямо не затрагивает моралистов стоико-кинического типа, но вот как Плутарх говорит о характерной для всего философского морализма I в. в целом практике частного врачевания душ: «Слово философа охватит своим воздействием какого-нибудь одного частного человека, который любит бездеятельность и ограничивает себя, точно обведя круг геометрическим циркулем, нуждами собственного тела...» («О том, что философу надлежит беседовать прежде всего с государственными людьми», гл. I, р. 776 F). Самоуглубленные любители философских раздумий оказываются в таком контексте всего-навсего οἰκοφροί и ἀπρακτοί («домоседы» и «празднолюбцы»). Собственно говоря, в этом пункте Плутарх временами неожиданно близок к оппонентам Эпиктета из лагеря второй софистики: последние ведь также провозглашали в отмену идеи самоценного (и потому всегда более или менее оппозиционного, ибо провозглашающего независимость своих законов от законов действительности) философствования более уступчивый, более оппортунистический и потому более «открытый» идеал философствующего беллетриста. Этот беллетрист не замыкается в пределы философской школы, но через апелляцию к добрым чувствам власть имущих осуществляет πολιτικὴ φιλοσοφία (словосочетание, со времен Дионисия Галикарнасского служившее во всех литературных битвах лозунгом риторического лагеря и выплывающее у Плутарха, — ср. «Катон Младший», гл. 4, — хотя все же в существенно ином употреблении). Становится понятным, как Фаворин мог видеть в Плутархе своего союзника в борьбе за утверждение второй софистики и против эпиктетовских традиций<sup>53</sup>. Это имеет свое обоснование и в том, что общественное мировоззрение Плутарха, как оно проявляется в его писательских интонациях, как бы занимает промежуточное место между критицизмом стоической оппозиции

и апологетизмом второй софистики. В целом же писательская позиция херонейского философа, столь последовательная, если ее рассматривать, исходя из нее же самой — иначе говоря, из плутарховского идеала гражданина-дилетанта, — при переводе на язык понятий современной Плутарху литературной борьбы оказывается до такой степени противоречивой, что для Филострата этот автор оказывается злобным врагом<sup>54</sup>, а для Фаворина — рассудительным другом второй софистики.

Между тем суть дела для самого Плутарха состояла в том, что противоречие между философией и софистической беллетристикой для него было отодвинуто (не преодолено через синтез, как для Диона, а именно отодвинуто) перед лицом более существенного в его глазах противоречия: дух философских школ и дух риторических школ для него в определенном отношении брались в одни скобки как проявления одного и того же педантизма (*περιεργία*) и в совокупности противопоставлялись тому, что он считал подлинной философской культурой и что на деле было воспоминанием о прежнем, не школьном, а «почвенном» эллинизме. Это должно было заставить его с большой (временами, пожалуй, даже нарочитой) непринужденностью относиться к злободневной литературной и общекультурной проблематике и в этом он не собрат, а антипод Диона. Если философские интересы последнего осуществляются в актуальной форме стойко-кинических тенденций, то Плутарху явно претят резкость, ригоризм, интеллектуальная «напористость» этой еще относительно молодой и недавно пережившей обновление школы; сам он — платоник, приверженец старого и почтенного направления, которое за века своего существования отрешилось от ригоризма и накопило традиции скепсиса (характерно, что и в сфере римской культуры исповедание своей принадлежности к академикам служило Цицерону для того, чтобы, не сближаясь с нереспектабельными школами вроде эпикурейской, добыть себе независимость от стоического ригоризма, — независимость, которая была так нужна автору речи «За Мурену»<sup>55</sup>). Равным образом если Дион воспринимает риторическую технику на уровне современных ему профессиональных критериев, то представления Плутарха о красоте стиля очевидным образом являются для его времени достаточно устаревшими. Теорети-

ко-литературные сочинения Дионисия Галикарнасского, по-видимому, оставались ему неизвестны<sup>56</sup>; его представления об аттикистском идеале характерны, скорее, для той волны аттикизма, с которой в свое время столкнулся Цицерон и которая характеризовалась культом Лисия, нежели для последионисиевских аттикистов, клявшихся Демосфеном: он определяет «истинный аттикизм» («подлинный аттикизм») как τὸ σαφές καὶ λιτόν («ясность и отсутствие украшений», ср. frgm. 138). Ближе всего к профессиональной риторике он был, по видимости, в своих ранних сочинениях («Об удаче римлян», «Об удаче или доблести Александра»)<sup>57</sup>, но как раз они обнаруживают близость к эллинистической традиции; в дальнейшем работа Плутарха над стилем сводится к все более тщательному исключению зияния<sup>58</sup>, никак не обнаруживая контакта со специфическими особенностями вкуса второй софистики. Кумиры последней, то есть представители «первой» софистики, ему глубоко антипатичны<sup>59</sup>.

Такова литературная позиция Плутарха, с трудом поддающаяся однозначной характеристике, но заметно своеобразная и отделяющая его от всех других писателей «греческого Возрождения». Совершенно понятно, почему компромисс между «философом» и «беллетристом» в нем должен был состояться на почве философски-поучительных повествований на историко-биографическом материале: если уж невозможно в жизни быть «великим мужем» в старополисском стиле, то нужно по крайности этих «великих мужей» описывать, и, для того чтобы решить эту задачу возможно более адекватно, позволено пренебрегать педантскими ограничениями и философского, и литературного порядка. Так возникла непринужденная проза Плутарховых биографий, характер которой необходимо понять в двойном контексте эпохи и авторской позиции.

### ОБЩИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ХАРАКТЕР «ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ЖИЗНЕОПИСАНИЙ»

Все, что мы знаем о литературном строе греческой биографии на ее путях от Аристоксена Тарентского (IV в. до н. э.) до Евнапия (IV в. н. э.) или Марина (V в. н. э.), позволяет выделить в ней два типа.

Один тип — это βίος в точном смысле античного словоупотребления: возможно более полная *справка* о происхождении героя, о его телосложении и здоровье, добродетелях и пороках, симпатиях и антипатиях, частных вкусах и привычках, с возможной краткостью — о событиях жизни, более подробно — о роде смерти<sup>60</sup>; ко всему этому прилагается перечень анекдотов и «достопамятных изречений». Справочный характер решительно преобладает над повествовательностью, «информация» — над «рассказом». В качестве примера можно назвать труд Диогена Лаэртского или те жизнеописания поэтов, риториков и грамматиков, которые обычно предваряют в рукописях тексты сочинений последних<sup>61</sup>. В целом описанный тип биографии близок к той литературной форме, которую греки называли ὑπόμνημα, а потому в дальнейшем мы иногда будем обозначать его (в противоположность прочим) как *гипомнематический* тип. Но несмотря на присущий ему «информационный» характер, его едва ли целесообразно определять вслед за Ф. Лео<sup>62</sup> как «научную» разновидность биографии в противовес «художественной» плутарховской. Наши понятия научной и художественной прозы ничего не могут объяснить в мире античной литературы. Вероятно, были читатели, для которых и Плутарх был недостаточно «художественным», иными словами, недостаточно стилистически (риторически) выдержанным; с другой стороны, достаточно было придать самому сухому перечню черт характера героев пуристическую чистоту лексики, выправить его слог по школьным правилам — и он уже попадал для автора и читателей в категорию «изящной словесности»<sup>63</sup> (здесь уместен именно этот старомодный термин — реликт теоретико-литературного мышления, в определенных своих чертах изоморфного античному).

Гипомнематическая биография, как и любая справка (вплоть до современной анкеты!), тяготеет к рубрицированной структуре. Правда, в только что упоминавшихся жизнеописаниях философов у Диогена Лаэртского царит, как известно, такой беспорядок, что ни о каких рубриках и думать не приходится. Но как только биография справочного типа начинает искать формальной отработанности, она неминуемо

приходит к распорядку логических рубрик, весьма дробных и жестких. Самый наглядный и наилучше изученный образец такого членения лежит за пределами греческой литературы: это — «Двенадцать цезарей» Светония<sup>64</sup>. Но для него была давняя греческая традиция; уже Ксенофонт «Агесилай» построен именно так<sup>65</sup>. Заметим, что рубрицированная структура не только не стояла в противоречии с риторическими тенденциями (как казалось тому же Лео), но и прямо ими стимулировалась. Греческая риторика стремилась, как известно, учить не только изящной, но и убедительной речи — это делало ее своего рода прикладной логикой<sup>66</sup>, и притом весьма педантичной; поэтому она была очень привержена к дотошному расчленению материала на темы и подтемы. Так, «Прогимнасы» Афтония в главе 8 рекомендуют дробить рубрику «происхождение» (γένος) на подразделы «народ», «отечество», «предки» и «родители» и трактовать каждый раздел обособленно; соответственно в рубрике «деяния» (πράξεις) должны быть вычленены подтемы «душа», «тело» и «судьба», в первой из них, в свою очередь, отдельные добродетели, во второй — отдельные телесные качества и т. д. до бесконечности.

Таким образом, влияние риторики на гипомнематический тип биографии было достаточно широким. И все-таки оно остается по сути своей случайным, необязательным: *raison d'être* этой разновидности состоит не в изящной отделке, но в сумме полезных или развлекательных сообщений. Биографический цикл того же Диогена лишен всякой отделки.

Иначе обстоит дело с другим типом греко-римской биографии, который мы назовем *риторическим* типом. Строго говоря, это не «биография» (βίος); в сфере риторики биографический материал непременно проходит эмоционально-оценочный отбор, и поэтому мы имеем перед собой либо «похвальное слово» (энкомий), либо его противоположность, то есть «поношение» (псогос). Образцы первого — «Эвагор» Исократ, уже упоминавшийся «Агесилай» Ксенофонта, «Агрикола» Тацита, «Жизнь Константина» Евсевия Памфила, речи Либания об императоре Юлиане (например, речь XVIII). Отличное представление о типе псогоса дают сочинения Лукиана — «Александр, или Лжепророк» и «Лжец, или Что значит ἀλοφρός» (менее четкую биогра-

фическую структуру имеет его памфлет «О кончине Перегринна»). Для риторического типа характерны: отбор материала, исключаящий не только эмоционально диссонирующие, но и эмоционально нейтральные сведения, и равномерно поддерживаемая напряженность интонации.

Разделение всей биографической литературы на гипомнематическую и риторическую надолго пережило античность. Мы встречаем его и в византийской агиографии: безыскусственная справка о времени, обстоятельствах и образе жизни святого — это βίος καὶ πολιτεία; изысканная и патетичная переработка такой справки — ἐγκώμιον<sup>67</sup>. Разумеется, черты этих типов могли смешиваться в одном произведении (такой промежуточный тип представляет хотя бы Лукианова «Жизнь Демонакта»), но случаи такого типологического синкретизма не отрицают, а подтверждают общезначимость описанных двух возможностей для античного биографического жанра.

Тем более важно отметить: «Параллельные жизнеописания» — едва ли не единственный известный нам образец греко-римской биографии, который, безусловно, не принадлежит ни к гипомнематическому, ни к риторическому типу.

Характерное для первого типа коллекционирование материала ради него самого, ради его познавательной ценности или развлекательности Плутарх решительно отвергает («Перикл», I; «Никий», I; «О любопытстве», II, — обстоятельный разбор этих авторских деклараций см. в главе III). Есть все основания полагать, что Плутарх подвергал материал для своих биографий достаточно тщательному отбору, что, между прочим, прямо следует из его собственных слов во вступлении к «Александрю» («Мы не будем перечислять все и не будем останавливаться на подробностях, но большую часть сократим...»)<sup>68</sup>. Но с риторическим типом биографии его жизнеописания имеют, пожалуй, еще меньше общего: это во всяком случае подлинные βίοι («жизнеописания»), а никак не ἐγκώμια («похвальные слова»). Вообще говоря, мы видели, что отношения Плутарха с риторикой были весьма сложными и никоим образом не однозначно негативными; хорошо известно, что он широко использовал риторическую технику даже в своем позднем творчестве.

Но здесь важно не это: не следует смешивать риторику «вообще» с такой конкретной вещью, как риторический тип биографии. Последнему присущи некоторые вполне обязательные черты, в число которых входят:

совершенно однозначная (положительная в энкомии, отрицательная в псогосе) оценка героя и в связи с этим полное единство эмоциональной атмосферы произведения;

соответствующая этому и строго выдерживаемая от начала и до конца равномерная напряженность интонации (заметим, что слово *μονοτονία* в словоупотреблении греческих прогимнастиков — частый термин, не содержащий ни малейшего оттенка порицания; и в самом деле, такой блестящий образец энкомия, как Тацитов «Агрикола», безусловно «монотонен»);

такая же однородность риторической отделки слога.

У Плутарха мы не находим ни первого, ни второго, ни третьего. При определенной установке на идеализацию (постоянно цитируемое место из вступления к «Кимону», гл. 2), Плутарх никогда не откажется упрекнуть самого добродетельного героя («Перикл», 31; «Брут», 56, и множество других примеров) и похвалить самого порочного («Деметрий», 3, 4, 6; «Антоний», 4, 17). Вполне двойственно его эмоциональное отношение к таким героям, как Алкивиад, Кориолан, Никий, Красс, Фемистокл и Цицерон; он как будто уже в процессе работы над их биографиями решает для себя самого, хорошие или дурные это были люди.

Между тем мы видели, что, по мнению Флавия Филострата (введение к «Жизнеописаниям софистов»), тон полной и безапелляционной уверенности так же обязателен для ратора («софиста»), как тон сократовского сомнения — для философа. Плутарх в этом пункте глубоко чужд духу «софистики»: он очень часто с доверительной интонацией делится с читателем своими сомнениями, приводит доводы в пользу противоположных суждений и часто так и кончает неуверенностью (это можно наблюдать на большей части «синкрисисов»). Ему неясно, как оценить поступок сыноубийцы Брута — как предел героизма или как предел бессердечия («Попликола», гл. 6); он в затруднении, можно ли видеть в рассказах о сношениях богов и людей простые

басни, или в них заложен сокровенный смысл («Нума», 4). Этот тон колебания, взвешивания, раздумья резко контрастирует с аподиктизмом «похвальных слов» и «поношений».

Далее, вместо монотонности энкомия в «Параллельных жизнеописаниях» выступает сильнейшая интонационная пестрота (ποικιλία); драматичные сцены, эмоционально нейтральные сообщения, неторопливые раздумья свободно сменяют друг друга. Эта особенность биографий Плутарха была давно замечена, и ее нет надобности особо доказывать; для всякого очевидно, что анекдот о встрече Солона с Фалесом в главе 6 «Солон» изложен совершенно иначе, чем размышления о важности семейной жизни в следующей главе той же биографии, а словесная ткань обоих этих кусков непохожа на стилистику изложения законов Солон в главах 16—25. Неизменной чертой интонационного потока в «Параллельных жизнеописаниях» остается только сама эта гибкость перехода от одной интонации к другой<sup>69</sup>.

В соответствии с этим находится и то, что хотя Плутарх широко применяет риторические приемы (особенно в «синкрисисах»), требование *выдержанности слога* он игнорирует. Если можно так выразиться, коэффициент риторичности в его биографиях постоянно колеблется. Плутарх может писать так: ...οὐδὲ γὰρ τῇ Κίμωνος τραπέσῃ τὴν Λευκόλλου [ἄξιον] παραβαλεῖν, τῇ δημοκρατικῇ καὶ φιλοανθρώπῳ τὴν πολυτελεῖ καὶ σατραπικῇ. ἦ μὲν γὰρ ἀπὸ μικρῶς δαπάνης πολλοὺς καθ' ἡμέραν διέτρεφεν, ἢ δ' εἰς ὀλίγους τρυφῶντας ἀπὸ πολλῶν παρεσκευάζετο χρημάτων... («Нельзя сравнивать обеды Кимона, демократичные и человеколюбивые, с обедами Лукулла, роскошными и сатраповскими: стол Кимона ценой немногих издержек ежедневно питал многих сотрапезников, стол Лукулла со многими затратами угощался ради немногих любителей роскоши...») («Лукулл», 44). Но он может начать биографию без всякого декоративного прооимия с такой деловой фразы: Δίδυμος ὁ γραμματικὸς ἐν τῇ περὶ τῶν ἀξόνων τῶν Σόλωνος ἀντιγραφῇ πρὸς Ἀσκληπιάδην Φιλοκλέους τινὸς τέθεικε λέξιν, ἐν ἣ τὸν Σόλωνα πατρὸς Εὐφορίωνος ἀποφαίνει παρὰ τὴν τῶν ἄλλων δόξαν ὅσοι μέμνηται Σόλωνος... («Грамматик Дидим в своем возражении Асклепиаду относительно Солоновых таблиц ссылается на некоего Филокла, который вопреки



мнению всех авторов, упоминающих о Солоне, называет его сыном Евфориона...») («Солон», I).

Таким образом, все три признака риторического типа биографии у Плутарха отсутствуют.

Как мы уже говорили, Плутарх отказывается видеть цель своих биографий в самом материале, в «информации». Между тем гипомнематическая биография оправдывала свое существование именно этим (что отчетливо проступает, между прочим, во введении к биографическому труду Корнелия Непота, как это будет показано в главе III). Но еще более определенно Плутарх заявляет о том, что его сочинения созданы не с риторико-стилистическими целями, «не для услаждения слуха». Декларация, которую мы имеем в виду прежде всего, содержится, правда, во вступлении к «Подвигам женщин» (об этом вступлении уже шла речь на с. 330), но смело может быть отнесена и к «Параллельным жизнеописаниям»<sup>70</sup>. Автор выражает опасение, что из-за того изящества, которое присуще самим его сюжетам, в его сочинениях смогут усмотреть нежелательный перевес риторической эффектности над моралистско-философским содержанием (ὡς τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ψυχρῶγεῖν μᾶλλον ἢ τοῦ πείθειν στοχαζομένοις scil. ἡμῖν)<sup>71</sup>. Он многословно заверяет, что хотя по ходу дела не будет чураться картинных сцен (οὐ φοβέται χάριν ἀποδείξεως ὁ λόγος), на общий, мы бы сказали — жанровый, характер произведения это не повлияет; он просит подходить к нему с критериями не риторико-софистической, но популярно-философской литературы. Подобные декларации приходится принимать *cum grano salis*, но недооценивать их серьезности не следует<sup>72</sup>.

Возвращаясь от деклараций к художественной практике Плутарха в «Параллельных жизнеописаниях», можно в этой связи прибавить, что у него почти отсутствуют речи действующих лиц (единственное существенное исключение — «Нума», 5 и 6). Между тем для энкомиастической биографии такие речи крайне характерны (можно ли представить себе Тацитова «Агриколу» без речей Калгака и самого героя в главах 30—32 и 33—34?).

Итак, Плутарх поставил рядом с биографией как принадлежностью фактографической гипомнематики и биографией как видом эпидейктического красноречия новый тип

биографии — моралистико-психологический этюд. Он завоевал биографию для популярно-философской литературы, и это было *жанровой новацией*.

Но популярная философия уже имела свои традиционные жанры. К ним прежде всего принадлежали: освященный сократической традицией диалог и та литературная форма, которую принято обозначать как диатрибу и о которой уже шла речь на страницах 319–320 настоящей работы. Диатриба — это тоже «риторика», но принципиально иного порядка, чем эпидейктическое красноречие энкомия: она стремится не огнать («украшать») и *delectare* («услаждать»), но *повеге* («трогать») и *мопеге* («увещевать»). Соблюдение школьных правил ей ни к чему; ее главные установки — свободное движение мысли, перескакивающей от одной темы к другой, и живость интонации. Диатриба — и притом не только как устная проповедь, но и как литературное произведение — всячески обыгрывает живое присутствие слушателя или читателя; автор все время перебивает себя, делая себе возражения от лица воображаемого противника и отвечая на них. Эта черта, как и приверженность к ассоциативным тематическим переходам, сближает ее с диалогом. Но диатриба менее академична: она живее, демократичнее, непритязательнее диалога. Вот несколько примеров характерной для жанра диатрибы словесной ткани; эти примеры взяты из сочинения самого Плутарха «О том, что не надо делать долгов».

«Не подумайте, что я говорю все это потому, что у меня война с ростовщиками... я только хочу показать тем, кто не бережется долгов, с каким бесчестьем, с каким рабством это сопряжено, так что идти к ростовщику — признак крайнего неразумия и слабодушия. У тебя есть средства? Так не занимай без нужды. А у тебя ничего нет? Так не занимай, коль скоро все равно не сможешь отдать...

— Как же мне прокормить себя? — И ты это спрашиваешь, располагая руками, ногами, голосом, будучи человеком, которому дано любить и быть любимым, оказывать услуги и с благодарностью их принимать? Учи грамоте, наймись дядькой, привратником, моряком, лодочником: ничто из этого не может быть ни постыднее, ни горше, чем выслушивать слова: „Отдавай долги!“ (гл. 6, р. 829 E — 830 B).

«Теперь моя речь обращается уже к тем состоятельным и бесхарактерным людям, которые говорят: „Что же мне, жить без рабов, без очага, без крова?“ Так мог бы сказать врачу раздувшийся от водянки больной: „Что же, прикажешь мне исхудать?“ — А почему бы и нет, если это необходимо для выздоровления? Так и ты: откажись от рабов, чтобы самому не стать рабом; распродай вещи, чтобы не продали тебя самого...

— Клянусь Зевсом, это поле оставил мне отец! — Но ведь он тебе завещал также и свободу и честь, которые ты должен ценить еще выше» (гл. 8, р. 831 В—С).

Приведенные примеры не только иллюстрируют литературную специфику диатрибы; одновременно они показывают, сколь органичными интонации диатрибы были для Плутарха. Очевидно, что для понимания жанровой своеобразности «Параллельных жизнеописаний» весьма существенно помнить, на каких жанрах изначально сформировались писательские навыки их автора. По расчетам К. Циглера<sup>73</sup>, 45% общего объема «Моралий» занимают диалоги, 32% — диатрибы. Остаточные 23% — отчасти сочинения по философской эксегесе (типа «Платоновских вопросов») и по антикварным проблемам (типа «Римских причин» и «Греческих причин»), отличающиеся чисто деловым стилем и стоящие за пределами художественной прозы, отчасти юношеские декламации («Об удаче римлян» и т. п.); при всей незрелости последних, они не чужды популярно-философской проблематики и достаточно близки той же диатрибе<sup>74</sup>. Таким образом, все собственно *литературное* творчество Плутарха, за вычетом биографий, в большей или меньшей степени стоит под знаком жанров диатрибы и диалога, нередко переходящих один в другой («Наставления о здоровье», «О сдерживании гнева»)<sup>75</sup>. Хронология плутарховских сочинений, как известно, не вполне ясна<sup>76</sup>; все же большие диалоги (три дельфийских диалога, а также «О любви» и «О позднем возмездии божества») заведомо приходятся на поздний период и создавались примерно в одно время с «Параллельными жизнеописаниями»<sup>77</sup>. Напротив, такие характерные образцы диатрибы, как «О суеверии»<sup>78</sup> или только что цитированная «О том, что не надо делать долгов»<sup>79</sup>, принадлежат еще 70–80-м гг. I в. Но эти рано

сформировавшиеся навыки «диатрибного» подхода к материалу отнюдь не чужды и позднему Плутарху: доказательство тому — такие трактаты, как «Следует ли старику заниматься государственными делами»<sup>80</sup> и «Об изгнании»<sup>81</sup>.

К биографическому жанру Плутарх перешел едва ли ранее последнего десятилетия I в. или первого десятилетия II в.<sup>82</sup> Во всяком случае, он был к этому времени вполне сложившимся писателем, составившим себе имя популярно-философскими сочинениями, нашедшим свой стиль работы и своих читателей. Конечно, писатель может по тем или иным причинам менять свою литературную позицию: мы знаем, например, что Лукиан начинал в русле второй софистики, затем перешел к философским и сатирическим установкам, а к концу жизни вернулся к чистой риторике; подобным же образом обращение к философии раскалывает надвое творчество Диона Хрисостома (ср. выше). Здесь ничего подобного не было: осваивая новый жанр, Плутарх менее всего намеревался менять общие установки своего писательского труда. Его биографии преследуют те же моралистические цели, предполагают тот же тип читателя и ту же манеру чтения, что и его популярно-философские трактаты в форме диатрибы или диалога.

Такова конкретная ситуация творческого пути Плутарха. Заметим, что в свете ее необходимо по-новому прочитать те общеизвестные авторские декларации в «Параллельных жизнеописаниях» (например, «Перикл», 1–2, «Эмилий Павел», 1, и др.), без цитирования которых не обходится ни один общий курс истории греческой литературы. По сути дела, Плутарху не было особой надобности разъяснять читателю, что биография имеет свой специфический материал и тематику — античный биографический жанр всегда стоял на этом (ср. ниже главу III). Но этот жанр обычно принадлежал либо антикварному энциклопедизму, либо чистой риторике, а с моралистической точки зрения котиrowался невысоко (опять-таки см. ниже главу III). Когда писатель-моралист обращается к этому жанру, он может ожидать со стороны своих друзей, коллег, учеников и читателей некоторое недоумение. Плутарх спешит предупредить это недоумение: ни чистая фактография, ни чистая развлекательность, ни стилистические упражнения нисколь-

ко его не привлекают (вступление к «Никию»!), и он пользуется биографической формой лишь потому, что нашел в ней доселе не использованные возможности раскрыть все ту же популярно-философскую, моралистическую, психологическую проблематику, которая стояла в центре его предшествующего творчества. Почему сама эта проблематика в плутарховском ее понимании требовала разработки именно на историко-биографическом материале, мы стремились показать в главе I и в первом разделе главы II.

Вернемся, однако, к вопросам стилистики.

Если известно, что к моменту начала работы над биографической формой за плечами Плутарха был уже совершенно определенный писательский опыт и при этом общие установки его литературной работы принципиальных изменений не претерпели, мы вправе априорно предположить, что биография в его руках должна была сильно приблизиться к жанрам, более типичным для популярно-философской литературы. Нам предстоит проверить это предположение.

Начнем с *композиции*. Когда в начале нашего века Лео предпринял попытку генеральной классификации всей античной биографической литературы<sup>83</sup>, он поставил во главу угла как раз метод композиционной организации материала (само по себе это оправданно, ибо биография, в отличие, скажем, от поэтических жанров, не имеет специфических языковых примет, и потому ее конструирование происходит прежде всего в сфере композиции). При этом немецкий исследователь увидел лишь две принципиальные возможности: так называемый «естественный» хронологический порядок (на деле совершенно нетипичный для греко-римской биографии<sup>84</sup>) и уже описанное выше логическое рубрицирование. «Параллельные жизнеописания», по Лео, — столь же законченная реализация первого принципа, как «Цезари» Светония — второго: Плутарх только «рассказывает», Светоний только «описывает»<sup>85</sup>. Позднее уточнить концепцию Лео взялся А. Вайцеккер (подробнее см. выше, введение). Но ни Лео, ни Вайцеккер поразительным образом не заметили главного: дихотомическая альтернатива «хронология — логические рубрики» не имеет для Плутарха силы. Была еще третья возможность, к которой Плутарх постоянно прибегал и которая, как мы увидим, имела

в арсенале его приемов особое значение: речь идет о свободных ассоциативных переходах от темы к теме. То, что это явление, живо воспринимаемое при простом чтении «Параллельных жизнеописаний», не бросилось в глаза немецким филологом, трудно объяснить; тем не менее случилось именно так.

В каком соотношении ассоциативный порядок находится с другими способами организации материала?

Прежде всего, в ряде случаев Плутарх решительно не имел возможности прибегнуть к «хронографическому» (термин Вайцзеккера) изложению. Здесь следует назвать прежде всего «Ликурга» и «Нуму»; ввиду почти полного отсутствия собственно биографических (хотя бы и сколь угодно легендарных) сведений о героях этих жизнеописаний большая часть каждой из них сводится к изложению законов, что понятным образом не оставляет места для повременного изложения. Тем более замечательно, что Плутарх старательно избегает логического диспониования<sup>86</sup> и жестких рубрик даже здесь. Сделаем оговорку: самые свободные ассоциативные переходы хотя бы в минимальной степени опираются на логику, и в конечном счете под плутарховским изложением можно прощупать некоторый план, если угодно, не столь уж отличающийся от диспозиции светониевского типа. Но именно — в конечном счете, то есть при отвлечении от такого существенного фактора, как интонационная ткань изложения; на деле же разница огромна. Светоний охотно выявляет логический костяк своих биографий, в частности подчеркивая конец одного раздела и начало другого (по типу: «...до сих пор я говорил о том-то, а теперь начинаю говорить о том-то...»). Вот несколько примеров: «*Nactus quasi de principe, reliqua ut de monstro naranda sunt...*» («До сих пор речь шла о правителе, далее придется говорить о чудовище» — пер. М. Л. Гаспарова) (Calig., XXI); «*...haec laude digna in unum contuli, ut scernerem a probris ac sceleribus eius de quibus dehinc dicam...*» («Все эти его поступки... достойны немалой похвалы; я собрал их вместе, чтобы отделить от его пороков и преступлений, о которых буду говорить дальше» — пер. его же) (Nero, XIX). Достаточно вспомнить, как решает Плутарх аналогичную задачу — изобразить отвратительного деспота

та, природные задатки которого, однако, не столь уж дурны, — как он показывает *постепенную* нравственную деградацию своего Деметрия («Деметрий», гл. 9, 13, 14, 18, 24), чтобы контраст с проводимым у Светония размежеванием света и тени стал очевидным. Важно и то, что у Светония, как отмечает советский исследователь, «каждая рубрика и подрубрика обычно начинается ключевым словом, как в словаре»<sup>87</sup>. Вот для примера начальные слова нескольких глав из биографии Цезаря: «*Vini parcissimum ne inimici quidem negaverunt...*» (53); «*Abstinentiam neque in imperiis neque magistratibus praestitit...*» (54); «*Eloquentia militarique re aut aequavit praestantissimorum gloriam aut excessit...*» (55); «*Armorum et equitandi peritissimus...*» (57).

Напротив, Плутарх делает все, чтобы спутать, замаскировать, перебить слишком рассудочное расчленение материала, подчинить его непринужденному движению мысли; он поддерживает интонацию плавной непрерывности, и притом не только между разделами одной биографии, но, как мы увидим в главе IV, и между двумя биографиями, составляющими одну пару (здесь на Плутарха работали особенности греческого языка, столь богатого частицами, назначение которых как раз в фиксации связи между различными высказываниями). Течение рассказа как бы *переливается* из одного раздела в другой, из одной биографии в другую. Место императива четкости у Плутарха заступает императив непринужденности, логику заменяет психология, или, лучше сказать, «психагогия», стремление к живому воздействию на эмоции читателя — исконная стихия диатрибы и диалога.

Проследим, как Плутарх строит переходы между тематическими разделами в тех случаях, когда хронологический порядок безусловно исключен существом предмета.

Только что говорилось о том, сколь большое место занимают в жизнеописаниях Ликурга и Нумы изложения их законодательств. Сразу же отметим, что эта часть биографии в обоих случаях (к которым можно добавить и третий, а именно раздел о Солоновых законах в главах 16—25 «Солона») никоим образом *не вычленена* из биографического повествования, для которого она по сути дела представляет собой инородное приложение. Плутарх нигде не делает за-

явления, которое считал бы нужным ввести не только деловитый Светоний, но и автор любого биографического энциклопедического: «А теперь я буду говорить о...» Ничего подобного нет: в «Ликурге» рассказ о деятельности спартанского законодателя и о радикальном характере, который постепенно приобретала эта деятельность, незаметно подводится к фразе (гл. V, 9): «Нововведений Ликург учинил много, а первым по времени и по значению был институт геронтов», — а затем нить разматывается дальше, Плутарх переходит к другому, третьему, четвертому установлению Ликурга, и весь материал оказывается изложенным. Еще выразительнее пример «Нумы»: биографическое повествование постепенно замирает (к середине 8-й главы), и все та же нить ассоциативной связи, не обрываясь, протягивается к началу раздела о законодательстве (перед этим Плутарх описывал положение в Риме и прием, оказанный гражданами новому царю, затем он мотивирует этой ситуацией «пифагорейское» поведение Нумы, от чего естественно перейти к наиболее «пифагорейским» его законам: ἔστι γὰρ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθετήματα παντάλασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δορυμάτων — и так идет дальше). Совершенно так же плавно характеристика установлений Нумы снова переходит в 20-й главе в характеристику его личности, и биографическое повествование снова вступает в свои права. Сходную структуру можно отметить и для «Солона».

Само изложение законодательства во всех трех случаях построено таким же образом. В «Ликурге» мысль о том значении, которое спартанские законы придают браку, по свободной ассоциации заставляет автора перейти к процессиям девиц и к гордым апофтегмам лаконских женщин (гл. 14) — на том основании, что весь этот уклад можно истолковать как особо способствующий вступлению в брак, что с оглядкой на предыдущее сообщается в 15-й главе (ἦν μὲν οὖν καὶ ταῦτα παρορμητικὰ πρὸς γάμους). Перечисление «достопамятных изречений» спартанских юношей, возникающее в главе 20 из характеристики Ликурговой системы воспитания, вызывает переход к военным обычаям Спарты, в связи с чем изложение законов на время вообще прерывается, чтобы уступить место рассказу о полководческих деяниях самого Ликурга (гл. 23),



но после этого автор снова возвращается к теме воспитания (начало главы 24: ἡ δὲ παιδεία μέχρι τῶν ἐνηλίκων διέτεινεν). Что касается «Нумы», то здесь картина еще примечательнее. Стоит Плутарху завести речь о «пифагореизме» римского законодателя, и он говорит подряд о самых различных предметах (о теократических претензиях Нумы, об имени богини Такиты, об отсутствии у римлян в начальные времена статуй богов и т. п.), решительно ничем между собой не связанных, кроме того, что все они так или иначе напоминали ему о Пифагоре. Эти темы вводятся примерно таким образом: «Вот и установления (Нумы) относительно статуй богов совершенно родственны учениям Пифагора» (гл. 8, греческий текст см. в начале страницы). Само за себя говорит то, что рассказ о погребальных обрядах римлян: о культуре Либитины, о продолжительности траура и т. п. (гл. 12) — включен в перечисление жреческих коллегий лишь на том основании, что Плутарху представилось удобным сделать следующий переход: «Те же понтифики отвечают и на запросы относительно отеческих обрядов, связанных с погребением...» Если бы членение на логические species хоть сколько-нибудь соответствовало установкам Плутарха, он только упомянул бы, что погребальные обряды — одна из сфер компетенции понтификов, о самих же этих обрядах рассказал бы в своем месте (так, Светоний о войнах Цезаря рассказывает в главах 24–36 «Божественного Юлия», но о его поведении как полководца во время этих войн — в главах 60–70), но тогда от необходимости изложения ничего не осталось бы.

Таким же образом организован неповествовательный материал и в других биографиях, среди которых можно назвать не только «Солона» с его изложением законов, но и жизнеописание Фокиона, обоих Катонов и Цицерона: эти последние в огромной степени состоят из апофтегм и анекдотов, которые сами по себе, разумеется, «повествовательны», но не поддаются соединению в непрерывную цепь хронологически организованного повествования. Поучительно для примера рассмотреть, как построен «Фокион».

Ассоциативная организация материала проявляется уже в самом начале биографии; в качестве аргумента в пользу версии об аристократическом происхождении героя «к сло-

ву» вводится характеристика его манеры вести себя, перерастающая в довольно обстоятельное описание  $\eta\theta\omicron\varsigma$ 'а (главы 4–5). Здесь, как и на десятках других примеров<sup>88</sup>, можно убедиться, как тесно связано с ассоциативной манерой Плутарха его постоянное стремление привести сохраненные традицией черты героя во взаимообусловленное единство, увидеть за механической суммой «добродетелей» и «пороков», «деяний» и «речений» некоторое органическое целое. Представителям гипомнематической биографии такое стремление принципиально чуждо: их дело — расставить рядом в возможном порядке все найденные ими сведения, как бы по одному «отсчитать» их читателю, заканчивая на этом контакт с последним. «Россыпь фактов вместо связи событий», — так описывает метод Светония советский исследователь<sup>89</sup>, но это применимо и к Корнелию Непоту, и к Диогену Лаэртскому, не говоря уже о беспритязательных авторах анонимных жизнеописаний поэтов и т. п. Характерно, что Непот в главе I биографии того же Фокиона рисует героя как зеркало добродетели, а в следующей главе — как черного предателя в политике и в личных отношениях, причем не испытывает ни малейшей потребности как-то объяснить это читателю. Сам порядок обычного биографического изложения толкал автора на то, чтобы рассматривать каждое сообщение как замкнутый в себе атом информации, имеющий с другими подобными «атомами» чисто паратактические отношения: они поставлены рядом, только и всего. Плутарх своей иной, более открытой интонацией *разговора с читателем о герое биографии* уже как бы ставит себя в необходимость не только излагать, но также и объяснять; а с этим связана такая важная черта «Параллельных жизнеописаний», как прославленная «цельность», «выпуклость», «пластичность» характеристик. Но эта авторская позиция Плутарха подготовлена, как мы видели, культурой популярно-философской беседы.

Продолжаем анализ структуры «Фокиона». Рассуждения о выдержке и  $\sigma\kappa\upsilon\delta\upsilon\rho\lambda\omicron\nu$  («суровости») героя, спровоцированные, как мы видели, вопросом о его происхождении, сами сцеплены с одной из апофтегм Фокиона (гл. 5), которая в свою очередь вызывает характеристику его ора-

торского стиля. Но лучше всего рассмотреть манеру Плутарха вводить апофтегмы (что для представителей гипомнематической биографии вообще не представляло технической проблемы — апофтегмы просто перечислялись в особом разделе сочинения, в лучшем случае пройдя перед этим распределение по темам) можно на примере главы 9. Здесь рассказ о том, что Фокион не угождал народу, иллюстрируется четырнадцатью «достопамятными изречениями», но это никоим образом не рубрика апофтегм, а живое развертывание тезиса о суровости и неуступчивости афинского государственного мужа, причем *внутри этого раздела есть движение*: сначала дается просто заявление Фокиона о том, что он не намерен лстить согражданам, затем сравнительно невинная перепалка с толпой по вопросу о деньгах, после чего идут уже более резкие ответы, а затем и личные инвективы — и все это увенчивается бранью по адресу «хромого мерзавца» Аристоклитона (гл. 10). После этого обсуждается вопрос, как возможно, что такой суровый человек получил прозвище Добрый; эта апория представляет примечательную аналогию вопросам воображаемого оппонента в диатрибе, хотя ее решение стилистически гораздо спокойнее, чем примеры слога диатрибы, приведенные на страницах 340—342 настоящей работы.

Чисто ассоциативный переход имеет место между главами 18 и 19; что, казалось бы, общего между отношениями Фокиона с Македонией и его двумя браками? Но первая тема заставляет Плутарха подробно остановиться на бескорыстии своего героя (в связи с чем введены соответствующие изречения), по этому поводу заходит речь о скудости обстановки Фокионова дома, который «до сих пор показывают в Мелите» (гл. 18, 2), а слово «дом» немедленно провоцирует переход рассказа на семейные дела. Конечно, Плутарх не так прост и знает, что делает, ведя читателя таким случайным по видимости путем; он знает, что у него в запасе сообщение о том, что вторая жена Фокиона отличалась и сама великой ἀφέλεια («непритязательностью») (гл. 19,1). Так за внешней случайностью скрывается продуманность; перед нами не хаос отрывочных сообщений, как у Диогена Лаэртского, а осмысленная свобода изложения.

На примерах «Ликурга», «Нумы», «Солона» и «Фокиона» мы рассматривали такие случаи, когда Плутарху приходилось выбирать только между логическим и ассоциативным построением. В тех случаях, когда оказывалось возможным излагать события в хронологическом порядке, Плутарх обычно делал это, хотя достаточно нестрого. Это легко понять: повествование не только увлекательнее, но и поучительнее рубрицированного описания, ибо наглядно представляет причинно-следственную связь между подвигом и наградой, между ошибкой и расплатой. При антипатии Плутарха к рубрикам ему не было ни малейшей надобности делать то, что часто делал Светоний, совершенно сознательно подменявший временную последовательность перехода героя от зла к добру (Тит) или от добра ко злу (Калигула, Нерон) логической последовательностью перечисления «добродетелей» и «пороков»<sup>90</sup>. Но если иметь в виду, что хронологическая последовательность в целом устраивала Плутарха, тем более показательны случаи, когда он и хронологической последовательности предпочитает ассоциативную.

Вот два примера.

В I главе «Лукулла» заходит речь о просвещенных занятиях героя и его образованности. Заодно Плутарх не упускает возможности рассказать об истории Марсийской войны, которую сочинил на греческом языке Лукулл. Между тем об участии его в самой этой войне речь идет только в дальнейшем. Далее, по ходу рассказа о молодости Лукулла естественно заговорить и о его братских чувствах (тем более что перед этим говорится о том, как Лукулл доказал свою сыновнюю верность, отомстив за отца), — и уже «к слову» Плутарх рассказывает, как Лукулл вместе с братом Марком выдвинул свою кандидатуру в эдилы. Все это при чтении воспринимается очень естественно и стройно и не обращает на себя особого внимания, но дело в том, что описанный инцидент имел место уже в 79 г. до н. э., между тем как ниже еще долго (гл. 2—4) речь будет идти о много более ранних событиях 90 и 80-х гг. до н. э. (то есть Марсийской и Митридатовой войн); временное соотношение не могло не быть известным Плутарху, и все же он расположил материал именно так.

Второй случай особенно интересен тем, что Плутарх сам отмечает произведенное им смещение в хронологическом порядке событий. В 24-й главе «Катона Младшего» по ходу изложения перипетий знаменитого сенатского заседания 5 декабря 63 г. до н. э. приходится упомянуть о любовной записке Сервилии (сестры Катона), которую прямо в сенате передали Цезарю. Попутно отметим, что Плутарх извиняется перед читателем за введение такой подробности («Если и впрямь не следует опускать даже маловажные проявления нрава» и т. п.) и что это извинение дает еще раз почувствовать отмеченное выше различие между обычной греческой биографией гипомнематического типа и Плутарховыми жизнеописаниями: жанр в целом ориентируется на *полноту* информации (будь то научная информация или информация сплетни) — моралистические задачи Плутарха диктуют необходимость отбора материала. Но сейчас нам важно то, что упомянутый эпизод служит Плутарху поводом здесь же ввести материал, относящийся не только к сестрам, но заодно и к женам Катона (те и другие объединены в понятии τοῦ Κατόνου γυναικῶνιτις — «женская половина Катонина дома»). Подробнейший и красочный рассказ о том, как Катон уступил Гортенсию свою Марцию (глава 25) завершается такими словами: «Раз уж я заговорил про женщин, мне показалось уместным рассказать и об этом, хотя по времени это случилось позднее».

При поверхностном взгляде может показаться, что хронологический порядок здесь нарушен во имя все той же логической рубрикации светониевского типа: в «Лукулле» Плутарх выделяет тематические разделы о παιδεία и φιλαδελφία, в «Катоне Младшем» — о γυναικῶνιτις своего героя. На деле здесь выступает такой контраст со структурой «Двенадцати цезарей», какой только можно себе представить. Вместо того чтобы по примеру своих предшественников, начиная еще с Ксенофонта (выше говорилось о его «Агесилае»), дробить материал на замкнутые смысловые единицы и распределять его по ящичкам рубрик и подрубрик, Плутарх предоставляет одной мысли, одной фразе вести за собой другую. Тематические разделы сцепляются один с другим, по видимости, «как придется». Но если сопоставление с Ксенофонтом или Светони-

ем заставляет остро ощутить непринужденность плутарховского изложения, то сопоставление с композиционно необработанными образцами античной биографии, вроде Диогеновых жизнеописаний, выявляет его стройность и продуманность. Стоит привести несколько образцов того, как строит свое изложение Диоген. Он начинает свою биографию Солона (кн. I, 2, 45) с рассказа о «сейсахфии», после чего следует заявление: «Затем он издал прочие законы, но излагать их было бы долго...» Тем не менее после нескольких разделов он совершенно неожиданно возвращается к законодательству (там же, 55): «Как кажется, некоторые из его законов в высшей степени хороши...» Приведя письмо (подложное) Писистрата к Солону, Диоген с полным пренебрежением к логике заключает: «Так писал Писистрат; а у Солона, чтобы к нему вернуться, есть изречение, что семьдесят лет — предел человеческой жизни» (там же, 54). Нельзя не видеть контраста, который представляет рядом с такой бессвязностью гибкая ассоциативная техника Плутарха. Мастерство херонейского биографа приходится ценить тем выше, что прием ассоциативного сцепления двух мыслей по сути своей факультативен и однократен; если распорядок рубрик в ряде биографий может воспроизводить один и тот же раз и навсегда выработанный шаблон, то здесь все решается неповторимой ситуацией данного контекста. Нельзя не видеть, что даже в самых неожиданных и непринужденных тематических переходах Плутарха мы имеем перед собой не случайность, не следствие небрежности, но последовательную и сознательную литературную технику.

Техника эта, как уже говорилось выше, очевидным образом связана с той имитацией непринужденного движения и переплетения мыслей в живой беседе, которая искони была характерна для жанров диалога и диатрибы. Для литературного облика «Параллельных жизнеописаний» эта «диатрибная» особенность — только звено в цепи многих других. Возьмем хотя бы технику плутарховских экскурсов. В целом эта техника хорошо изучена<sup>91</sup>, что устраняет необходимость заново описывать ее и приводить примеры. Но никогда не было отмечено, что и эта сторона биографической манеры Плутарха в конечном счете определяется и оправдывается все тем же ас-

социативным принципом: если что-то поучительное или занимательное можно рассказать «к слову», то такую возможность необходимо использовать, не смущаясь никакими отступлениями от жесткой диспозиции — на этом всегда стояли диатриба и тем более диалог сократического типа (самый колоритный пример может представить Платонов «Тимей», где весь рассказ Тимея о мироздании, начинающийся р. 27 и продолжающийся до конца диалога, оказывается формально лишь гигантским экскурсом к рассуждениям об идеальном государственном устройстве). Конечно, и в историографии была своя традиция введения экскурсов, и Плутарх не мог не иметь ее в виду, но приемы, при посредстве которых плутарховский экскурс вводится в изложение, ближе к диатрибе: здесь слишком большую роль играет свободное сцепление мыслей и фраз (ср., например, «Ромул», 28: ..ἔοικε μὲν οὖν ταῦτα τοῖς ὑφ' Ἑλλήνων περὶ τ' Ἀριστέου τοῦ Προικοννησίου καὶ Κλεομήδους τοῦ Ἀστυλαλαϊέως μυθολογουμένοις κτλ — «Так вот, все это похоже на эллинские сказания об Аристее Проконнесском и Клеомеде Астипалейском»). Исторический же экскурс, как правило, более четко вычленен из основного повествования (за исключением разве Геродота, у которого «основное повествование» вообще едва прощупывается сквозь λόγος<sup>92</sup>).

«Диатрибность» биографий Плутарха очень ярко проявляется также в специфической манере этого автора строить начало жизнеописания в таком, например, роде: «Подобно тому, Сосий Сенекион, как историки в своих описаниях Земли, оттеснив все ускользящее от их знания к самым краям карты, подписывают в виде объяснения...» («Тесей», I); «Богатые иностранцы носили в Риме за пазухой щенят и обезьянок и ласкали их; это увидел, если не ошибаюсь, Цезарь и спросил...» («Перикл», 1); «Тот, кто написал Алкивиаду по случаю победы на конских бегах во время Олимпийских игр похвальную песнь, будь то Еврипид, как утверждает большинство, или кто другой, — он утверждает, о Сосий Сенекион, что первое условие благоденствия таково...» («Демосфен»). Непринужденное введение, издали подводящее речь к настоящей теме сочинения, имеют и другие Плутарховы жизнеописания («Камилл», «Эмилий Павел», «Пеллопид», «Кимон», «Никий», «Серторий», «Помпей», «Фокион», «Агид»,

«Деметрий», «Дион», а за пределами цикла «Параллельных жизнеописаний» — биография Арата). Особенно характерен для Плутарха зачин, отталкивающийся от цитаты (как мы это видели во всех трех приведенных на предыдущей странице примерах) и построенный примерно так: «Если у такого-то автора сказано (вариант: когда такого-то спросили, он сказал)... то мы сказали бы...». Но именно такие зачины мы встречаем и в небоиографическом творчестве Плутарха, то есть в его более или менее стоящих под знаком диатрибы трактатах. Вот несколько образцов: «Если и правда, Марк Седатий, что самое вкусное мясо — это не мясо и самая вкусная рыба — не рыба, как сказал поэт Филоксен...» («Как молодому человеку надлежит слушать сочинения поэтов», 1, р. 14, С); «В том, что касается женской добродетели, Клея, я не согласен с Фукидидом, заявившим, что наилучшая женщина — это та, о которой менее всего говорят чужие, будь то в порицание или в похвалу...» («О подвигах женщин», 1, р. 243 D); «Киренцы звали к себе Платона, чтобы тот дал им законы и упорядочил их государство, но Платон отказался, заявив, что трудно быть законодателем у киренцев, покуда они пребывают в таком благополучии...» («К непросвещенному правителю», 1, р. 779 D); «Платон в своих „Законах“ воспрещает просить воду у соседа, за вычетом случая, когда ты уже копал на своей земле вплоть до так называемого глиняного слоя и все-таки не обнаружил родника — ведь этот глиняный слой по своей жирности и плотности имеет свойство задерживать воду; подобает, стало быть, чтобы у другого брал только тот, кто не может найти необходимое у себя самого...» («О том, что не надо делать долгов», 1, р. 827 D). Это не просто сходство, но *полное тождество* приема сравнительно с образцами, приведенными на странице 135. Между тем в античной биографической литературе мы нигде за пределами творчества Плутарха такого начала не найдем. Вводные фразы гипомнематической биографии имеют чисто деловой характер (как правило, в них сообщаются генеалогические данные о герое), а обязательное вступление к риторической биографии-энкомии подчинено строго традиционной топике (важность темы, величие героя, невозможность восхвалить его по достоинству и т. п. — эта устойчивая система общих



мест, теоретически обоснованная прогимнастатиками, удерживается и в агиографическом энкомии христианской эпохи). В обоих случаях *исключен элемент неожиданности*. Это позволяет в данном отношении сблизить оба традиционных типа биографии и противопоставить их в совокупности плутарховскому типу, где как раз *неожиданность становится объектом продуманной игры*, рассчитанной на «завлечение» читателя в глубь биографии (прочел одну фразу — прочтет и следующую!). Это станет вполне понятным, когда мы перейдем от чисто технических моментов литературной формы биографий Плутарха к тем внутренним ее аспектам, которые связаны с ее социальным функционированием. Плутарх пишет не для дотошного *σχολαστικός*'а («педанта»), который станет рыться в его труде для того, чтобы пополнить свою ученость, и еще того меньше — для любителя риторических красот, которому важнее всего строгая выправленность слога; но он имеет в виду и не такого читателя, которому можно преподносить развлекательный материал в сколь угодно бесформенном изложении. Публику Плутарха мы можем представить себе по его родным и друзьям, которых он так охотно изображал в своих диалогах; среди этих людей он прожил жизнь, для них он и писал. Читатель Плутарха — образованный дилетант; он (вполне в духе поздней античности) хочет, чтобы ему помогли в его нравственных исканиях, но не терпит слишком аподиктических поучений; он способен проявить подчас подлинный интерес к серьезным вопросам, но с одним условием — чтобы его не отпугнули педантизмом, будь то педантизм моралистический, ученый или риторский. Он легко простит своему наставнику непродуманную мысль и нестрого построенную фразу, но не простит скованности и вымученности. Его нужно суметь увлечь, завладеть его вниманием и воображением; техника диатрибы, выкристаллизовавшаяся в живом опыте философской беседы и проповеди, здесь как нельзя более уместна.

Для этого читателя у Плутарха есть особая интонация: тон дружеской, почти фамильярной доверительности. Здесь писательская позиция Плутарха вполне совпадает с его жизненной позицией (ср. главу I): достаточно вспомнить, как он всю жизнь избегал статуса профессионального философа

или «софиста», какую интимную обстановку он поддерживал в своем херонейском кружке. Для творчества Плутарха (особенно в поздний период) эта «домашняя» интонация типична; но античной биографии она, насколько мы можем судить, была чужда. Автор жизнеописания гипомнематического типа как бы принимает на себя обязательство передать в распоряжение читателя более или менее добросовестно собранный материал — и на этом его контакт с читателем исчерпан: как много педантической отчужденности и замкнутости в авторской позиции того же Светония! В риторической биографии-энкомии интонация автора по необходимости репрезентативна, парадна, условна. Совсем не так держится Плутарх. Мы уже видели, что он постоянно делится с читателем своими сомнениями, на глазах у него взвешивает противоположные доводы; сюда же относится и обилие авторских деклараций.

То обстоятельство, что Плутарх решился перенести установки диатрибы и диалога на имитацию живой, «очной» беседы автора с читателем в совершенно иной жанр, каким является биография, само по себе интересно и показательно. Свойство Плутарха свободно обращаться с жанровыми законами и жанровыми границами уже неоднократно отмечалось<sup>93</sup>, но не было с достаточной четкостью поставлено в связь с общими литературными установками плутарховского творчества. Неясность «жанрового мышления» Плутарха есть сама по себе лишь необходимое следствие его отвращения к профессионализму, его потребности непринужденно относиться к любым школьным правилам. Та «овеществляющая» объективация, которую претерпевает в заданности жанровой формы личный контакт между автором и читателем, должна была казаться Плутарху только нежелательной. С его точки зрения, существенно было: *о чем, для кого и кто* пишет книгу, иначе говоря — философско-моралистическое содержание книги, ее социальная адресованность определенному типу читателя и личный вкус автора — все остальное должно было всецело определяться этими тремя предпосылками. Характерно, что, когда Плутарх в позитивном смысле говорит об искусстве слова, его рассуждения всегда вращаются вокруг представления о жи-

тейском умении в нужную минуту найти нужное слово<sup>94</sup>: иначе говоря, профессиональному идеалу правильной *системы* он противопоставляет общечеловеческий идеал верного *такта* (ἐπιείκεια καὶ ῥῶν καὶ λόγων). Тактичный собеседник — вот чем хочет быть для читателя Плутарх.

Как бы то ни было, однако, все это свидетельствует об одном: литературный облик «Параллельных жизнеописаний» в огромной степени определен традициями, для античного биографического жанра, как такового, внеположными. Мы убедились (ср. с. 125—126), что даже ориентировка Плутарха на выяснение целостного смысла описываемого характера во всей сложности его черт, то есть то, что представляется современному человеку необходимой принадлежностью всякой биографии, — что даже эта важнейшая черта в случае Плутарха неразрывно связана с «диатрибной» структурой словесной ткани его биографий, а античному биографизму в целом чужда. Если Лео в конце своего труда замечает, что важнейшие достижения античной литературы в обрисовке характеров — образ Сократа у Платона и образ Тиберия у Тацита — лежат вне русла биографической традиции<sup>95</sup>, он мог бы к этому прибавить, что и этологические успехи Плутарха также не были подготовлены этой традицией.

Органическая связь «Параллельных жизнеописаний» с философской диатрибой в конечном счете обусловлена их дидактичностью. В руках Плутарха биография перестает быть *только* рассказом: как правило, это наглядное развертывание некоторого моралистического или психологического тезиса, почти притча с «моралью» басенного типа<sup>96</sup>. Биографии Плутарха — *παραδείγματα*; например, «Деметрий» — это пример на тему: «как царей портят льстецы». В ряде случаев Плутарх выносит свой тезис в начало биографии (или пары биографий). Так, «Гальба» начинается с рассуждения о том, как губительна разнузданность солдат; примером этого должен служить роковой поступок Нимфидия Сабина, подкупившего преторианцев, — и как бы в пояснение к этому следует вся биография. В других случаях этот тезис выявляется только в «сопоставлении»; на этой стороне техники Плутарха еще придется подробно остановиться в главе IV настоящей работы. Во всяком случае доказываемое

положение или группа положений (то, что в греческой риторике получило название τὸ κριόμενον) неизменно присутствует и доминирует над рассказом.

И все же биографическую манеру Плутарха не следует однозначно сблизить со стихией диатрибы стоического типа: мы видели, что он во многих отношениях представляет собой переходную фигуру между моралистической философией I в. и второй софистикой. Не следует забывать, что в последней со временем выделяется направление, которое — в остром контрасте с репрезентативным и усложненным красноречием таких раторов, как Элий Аристид, — ищет как раз простоты, непринужденности и произвольной смены тематических разделов (ἀφέλεια, λοκλία); примером может служить Клавдий Элиан, работавший примерно через столетие после Плутарха<sup>97</sup>. Но непринужденность Элиана имеет очень мало общего с непринужденностью диатрибы: для диатрибы важен доказываемый тезис, для Элиана — занимательный рассказ. Интонация диатрибы полна напряжения, в повествованиях Элиана царит самодовольное спокойствие. Плутарх и в этом отношении занимает среднее место: он как бы слишком благодушен для эпиктетовского пути и слишком серьезен для элиановского. В руках херонейского моралиста диатриба в большой степени теряет свой агрессивный проповеднический тон, свою прямолинейную назидательность; за счет этого повествовательные куски, игравшие в традиционном стойко-киническом типе чисто служебную, иллюстративную роль, начинают жить более самостоятельной жизнью, чем подготавливается переход Плутарха к повествовательной биографической топике. Уже в трактатах Плутарха неимоверно возрастает игра к месту и не к месту приводимых сравнений, басен, цитат из классических авторов. Но даже в «Параллельных жизнеописаниях» элиановский культ повествования ради повествования остается Плутарху чуждым: для него слишком важна моралистическая идея. Диатрибный морализм, за которым стояло ближайшее прошлое греко-римской литературы, и софистическая повествовательность, которой принадлежало ее ближайшее будущее, приходят в биографиях Плутарха к непрочному равновесию.

Теперь нам предстоит проследить, как отразились литературные установки Плутарха на подборе героев и на структуре сборника «Параллельных жизнеописаний».

## Примечания

1 Интересное сопоставление писательских манер Монтеня и Паскаля дает Дрэй (*Dray Fl. Le style de Montaigne. Paris, 1958. P. 70–98*). Имена Плутарха и Сенеки не приходят исследователю в голову, хотя почти каждую фразу его «синкрисиса» можно было бы отнести к греческому и римскому моралистам. При этом оба французских автора сами заявили о своей симпатии к своим античным «прототипам». Горячая любовь Монтеня к Плутарху известна (правда, он любил и Сенеку, и глава 32 книги II «Опытов» носит название «В защиту Сенеки и Плутарха», но свою литературную манеру он связывал лишь с примером Плутарха, да и цитировал его гораздо чаще). Если отношение Монтеня к Сенеке послужило темой особой работы (*Hay C. H. Montaigne lecteur et imitateur de Sénèque. Poitiers, 1938*), то его связь с плутарховской традицией исследована далеко недостаточно. Что касается Паскаля, то в его «Мыслях» Плутарх не упомянут ни разу, в то время как Сенека, и вообще стоики, фигурирует не раз.

2 Например, «Опыты», кн. I, гл. 1 (вместо ответа на вопрос о характере Александра Великого картина разрушения Фив), гл. 3 («Мне очень не по душе нижеследующий рассказ...» и т. п.), гл. 5 (два противоположных суждения и доводы в пользу обоих), гл. 9 (серия рассказов), гл. 17 (кончается рассказом и риторическим вопросом), гл. 18 (ряд примеров) и т. д.

3 Ср. в «Мыслях» особый раздел «О стиле».

4 Ср. работу: *Malingrey A.-M. «Philosophia». Etude d'un groupe des mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle. Paris, 1961.*

5 См.: № 64, т. I, с. 147–148.

6 Это очень наглядно проявляется у того же Феона; ср., кроме цитированного места, 60, 2 — ὁ καλῶς καὶ πολυτρόπως διήγησιν καὶ μύθον ἀλαγγεῖλας καλῶς καὶ ἱστορίαν συνθήσει. Цицерон («Оратор», 66а) выделяет в историческом сочинении такие обязательные исторические элементы, как рассказ (narratio, διήγησις), описание (descriptio, ἔκφρασις) и собственно речи. В сходном тоне говорит об историографии Квинтилиан (IX, 4, 129 и особенно X, 1, 73). Дионисий Галикарнасский («О Фукидиде», гл. 9) уверенно зачисляет ἱστορία в разряд ῥητορικῆ καὶ ὑλοθέσει. Ср. также № 223, 228, 229, 230, 231 и 246.

7 Характерны отзывы древних авторов о Тите Ливии: «...Тит Ливий, по славе красноречия своего один из первых...» (*Тацит. «Анналы», кн. IV, 34*); «Между красноречивейшими мужами именуется Ливий...» (*Сенека. «О гневе», кн. 1, 20*); «Пусть не прогневается Геродот, что мы поставим с ним вровень Тита Ливия, как по удивительной

приятности и прозрачайшей естественности (candor) в повествовании, так и по неопишуемому искусству в речах...» (*Квинтилиан*, кн. X, 1, 32); «... И у Тита Ливия, автора удивительно красноречивого...» (он же, кн. VIII, 1, 3).

<sup>8</sup> По утверждению Дионисия («О Фукидиде», гл. 34), в его время находились поклонники этого историка, которые вообще не могли примириться с мыслью, что в его сочинении могут быть недостатки. Сам Дионисий ради противодействия такому слепому энтузиазму критикует Фукидида (особенно во втором письме к Аммею), и все же его общая оценка этого автора вполне положительна («О Фукидиде», гл. 5–8).

<sup>9</sup> Либаний очень прочувствованно рассказывает в своей автобиографии («Жизнь, или О своей судьбе», гл. 148–150) о принадлежащем ему экземпляре сочинения Фукидида как о самой дорогой для него вещи, которой он «утешался больше, чем Поликрат перстнем» (гл. 149); когда украденная рукопись возвращается к Либанию, он радуется, «как другой радовался бы из-за сына, пропадавшего без вести такой же срок и неожиданно вернувшегося» (гл. 150). Заметим еще, что Фукидидом занимался (по-видимому, в V в.) ритор Маркеллин. Принадлежащее последнему сочинение о великом историке начинается такими знаменательными словами: «После того, как мы посвящены в божественные речи и судебные прения Демосфена, когда мы уже наполнены и в должной мере упоены ими, самое время принять посвящение и в таинства Фукидида; ведь он велик в словесных хитростях и красотах... и во всенародно произносимых речах...» (гл. 1). Здесь до крайности отчетливо видно, что для античного теоретика риторики Фукидид был таким же патроном риторической традиции, как и Демосфен, и как бы коллегой последнего.

<sup>10</sup> По энергичному утверждению Дионисия («О сочетании слов», гл. 4), труд Полибия написан до такой степени небрежно, что его прямо-таки невозможно дочитать до конца (впрочем, аналогичное обвинение Дионисий предъявляет также Филарху, Дурису и Псаону). О литературных установках Полибия см.: *Ziegler K. Polybios // RE, 42. Hbb., 1952. S. 1440–1578, особ. с. 1569–1572; № 277, с. 152–155; № 243, с. 59–63.* Интересно, что Полибий употребляет ходовые термины риторической теории историографии, но в осуждающем тоне; например, если у него появляется термин διήγησις, то в сопровождении эпитета ἀνεφέλης («беспольный») — (XII, 12,3), в то время как мы видели, что, по Феону, историография и должна быть не чем иным, как стилистически корректным набором διηγήσεων (другие термины из риторической сферы, употребленные у Полибия в осудительном смысле, приводит Верли на с. 56 цит. соч. и особенно в прим. 2 к этой странице). В «большой» историографии Полибий не мог найти для себя образца; таким образом для него были, по-видимому, чуждые художественных претензий мемуары политических и военных деятелей (ср. его отзыв о Ἰάκωβ ἄλφεινοῖ καὶ σαφεῖς... ἀλομυτικῶν μορφῶν — «до крайности правдивых и ясных записках» Арата Сикионского, II, 40, 4). Именно такого рода литературе «разреша-

лось» быть нериторичной (см. № 234, с. 121); но зато она и оценивалась как лишенный всякого самостоятельного значения источник материала для «настоящих» историков (это очень отчетливо выражено у Лукиана («Как следует писать историю», гл. 16). Античный ценитель был способен смаковать безыскусственность изложения у историков-логографов, ибо там она была сопряжена с импонирующей архаичностью (ср.: Дионисий Галикарнасский. «О Фукидиде», гл. 5), но деловитая толковость и серьезность слога у позднего автора типа Полибия была для него лишена всякой притягательности; он готов был великодушно простить Полибию его литературную позицию за надежность сообщаемых им сведений (ср.: Цицерон. «Об обязанностях», III, 32, 113; *Тит Ливий*. XXX, 45, 5), но никак не оправдывать самое эту позицию (ср. суждения, собранные в кн.: *Полибий*. Всеобщая история в 40 книгах. Т. I / Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1890. С. 1—8). Нужна была гениальность Цезаря, чтобы стяжать «Запискам о галльской войне» с их литературным аскетизмом всеобщее признание (чему немало способствовал и специфический характер римского аттицизма I в. до н. э. — греческий аттицизм с самого начала имел гораздо более «эстетский» и «декоративный» облик).

11 «Подвиги женщин» — сборник, распадающийся на две части: в новеллах первой части речь идет о коллективных деяниях, во второй части автор переходит к жизнеописаниям отдельных женщин, чем-либо прославившихся. Эта вторая часть отличается от первой более пространным, ярким и пластичным изложением, временами очень близким по своей фактуре к изложению «Параллельных жизнеописаний» (например, в разделах, посвященных Микке и Мегисто или Тимоклее). Обо всем сборнике в целом см. № 177, с. 858—859, и особенно № 161; в последней работе, между прочим, подробно рассмотрено соотношение между «Подвигами женщин» и «Параллельными жизнеописаниями». Что касается таких дошедших под именем Плутарха повествовательных сочинений, как «Малые параллели» и «Любовные повествования», то их подложность в настоящее время считается окончательно доказанной (см. № 177, с. 798 и 867—870).

12 Ср. введение к труду Арнима (№ 257), а также № 272; № 277; *Ries K. Isocrates und Platon im Ringen um die «philosophia»*. Diss. München, 1959; *Kroll W. Rhetorik // RE. Supplementb. VII. 1940. S. 1039—1138*, особенно S. 1054—1090; *Gerth K. Die Zweite oder Neue Sophistik // RE. Supplementb. VIII. 1956. S. 719—782*.

13 Так, в цитированной выше статье В. Кролля раздел о первых веках нашей эры озаглавлен: «Примирение между риторикой и философией» (с. 1089). По словам К. Герта (цит. соч., с. 720), «вторая софистика особенно охотно занимается философскими вопросами... Поэтому о какой-либо борьбе между второй софистикой и философией не может быть и речи...». В качестве примеров мирного сосуществования философа и «софиста» в одном лице Герт приводит случаи, которые по сути своей совершенно неоднородны и несопоставимы. Дион Хрисостом (о котором еще придется говорить в настоящей главе) пережил переход

от жизни модного риторика к серьезным философским интересам как «обращение», стимулированное тяжелой жизненной катастрофой; еще Синесий («Дион, или О жизни по его образцу», 3, р. 235) отмечал полное несходство между произведениями Диона, написанными до и после изгнания: он ἐξ ἀγνώμονος σοφιστοῦ φιλόσοφος ἀτελέσθη («из неразумного софиста сделался по-настоящему философом»). Для творчества Лукиана типично нежелание принимать всерьез как философский, так и софистический лагерь; все же и в его творчестве выделяются различные периоды — приверженность к софистическим установкам в начале и в конце и переход к философским оппонентам риторики в середине. Наконец, Элиан (о нем опять-таки придется говорить ниже) может служить, скорее, примером отсутствия подлинной философской культуры и философских запросов у характерного беллетриста второй софистики.

14 Термин φιλοσοφία употребляется у Исократ в этом значении очень часто (ср. № 272, т. III, прим. к с. 108 на с. 396). Особенно характерно место в «Речи об обмене имуществом», 270, где Исократ настаивает на том, что только он учит истинной «философии», в то время как «диалектики» и «математики» не имеют к ней никакого отношения (так же, впрочем, как и все риторики чуждых Исократу направлений). Меньшей исключительностью отмечено употребление слова φιλοσοφία в речи «Против софистов», I; здесь еще проглядывает старое, недифференцированное значение этого слова (ср.: *Blass F. Die attische Beredsamkeit. II Abt. Leipzig, 1892. S. 28*).

15 См.: *Solmsen F. Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. Berlin, 1929.*

16 Ἐπὶ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας πρὸς τοὺς κατατρέχοντας αὐτὴν ἀδίκως (I, 327, 21 Usener).

17 Вопрос о том, насколько органична, искренна и последовательна для Сенеки такая «антириторическая» позиция, имеет отношение лишь к характеристике личности и творчества Сенеки. Для характеристики общекультурной ситуации важно то, что он в качестве философа считал необходимым отстаивать такую позицию, что она диктовалась ему его общественным статусом моралиста.

18 То обстоятельство, что и это место, как и все беседы Эпиктета, дошло до нас в записи такого утонченного стилиста и мастера по части имитации классиков (№ 277, с. 394—395), как Арриан, лишний раз заставляет почувствовать, насколько никакая общая характеристика того или иного явления в целом не может учесть всего богатства индивидуальных явлений. Филиппика против риториков, записанная и обработанная рукой ритора! Все же любопытное обстоятельство тем меньше может поколебать факт глубокой враждебности, существовавшей между философией эпиктетовского типа и «софистикой». Заметим, что в хронике Георгия Синкелла (р. 662, с. 18) и в словаре Суды Арриан обозначен как φιλόσοφος.

19 Ср. также следующие места «Рассуждений», III, 1 (карикатурный образ «увлекающегося риторикой юноши», которому Эпиктет на сокра-



товский манер разъясняет вздорность его увлечений); II, 16,5; II, 17, 5; II, 24, 26 и др. Удачную характеристику мировоззренческого стиля Эпиктета в его отношении к литературе дает Гирцель, № 124, т. II, с. 245—252.

20 По сообщению Порфирия, Плотин при записывании своих сочинений не заботился ни о чем, кроме голого смысла (*μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος* — *Vita Plot.* VIII, 6; ср. характеристику стиля Плотина у А. Ф. Лосева, № 262, т. III, с. 383—385, где все же намечена некоторая связь Плотина со стихией второй софистики). Но особенно много для уяснения антибеллетристических настроений в философских кругах поздней античности дает трактат Синесия «Дион Хрисостом, или О жизни по его образцу», а также его 154-е письмо к знаменитой Гипатии. Епископ Птолемаиды жалуется на людей, полагающих, что «философ» обязан быть «мисологом» (*ὅς δὲ τὸν φιλόσοφον μισλογοῦν εἶναι προσήκειν*). Высказывания Синесия интересны, в частности, тем, что очень отчетливо выявляют преемственность между философской и христианско-монашеской «мисологией»: он называет в качестве своих оппонентов в равной степени «людей в белых и черных трибонах», то есть философов и монахов (*epist.* 154, 1, p. 735). Христианская критика риторики за ее понимание себя как самоцели в своем наборе общих мест повторяет философскую. Так, в проповеди Иоанна Златоуста на текст «Деяний апостолов» (XXX, 3) мы читаем: «Это и портит церковь, что вы хотите слушать не такие проповеди, которые задевали бы вашу душу, но такие, которые ласкают ваши уши напевностью и звучностью слов, как будто вы слушаете певцов или кифаредов... Когда вы выражаете одобрение моей проповеди, я чувствую то, что испытал бы на моем месте каждый. Откровенно скажу — почему же не сказать? — я обрадован, я в восторге. Но после, когда я иду домой и начинаю понимать, что толпа, выкрикивавшая мне похвалы, не получила подлинной пользы от проповеди, что эта польза была заглушена похвалами и восклицаниями, на моем сердце грустно, я скорблю и плачу». Здесь можно отметить целый ряд текстуальных совпадений с Эпиктетом (например, сравнение витии-краснобая с музыкантом и т. п.). К пониманию связи между ригористическими тенденциями раннего христианства и философской традицией см.: *Leipoldt I. Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1962.*

21 Это можно заключить из того обстоятельства, что Филострат полемизирует с обозначением *νέα σοφιστική* («новая софистика»), явно предполагая у читателя знакомство с этим термином. Во вступлении к «Жизнеописаниям софистов» (гл. 3) мы читаем: «...Позднейшая софистика, которую надлежит именовать не новой — ибо она все та же, что и древняя, — а скорее, второй...» Попутно отметим, что это терминологическое замечание как нельзя больше заостряет внимание именно на преемственном характере второй софистики («все та же!»).

22 Имеется в виду, несомненно, Плутарх Херонейский (ср. № 277, с. 381 и к ней прим. 1). То, что о нем говорится как о живом противнике, хотя он уже давно был в могиле, приходится отнести за

счет манерной стилистики Филострата, отчасти за счет возбуждения, вызванного полемикой. Во всяком случае, литературная война провозглашается здесь вполне всерьез.

23 Любопытное замечание относительно первой из этих речей мы находим у Синесия («Дион Христом, или О жизни по его образцу», II, 5—6, р. 242). Речь идет о том, что как поэты, так и риторы создавали свои лучшие творения тогда, когда избирали темой нападки на философию (1); в качестве примера Синесий приводит «Облака» Аристофана и «Против философов» молодого Диона. Затем он говорит: «...Также и Аристиду создала немалую славу среди эллинов его речь „В защиту четырех против Платона“. Правда, речь эта лишена ремесленной правильности (τέχνης ἀκριβῶν ἀλάσης), так что ее даже невозможно отнести к определенному роду красноречия... однако в своем построении она являет неоспоримую красоту и некое удивительное обаяние (χάρης)...».

24 45 Dindorf.

25 Ibid. 46.

26 См. выше прим. 23. Также и неоплатоники III—V вв. сочли нужным вполне серьезно защищать платоновские положения от нападок Элия Аристида: Порфирий написал даже сочинение в 7 книгах «Против Аристида» (сообщение Суды под именем Πορφύριος. См. также: *Olympiod. vit. Plat.*, 4—5; *Procl. ad. Tim.*, I, р. 127, 7).

27 Особенно философский характер имеет речь Аристида «Εἰς Δία» (1 Dind.; 43 Keil), выдающая знакомство с космологическими идеями Посидония (сквозной мировой закон, всеобщая симпатия и т. п.) и пестрящая такими словами, как κόσμος, δημιουργός и т. п. Посидонианские черты носит и фразеология речи «О согласии городов» (42 Dind.; 23 Keil). Что касается Филострата (так называемого Филострата II), то связь автора «Жизнеописания Аполлония Тианского» и «Героика» с религиозно-философскими веяниями эпохи Северов достаточно ясна и общеизвестна.

28 Ср. выше прим. 23. Тот же Синесий утверждает ниже (III; 7), что Дион в этой речи превзошел самого себя по энергии выражения.

29 Прежде всего «Πύρρωνεῖοι τρέβοι» (в 10 книгах), направленный против стоической теории познания трактат «Περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας» и «Περὶ ἰδεῶν». Кроме того, Фаворин занимался аллегорической экзегесой Гомера в стоическом стиле («Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας»).

31 Гален в сочинении «О собственных книгах» называет ὑπερ' Ἐπικτήτου πρὸς Φαβωρίνον ἐν. О роли, которую Плутарх (представленный своим рабом) играл в диалоге Фаворина, см. прим. 30 к главе I и ниже, в главе II.

31 Лукиан. «Демонакт», гл. 12—13.

32 Этот мотив неоднократно варьируется во II части труда Кельса. Характерно его восклицание: «И что же, скажите на милость, он говорит, когда распинают его тело? Каков-то этот иخور, „в жилах блаженных богов текущий“. а?» (II, 36). Несколько раньше (II, 24) он возмущается,

что Иисус не выказал перед лицом гибели бесстрашия; он отказывается ему в способности «убеждать» своим словом палачей (II, 43).

33 Эпиктет так обращается к своим слушателям: «Да, милейшие, школа философа (σχολεῖον) — это та же лечебница, и должно, чтобы вы покидали ее не в веселом настроении, а с ощущением боли!» (кн. III, 23, 30). По этому поводу он ссылается на пример Музония Руфа, который предлагал каждому из своих слушателей видеть в нем своего судебного обвинителя (там же, 29); трудно лучше сформулировать «прокурорскую» позицию этого типа морализма в его отношении к миру.

34 Древние авторы прилагают термин διατριβή исключительно к устной проповеди, так что, строго говоря, выражение «литературная диатриба» есть *contradictio in adiecto* (ср.: *Wendland P. Die urchristliche Literaturformen // Handbuch zum Neuen Testament. Bd. I, 2. und 3. Teil. Tübingen, 1912. S. 112*). Однако понятие литературной диатрибы давно привилось в научной литературе, и если оно незаконно с формальной точки зрения, то по существу дела оно вполне оправданно; его парадоксальный характер сам по себе отражает тот факт, что огромная часть моралистической литературы определенного типа стоит под решающим влиянием устной проповеди и имитирует ее технику. К тому же грань между устной и литературной проповедью была практически зыбкой: почему, собственно, беседы Эпиктета были диатрибами, пока мудрец ζῶσα φωνή произносил их в своем «схолейоне», но перестали быть ими, когда их записал Арриан?

35 О происхождении диатрибы см. № 227, с. 990 сл.; *Oltramare A. Les origines de la diatribe romaine. Genève, 1926*; *Wilamowitz-Möllendorff V.v. Der kynische Prediger Teles // Philol. Untersuchungen. IV (1881). S. 292–319*; *Helm R. Lukian und Menipp. Leipzig, 1906*.

36 См.: *Heinze R. De Horatio Bionis imitatore. Diss. Bonn, 1889*; *Schütze R. Iuvenalis ethicus. Diss. Greifswald, 1905*.

37 См.: *Weiss J. Beiträge zur paulinischen Rhetorik. Göttingen, 1897*; *Bonhöfer A. Epictet und das Neue Testament // Religionsgeschichtliche Versuche. X. 1911*. Ср. также работы П. Вендланда (№ 244 и 245). Характерно, что один из ряда эквивалентных терминов, обозначавших в античной литературной теории диатрибу — *ὀμιλία* — был усвоен христианской словесностью для обозначения жанра проповеди; в самом деле, еще в IV в. *ὀμιλία* такого классика церковного красноречия, как Иоанн Златоуст, имеют структурные особенности диатрибы (ср.: *Naegele A. Chrysostomos und die klassische Studien // VZ. XIII. 1904. S. 92–113*).

38 Общий характер греко-римской литературы I в. удачно раскрыт через противопоставление историко-литературной ситуации II в. в работе: *Гаспаров М.Л. Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М., 1971*.

39 Ср. выше прим. 15 и 16 к главе I настоящей работы. Вообще говоря, неприятие цезаризма в некоторых специфических формах общественного сознания встречается и позднее: например, его по-своему

демонстрировали христиане, умиравшие за отказ воздать почести кумиру императора. Но литературные манифестации такого неприятия, будь то антицезаристские и антиримские псевдо-Сивиллины пророчества, христианские сочинения и т. п., оказывались за пределами большой литературы века; ни философы, ни беллетристы не считались с этой низовой словесностью, если не считать отдельных чисто полемических откликов вроде знаменитого «Правдивого слова» Кельса (который особо укоряет христиан именно за недостаток лояльности в отношении правительства); но и для полемистов христианская словесность есть факт жизни, но никак не факт культуры.

40 Филострат усматривает главное различие между философией и «софистикой» в том, что первая постоянно доискивается истины, а вторая широковещательно сообщает истину; философия только ставит вопросы, «софистика» дает готовые ответы («Жизнеописания софистов», введение, I, 1). Самоуверенные заявления «софиста» Филострат сравнивает с оракульскими вещаниями (там же). Разумеется, в глазах Филострата все это означает важное преимущество «софистики» перед философией.

41 Ср. предыдущее примечание.

42 По словам Синесия («Дион Христом, или О жизни по его примеру», I, 11), Дион после постигшей его катастрофы «принялся вразумлять людей... как отдельных, так и сборища, и ради этого использовал имевшуюся у него риторическую подготовку».

43 Фаворину заведомо принадлежит псевдо-Дионова «Коринфская речь» (№ 37 — ср. № 277, с. 422—427). Есть серьезные основания приписывать ему также диатрибу «Об удаче» (ср. там же, прим. 1 к с. 427).

44 Ср. приводимый у Лукиана («Демонакт», 12) отзыв киника Демонакта о «менее всего приличествующем философии» стиле публичных чтений Фаворина. Нищенствующего философа больше всего возмущало то, что Фаворин включал в эти чтения... стихи собственного сочинения.

45 Ср. выше с. 268—269.

46 См. № 127, № 177, с. 9928—9931.

47 В этом отношении характерны те места, где Плутарх бранит старых софистов, воспроизводя всю топику соответствующих диалогов Платона. Ср. также № 127, с. 17.

48 См. № 176.

49 См. № 127, с. 29.

50 Так называемый Ламприев перечень приписывает Плутарху трактат «О риторике» в трех книгах (под номером 47); Р. Йевкенс, № 129, с. 7, решительно настаивает на подложности этого сообщения, которое действительно крайне неправдоподобно, но едва ли может быть окончательно отвергнуто (ср. № 177, с. 929). В конце концов, этот трактат мог иметь антириторический характер; правда, уже его объем во всяком случае требовал от автора серьезного погружения в специальную риторическую проблематику. Кроме того, Ламприев перечень

называет под номером 86 заглавие «Есть ли риторика добродетель?», а под номером 219 «К тем, кто по причине риторики не занимается философией»; Йевкенс выражает сомнение и в этих заглавиях, что уже явно необоснованно, ибо за ними очевидным образом скрываются образцы философской антириторической полемики.

51 Этот протест Плутарха против стеснительных правил во имя свободной экспрессивности отдаленно напоминает знаменитый трактат «О возвышенном», который приходится датировать приблизительно временем рождения херонейского моралиста. По-видимому, высказывания псевдо-Лонгина и Плутарха порождены какой-то общей тенденцией времени.

52 Ср. многочисленные тексты, собранные у Р. Йевкенса, № 127, с. 35 и др. У Плутарха есть еще одно характерное сочетание слов, противопоставляемое слову σοφιστής, — ἥθικος ἀνὴρ (ср. № 129, с. 30).

53 См. прим. 30 к главе I.

54 См. выше, с. 315.

55 Нельзя не видеть того, что при всем принципиальном эклектизме Цицерона, обильно черпавшего и из стоических источников, его потребность отмежеваться от Стои была для него достаточно серьезной. По сути дела его, как и Плутарха, отделяла от стоицизма не столько система взглядов, сколько манера относиться к собственным взглядам — то, что было правильно подмечено, хотя и тенденциозно сформулировано Ф. Зелинским: «Воспользовавшись сам правом выбора в полной мере, Цицерон предоставляет такое же право и своим последователям...» (Зелинский Ф. Ф. Возрожденцы. Вып. I. СПб., 1922. С. 33). Эти слова вполне можно отнести и к Плутарху.

56 Доказательства у Йевкенса, № 127, с. 95 и др.

57 См. № 177, с. 719—732.

58 Ср. № 105; № 177, с. 932—935.

59 См. прим. 30 к главе I.

60 К этой тематике античный биографизм имел особое влечение: ср. № 200, с. 113 и 126.

61 Об этих жизнеописаниях см. № 200, с. 17—34.

62 Там же, с. 178 сл. и 315—323.

63 Работы последнего времени показали, что даже Светоний не был чужд претензиям на «художественность». См. № 211 и введение к настоящей работе.

64 Образцовый анализ у Лео, № 200, с. 1—10.

65 После вступительной части, занимающей первые три главы и вобравшей в себя весь повествовательный материал, не поддающийся расчленению на рубрики (πράξεις), идет описание «добродетелей» Агесилая в следующем порядке: «справедливость» и «благочестие» (гл. 4), «воздержность» (гл. 5), «мужество» и «мудрость» (гл. 6), «любовь к отечеству» (гл. 7). Энкомий замыкается синкрисисом добродетелей Агесилая с пороками персидских царей и собранием Агесилаевых изречений (гл. 8—11).

66 Именно в таком качестве ее, как известно, оправдывали стоики (ср. № 127, с. 17). К прикладной логике стремился редуцировать риторику еще Аристотель; эта редукция — правда, на гораздо более низком уровне, чем того желал Стагирит, — действительно произошла на исходе греческого красноречия в Византии: в руках Михаила Пселла и Иоанна Италя от риторического искусства остается разработка логических проблем в схоластическом стиле.

67 См.: *Лопарев X.* Византийские жития святых VIII — IX веков // ВВ. XVII. 1910. С. 1—224, особ. с. 6—7 и 20; *Krumbacher K., Ehrhard A., Gelzer H.* Geschichte der byzantinischen Literatur. 2 Aufl. München, 1897. S. 181 ff; *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1957.

68 Ср. попытки выявить этот отбор: № 189, с. 96—103; № 152.

69 Как известно, филология XIX в. видела в интонационной простоте плутарховских текстов доказательство его механического подхода к своим источникам, которые он пересказывал «близко к тексту». Неоспоримо, что нередко как раз стилистика источника была для Плутарха отправной точкой для стилизации (ср. тонкие замечания Нордена, № 277, с. 393). Но старое представление о работе Плутарха над источниками не позволяет ответить на один вопрос: почему в тех случаях, когда этому автору приходилось продолжительное время пользоваться одним источником, он не заражался его «монотонностью»? *Постоянная* изменчивость стиля уже есть некоторое свидетельство художественного единства.

70 По своим установкам, а отчасти и по литературному оформлению оба сборника имеют между собой много общего; ср. № 161.

71 Слово ψυχαγωγία применительно к красноречию было отягощено специфическими реминисценциями со времен знаменитой дефиниции риторики в «Федре» Платона, р. 261 А: ψυχαγωγία τις διὰ λβύων. Словари отмечают для этого существительного и для соответствующего ему глагола одиозные контексты и у других авторов (например, у Демосфена, IX, 55 и особенно X, IV, 63 (κολακείαις ψυχαγωγοῦσενοι — «подверженные внушениям лести»)).

72 Ср. № 135, где произведена довольно курьезная попытка доказать, что Плутарх не мог быть моралистом, коль скоро он пользовался в своих сочинениях риторической техникой (в том числе и такими невинными приемами, как элементарнейшие метафоры и т. п.). Такими средствами можно без большого труда «доказать», что Платон не был философом, Фукидид — историком и т. д.

73 № 177, с. 893.

74 См. № 156.

75 Как известно, диалог в руках Плутарха по большей части теряет драматичность и превращается в чисто декоративное обрамление к огромному «докладу», построенному по законам диатрибы; ср. № 124, с. 124—237.

76 См. № 177, с. 708—719; № 166, т. I, с. 78—79; № 124, с. 124.

77 № 177, с. 711—712 и 715.

78 Там же, с. 708.

79 Для датировки этого трактата прямых данных нет, но его стиль и тон свидетельствуют о раннем происхождении. Не говоря уже о близости его синтаксиса к ранним декламациям Плутарха, можно ли представить себе, что патетические заверения относительно того, что автор никогда не имел дела с ростовщиками, принадлежат маскитому философу, а не юноше, еще недостаточно развившему в себе чувство смешного?

80 Здесь вся топика свидетельствует о том, что к старику Эвфану, адресату посвящения, обращается его сверстник.

81 См. № 177, с. 714: «Об изгнании» — одна из последних работ Плутарха.

82 Там же, с. 713.

83 № 200; подробную характеристику см. во введении.

84 Эта особенность станет нам понятна, если мы дадим себе труд конкретно представить себе, в каком положении находился в древности составитель биографического произведения. Если события жизни наших «великих людей» обычно расписаны для биографа по годам, по месяцам, иногда по дням и часам, то античные писатели в большинстве случаев располагали почти исключительно «не датированными» по самой сути сведениями — герой имел такое-то телосложение и такой-то душевный склад, находился в дружбе с X и во вражде с Y, и ему принадлежат такие-то достопамятные изречения. Очень часто античная биография — не более чем комплекс анекдотов и апофтегм (например, «Демонакт» Лукиана). При таком состоянии материала самый естественный (хотя и не самый выигрышный в художественном отношении) выход — рубрицированная структура.

85 № 200, с. 187.

86 Мы пользуемся термином «диспонирование» в том смысле, который ему придавал Шиссель фон Флешенберг (№ 239), противопоставлявший *диспозицию*, всецело подчиненную логике и потому безличную, и *композицию*, обусловленную эстетическими критериями и потому неизбежно предполагающую момент творческого произвола.

87 № 180, с. 272.

88 Достаточно вспомнить, как Плутарх связывает в едином понятии «купеческого образа жизни» (ἐπιλορικὸς βίος) гедонизм Солона, его склонность к эротическим и пиршественным мотивам в поэзии, но также его любознательность и опытность («Солон», гл. 2—3). Подобным же образом он ассоциирует безудержность Кориолана с его сиротством («Гай Марций», гл. I) и т. п.

89 № 180, с. 268.

90 Ср. «Калигула», 21; «Нерон», 19; «Божественный Тит», 7.

91 См. № 200, с. 152—153 (едва ли не лучшее описание этого феномена).

92 Ср. № 216, гл. III.

93 Ср. замечание А. В. Болдырева: «... У Плутарха старые формы художественной прозы оказываются весьма зыбкими и текучими...» (№ 262, с. 174).

94 Прежде всего следует иметь в виду главы 5–9 «Наставлений государственному мужу».

95 № 200, с. 323.

96 Как известно, басенный элемент играет в сочинениях Плутарха очень большую роль. См.: *Bieber D. Studien zur Geschichte der Fabel in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit*. Diss. München, 1906. S. 27–35; № 177, с. 893–894. Эта черта опять-таки сближает Плутарха со стойко-кинической диатрибой: о том, что последняя часто обращалась к басне, можно судить как по римской сатире, так и по одной речи императора Юлиана (речь VII, р. 207 С – 208 А). См. также: *Гаспаров М. Л. Античная литературная басня (Федр и Бабрий)*. М., 1971. С. 38–39.

97 Плутарх сам в определенной степени подготавливал «элиановское» направление второй софистики такими своими произведениями, как «Пиршественные беседы» или утраченные «Строматы» (№ 62 Ламприева перечня – заглавие, впоследствии заимствованное Климентом Александрийским). Знал ли Плутарха Элиан, неизвестно; но для таких представителей софистической *ἀφελεία*, как Афиней и позднее Евнапий, знакомство с творчеством Плутарха засвидетельствовано ими же самими (ср.: № 177, с. 947–948; *Mengis K. Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios*. Paderborn, 1920. S. 43–44; *Düring I. Athenaios og Plutarchus // Eranos. XXXIV (1936)*. S. 1–13). Как известно, Афиней в знак своего пиетета дал одному из выведенных им «пирующих софистов» имя «Плутарх». И вообще вся болтливо-благодущная, многословно-ученая «пиршественная» литература поздней античности, наподобие диатрибы мешающая шутке и серьезность, но столь же мало похожая на диатрибу, как сытая беседа за столом далека от скандального уличного спора или задиристой уличной проповеди, — вся она восходит не к патетическому «Пиру» Платона, но к уютным «Пиршественным вопросам» херонейского мудреца. Сказанное относится, в частности, к «Сатурналиям» Макробия.

## ГЛАВА III

### ПОДБОР ГЕРОЕВ

Сопоставление биографий Плутарха с биографической литературой эллинизма чрезвычайно затруднено тем, что последняя почти полностью утрачена. Жалоба на



это обстоятельство по вполне понятным причинам стала общим местом специальных работ.

Между тем есть одна сторона эллинистической биографии, о которой мы имеем вполне реальные сведения, и притом довольно систематические: ее *тематика*. Мы располагаем десятками более или менее надежно засвидетельствованных заглавий биографий или целых биографических сборников Аристоксена, Гераклида Понтийского, Сатира, Фания, Гермиппа и других, менее значительных представителей жанра. Можно, пожалуй, надеяться, что не так уж велико число сколько-нибудь примечательных биографических монографий и циклов, названия и самый факт существования которых остался неучтенным нашей традицией.

Если же вести анализ этих сведений с оглядкой на тематику дошедших до нас биографических сочинений Непота, Светония, Тацита, SHA<sup>1</sup>, Диогена Лаэртского, Филострата и других авторов (а также тех жизнеописаний римского времени, которые опять-таки известны только по заглавиям), то это уже даст материал для достоверных выводов относительно *общих тенденций* античной биографии в подборе своих героев.

Очевидно, что именно здесь мы имеем наиболее надежную почву для сопоставления Плутарха с биографической традицией, которая послужила предпосылкой его творчества. Научных откровений такой подход не обещает, но реальная возможность на подлинно фактической основе сравнить «Параллельные жизнеописания» с биографической продукцией литературных предшественников Плутарха слишком дорога, чтобы ее можно было упустить.

Тем более странно, что до сих пор, насколько нам известно, такое сравнение не было проведено ни разу. Здесь, по-видимому, сыграло роль то впечатление естественности, доходящей до банальности, которое подбор героев у Плутарха производит на современного читателя. Кажется, что оригинальность, преобразование жанровых традиций можно искать где угодно, только не здесь. Едва ли, однако, в этом вопросе можно доверять нашему читательскому восприятию: оно очевидным образом сформировано веками плутарховской традиции в новоевропейской культуре. Уже ходячее представление о том, какие именно деятели греко-

римского мира были «самыми великими», несомненно, в огромной степени выработалось именно под гипнозом отбора, произведенного херонейским биографом<sup>2</sup>. Важнее другое: сама идея монументальной «портретной галереи» великих мужей благодаря бесчисленным подражаниям всем этим «Немецким Плутархам», «Французским Плутархам», «Плутархам для дам» и т. п., которые в великом множестве появлялись в XVIII в.<sup>3</sup>, — стала для нас настолько привычной, настолько «само собой разумеющейся», что мы уже не видим в ней историко-литературный факт, заслуживающий особых объяснений. Но наше восприятие — никоим образом не ручательство за то, как смотрели на дело современники Плутарха. Решить вопрос может только систематическое сопоставление господствующих тенденций тематики античного биографизма с тематическими установками «Параллельных жизнеописаний».

Опыт такого сопоставления и предлагает эта глава.

## КРУГ ИНТЕРЕСОВ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ

«Жанр легковесный и недостаточно почтенный» (*genus scripturae leve et non satis dignum*), — так резюмирует Корнелий Непот<sup>4</sup> оценку, которую давали биографии римские читатели. Если верить Непоту, такая оценка была господствующей (и едва ли специфически римской); мало того, сам он, по сути дела, не спорит с этим суждением, оправдывая свое обращение к биографии исключительно познавательной (но не моральной!) ценностью этого вида литературы: биография, по Непоту, полезна тем, что дает читателю живое представление о мелочах быта разных народов. Ничего похожего на понимание биографии как жанра, призванного по самой своей природе будить моральный энтузиазм и способствовать «усовершенствованию нравов» (*πρὸς ἐλαύρωσιν ἡθῶν* — «Эмилий Павел», I), то есть на плутарховскую концепцию биографии, мы здесь не чувствуем.

Как известно, биография — один из самых молодых жанров греческой литературы. Своим возникновением она все-

цело обязана (как и ее пластический коррелят — греческий скульптурный портрет) кризису полисного образа жизни, выявившемуся к IV в. до н. э. и развязавшему индивидуалистические тенденции духовной жизни. К IV в. и относятся ее первые образцы.

Едва ли стоит спорить о том, вести ли историю греческой биографии (вслед за Лео<sup>5</sup> и особенно Укскуллом<sup>6</sup>) от «Эвагора» Исократы или (вслед за А. фон Мессом<sup>7</sup>) начинать ее от появления «Жизнеописаний мужей» Аристоксена Тарентского, — оба явления порождены одной историко-культурной ситуацией.

«Эвагор» — первый биографически оформленный энкомий, посвященный историческому лицу (царю Саламина на Кипре). Исократ во вступлении, обращенном к сыну Эвагора Никоклу, специально оговаривает свое новаторство; его претензии в общем приходится принимать<sup>8</sup>, несмотря на необходимые оговорки<sup>9</sup>. Почин Исократы вскоре же вызвал подражание — Ксенофонов энкомий Агесилаю. Отметим бросающуюся в глаза связь обоих сочинений с монархическими тенденциями эпохи.

Энкомий, хотя бы и биографически организованный, — еще не биография в строгом смысле слова (о принципиальном различии в подходе к материалу нам уже приходилось говорить в предыдущей главе; с другой стороны, однако, исключать энкомий из истории греческой биографии — как того требует, например, Диле<sup>10</sup> — значит искать четкие границы там, где их по самой сути дела быть не может). Более специфические черты форма биографии приобретает в руках Аристоксена из Тарента (акме — 318 г.), автора жизнеописаний философов (Пифагора, Архита, Сократа, Платона, Телеста). Для истории биографического жанра не лишено значения, что его чиноначальник (и, по мнению Иеронима<sup>11</sup>, его важнейший представитель) был учеником Аристотеля и в то же время сильно склонялся к пифагореизму. Мы знаем, что именно перипатос культивировал психологические изыскания, направленные на выявление «этоса» человека через мелкие частности его поведения (стиль этих изысканий хорошо известен по «Характерам» Феофраста); что касается пифагорейцев, то у них существовали очень древние традиции ареталогической легенды<sup>12</sup>.

Именно ареталогический, почти «житийный» характер имела, насколько можно судить по дошедшим фрагментам (фрагм. 1—14 по Мюллеру), биография Пифагора: кстати, она послужила важнейшим источником и в то же время образцом для таких позднейших сочинений, как трактат неоплатоника Ямвлиха Халкидского «О пифагорейской жизни»<sup>13</sup>. К Аристоксену, например, восходят сообщения о том, что Пифагор никогда не плакал и вообще был недоступен страстям и волнению (фрагм. 9), что он повсюду устранял раздоры и водворял мир и таким образом умиротворил всю Италию (фрагм. 8) и т. п.

Совершенно иной характер имели Аристоксеновы биографии Сократа и Платона. Так, о Сократе (фрагм. 31 сл.) сообщалось, что он был грубияном и сквернословом, «не воздерживавшимся ни от какого слова и ни от какого действия», что он был от природы похотливым и даже был повинен в двоеженстве; наконец, мы узнаем, что тот самый Сократ, бескорыстие которого не устают прославлять Платон и Ксенофонт, оказывается, еще и не брезговал наживаться от своих богатых учеников. Для Плутарха Аристоксен — классический образ злонамеренного, но умного инсинуатора: «К этим людям близки и те, кто подбавляет к своим поношениям кое-какую похвалу, как это делает Аристоксен в отношении Сократа; назвав его невеждой, неучем и наглцом, он присовокупил: „Однако же несправедливости в нем не было“. Как хорошо искушенные в своем ремесле льстецы примешивают иногда к своим пространным и многословным похвалам незначительные порицания, как бы приправляя свою лесть откровенностью, так и злокозненность, чтобы ее клевете лучше поверили, спешит поставить рядом с ней похвалу»<sup>14</sup>. Не лучше обошелся Аристоксен и с Платоном.

Кроме жизнеописаний философов, Аристоксен (один из столпов античной музыкальной теории) составил также биографические циклы «О флейтистах» и «О трагических поэтах».

Таким было начало греческой биографии. Героями биографических энкомиев Исократ и Ксенофонт были *монархи*, героями жизнеописаний Аристоксена — *профессиональные деятели истории культуры*: философы, музыканты и поэты.

Сближение этих двух человеческих типов неожиданно, но совершенно понятно: самовластный монарх и эмансипировавшийся от полисного уклада мыслитель или артист в равной степени вызывали интерес не только своими общезначимыми «деяниями», для которых могло бы найтись место и в монументальной историографии старого типа, но и своим частным образом жизни. В этом образе жизни реализовался идеал нового индивидуализма, тот идеал, двуединое выражение которого — Александр на своем троне и Диоген в своей бочке. Известный анекдот об их встрече ясно это выражает.

Но именно поэтому и бытие монарха, и профессиональный интеллектуализм (а тем паче артистизм, который для грека имел неприятную близость к «ремесленничеству») равно порочны с точки зрения полисной гражданственности. Отношение последней к типу монарха можно резюмировать изречением Катона Старшего (приведено у Плутарха, «Катон Старший», 8): «Царь — это животное, по природе своей плотоядное». Не лучше относится полисная этика и к типу художника-профессионала: по словам Плутарха, «ни один юноша, который чего-нибудь стоит, увидев Зевса в Писе, не захочет сделаться Фидием, увидев Геру Аргосскую — Поликлетом или Анакреоном, Филемоном либо Архилохом, — получив удовольствие от их произведений» (Перикл, 2). Известная эпитафия Эсхилу (приписываемая ему самому) прославляет его воинскую доблесть и ни словом не упоминает о его поэтических произведениях — вот отчетливое выражение полисного идеала, с которым несовместимо всякое приращение интеллектуальной или артистической деятельности человека автономного значения.

Таким образом, и монарх, и человек мира наук и искусств (как только он становился отрешенным от полисных уз профессионалом) вызывали у своих современников прежде всего любопытство, как некоторые человеческие *curiosa*, а затем какие угодно эмоции — от восхищения (герои энкомиев), даже обожествления (Пифагор у Аристоксена), до презрения и отвращения (Сократ у того же Аристоксена), но только не спокойное почтение в духе старозаветных полисных идеалов. Поэтому к ним хорошо подходил «легковес-

ный и недостаточно почтенный» жанр, в погоне за материалом не пренебрегавший ни самой экзальтированной легендой, ни самой низкопробной сплетней.

В своем дальнейшем развитии эллинистическая биография, насколько можно судить, оставалась верной этим интересам. Ее герои — это в большинстве случаев либо профессиональные деятели духовной культуры, либо такие политические деятели, которые не укладываются в рамки полисного «благозакония»: монархи, тираны, политические аутсайдеры и авантюристы (типа Алкивиада).

Послужить иллюстрацией к этому положению должен нижеследующий список. Этот список учитывает сохраненные заглавия эллинистических сочинений более или менее биографического характера: необходимо подчеркнуть, что приводимый нами материал заведомо разнороден. Прежде всего, в нашем перечне фигурируют наряду с настоящими жизнеописаниями такие сочинения, которые обычно называют «историческими монографиями». Очевидно, что в таких монографиях биографический подход существенно интенсивнее, нежели в монументальной историографии. В то же время мы можем видеть хотя бы на примере «Заговора Катилины» и «Югуртинской войны» Саллюстия, сколь далеко они могут отходить от биографической структуры (однако монографии Арриана и Курция Руфа об Александре Великом гораздо «биографичнее»). По заглавиям и фрагментам провести четкое разделение на биографии и исторические монографии не всегда возможно<sup>15</sup>; но для наших целей это едва ли и нужно — речь идет об *общем стиле эллинистического биографизма*, как он проявлялся не только в биографии, но и в смежных жанрах. Перечисленные ниже авторы имеют между собой мало общего и по своему писательскому облику: между серьезным историком Иеронимом Кардийским и коллекционером сенсационных сообщений Гермиппом Перипатетиком мало сходства. Но это делает общую картину только убедительнее.

Еще одна оговорка: перечень не претендует на исчерпывающую полноту. Исторические монографии сознательно брались выборочно; что касается биографий в собственном смысле слова, то здесь полнота невозможна уже потому, что

во многих случаях по заглавию и скудным фрагментам нельзя быть уверенным в жанровой характеристике сочинения. Иллюстративным задачам перечня это едва ли может послужить серьезной помехой.

Переходим к перечню. Начинаем с деятелей истории культуры.

Не было почти ни одного видного представителя эллинистической биографии, который не занимался бы жизнеописаниями *философов*. О сочинениях Аристоксена мы уже говорили. Сатиру Перипатетику<sup>16</sup> принадлежали биографии семи мудрецов, Пифагора, Эмпедокла, Зенона Элейского, Анаксагора, Сократа, Платона, Диогена, Анаксарха, Стильпона; Гермиппу — биографии семи мудрецов (не менее чем в 4 книгах!), Пифагора, Аристотеля; Фанию (или Файнию<sup>17</sup>) Эресскому — сочинение «О сократиках»; Идоменею — биографический сборник с таким же заглавием. Для Неанфа из Кизика засвидетельствовано сочинение «О пифагорейцах»<sup>18</sup>. Антигон из Кариста писал биографии Полемона, Кратета, Крантора, Аркесилая, Менедема и др.; как показал Виламовиц, эти биографии сильно повлияли на изложение Диогена Лаэртского<sup>19</sup>. В первой трети II в. до н. э. перипатетик Сотион произвел грандиозную систематизацию биографического материала по линиям преемства школ. Его сочинение «Преемство философов» послужило образцом для структуры таких позднейших биографических циклов, как труд того же Диогена.

Шедшие рука об руку интерес к жизни философов и к жизни тиранов курьезным образом соединились в труде Гермиппа «Жизнеописания людей, перешедших от философских занятий к тиранической или династической власти».

Излюбленными героями эллинистической биографии были *поэты*. Биографические циклы со стереотипным заглавием «О поэтах» составляли Гераклид Понтийский, Фаний Эресский, Дамаст и Праксифан. Какие-то биографии поэтов (Эпихарма, Софокла и др.) входили, по-видимому, в сборник Неанфа «О знаменитых мужах» («Περὶ ἐνδοξῶν ἀνδρῶν»). Гераклиду Понтийскому, Аристоксену и Сатиру принадлежали особые труды об афинских трагических поэтах (о Сатировой биографии Еврипида, значительный фрагмент которой был

опубликован в 1912 г., см. выше введение к настоящей работе и к нему прим. 20). Огромную псевдобиографическую литературу вызвал Гомер («О Гомере» Анаксимена из Лампсака, «Об Архилохе и Гомере» Гераклида Понтийского и т. п.); 8 позднейших жизнеописаний Гомера дошло до нас<sup>20</sup>. Несомненно, отголоском эллинистического биографизма являются анонимные биографии греческих поэтов, сохранившиеся в рукописях их сочинений. Известное издание А. Вестерманна (№ 34) дает в общей сложности 282 жизнеописания такого рода (из них 88 биографий эпиков, 46 — лириков, 49 — трагиков, 96 — комиков, 3 — буколиков).

О поэтах и *музыкантах* писал Главк Регийский («Περὶ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν καὶ μουσικῶν»). О труде Аристоксена «О флейтистах» мы уже упоминали.

Составлялись также биографии *риторов*: у Гермиппа были сочинения «Об Исократе» и «Об учениках Исократа», у Дамаста — «О софистах». Только что упоминавшееся издание Вестерманна дает 155 жизнеописаний «риторов и софистов». Отголоском биографических штудий александрийских ученых выглядят и дошедшие до нас биографии известных *историков* (у Вестерманна 84), *грамматиков* (у Вестерманна 70, не считая тех, которые помещены в одну рубрику с риторами) и, наконец, *врачей* (у Вестерманна 21; только одному Гиппократу посвящено три дошедших жизнеописания).

Что касается представителей *пластических искусств*, то Суда упоминает под именем некоего Памфила (фигура неизвестная!) труд «Об искусстве живописи и о знаменитых живописцах». Несомненно, сильный биографический элемент содержали сочинения Дуриса Самосского «О живописи» и «Об искусстве чеканки», как это видно из единственного дошедшего фрагмента второго труда (*Плиний*. «Естественная история», XXXIV, 61), где изложен анекдот о беседе юного Лисиппа с Евпомпом. Вообще, для античности, как и для эпохи Возрождения (достаточно вспомнить «Записки» Л. Гиберти и особенно «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Вазари!) единственной мыслимой формой «истории искусства» была «история художников».

Переходим к представителям индивидуалистического начала в политической жизни. *Монархам* были посвящены



биографические или полубиографические циклы Харона из Навкратиса («Цари, которые были у каждого народа начиная с давних времен»), Менандра Эфесского («Деяния, совершенные каждым из царей у эллинов и у варваров»), Иеронима из Кардии («О диадохах») и Тимагена Александрийского, писавшего уже на исходе эллинистической эпохи («О царях»). Более чистыми образцами биографического жанра были, как можно думать, такие сочинения, как «Жизнь Филиппа» Сатира и «Жизнь Александра» Никанора. Антиклиду Афинскому, Нимфису Гераклийскому, Дорофею Афинскому и Потамену Митиленскому (последний работал уже в эпоху, переходную от эллинистического к римскому периоду) принадлежали труды с одним и тем же заглавием: «Об Александре». Воспитанию молодого Александра были посвящены сочинения Онесикрата Астипалейского «Как воспитывался Александр» (слова Диогена Лазертского, VI, 84, наводят на мысль о сознательном подражании Ксенофоновой «Киропедии») и Марсия из Пеллы «Воспитание Александра». Вообще, личность Александра Великого, по-видимому, сыграла для истории греческой биографии примерно такую же роль, как и для истории греческого скульптурного портрета<sup>21</sup>. Назовем еще: Асклепиад, сын Ария, «О Деметрии Фалерском»; Тимохар, «Об Антиохе»; Посидоний, «О Персее»; Лисимах, «О воспитании Аттала» (снова тема воспитания!).

Это направление греческого биографизма проникало и в монументальную историографию. Уже в «Филлика» Феопомпа история Греции трактовалась как бы в рамках грандиозного жизнеописания македонского царя (за что на него специально нападает Полибий, VIII, 13, 3–5), и притом с обилием специфически биографических подробностей, не без уклона в сторону скандального разоблачения частных секретов. Дионисий Галикарнасский («Письмо к Гнею Помпею», 6) так характеризует тематику этого сочинения Феопомпа: «Он показал образ жизни и особенности нрава царей... жизнь мужей, их деяния, их кончины, их судьбы». Феопомп, по словам Дионисия, сумел «испытать скрытые побудительные причины поступков... и нравственные недуги (τὰ λείψα τῆς ψυχῆς), о которых нелегко бывает узнать

толпе, и разоблачить все таинства мнимой добродетели и безвестной порочности». Замечательно, что с таким любопытством к закулисным и компрометирующим подробностям у Феопомпа соседствовало и преклонение перед тем же Филиппом, как об этом можно заключить из цитированного выше замечания Полибия<sup>22</sup>. Таким образом, два полюса античного биографизма в его подходе к личности монарха — энкомиастическая тенденция и холодное коллекционирование отталкивающих мелочей — оказываются не столь уже далекими друг от друга.

*Тиранам* были посвящены сборники Фания Эресского («О сицилийских тиранах») и Батона Синопского («Об эфесских тиранах»), а также универсальный труд Харона Карфагенского «Тираны, сколько их ни было в Европе и в Азии». По-видимому, у Сатира было жизнеописание Дионисия Младшего (в сборнике «βίοι», или, по Иерониму, «Против Иовиниана», II, 14, «*Illustrium virorum historiae*»<sup>23</sup>). Биографическое сочинение «Об Агафокле» составил Дурис Самосский, «О тираническом правлении Иеронима» — уже упоминавшийся Батон Синопский. Заметим, что уже у Геродота есть чисто биографический интерес именно к личностям тиранов — Писистрата (I, 59–64 и др.), Кипсела (V, 92), Периандра (III, 50, V, 92; отвратительный эпизод Мелиссы прямо превосхищает стиль античного биографизма вплоть до Светония и ШНА).

Что касается прочих политических деятелей, так или иначе отступающих от полисных норм, то об Алкивиаде писал Сатир и, по-видимому, другие представители эллинистической литературы. Вообще, государственному мужу было тем легче стать героем биографического сочинения, чем более однозным было его имя (по крайней мере, для восприятия писавшего). Стесимброт Фасосский смог сделать Фемистокла, Фукидида (Мелесиева сына) и Перикла предметом сочинения с биографическим уклоном лишь потому, что он превратил почтенные фигуры этих мужей в гротескные маски, насколько возможно «демонументализировав» их жизнь. Когда он рассказывал, например, о сексуальной стороне жизни Перикла (фрагм. 10), он применял к полисному деятелю тот подход сенсационного «разобла-

чения» семейных тайн, обычным объектом которого были монархи. Заметим, что Плутарх, чье некритическое отношение к источникам давно стало общим местом научной литературы, все же отлично знал цену этому низкопробному материалу («Перикл», XIII; ср. также замечание о нелепой сплетне Идоменей в X главе той же биографии), относясь к нему с тем большей досадливостью, что встречал в нем помеху своим установкам на идеализацию и, так сказать, «ремонументализацию» образа Перикла (если он все-таки не может совсем обойтись без подобных сведений, это говорит, между прочим, и о силе жанровой инерции античного биографизма, выросшего прежде всего на «сплетне»). Заметим еще, что в X книге уже упоминавшихся «Филликиа» Феопомпа был огромный экскурс более или менее биографического содержания, посвященный «афинским демагогам» (слово *δημαγωγοί* здесь, несомненно, имеет отчетливый одиозный смысл)<sup>24</sup>. Дошедшие фрагменты этого экскурса связаны преимущественно с афинской «скандальной хроникой» (взяточничество и казнокрадство Фемистокла, непристойная развязность Клеона и т. п. темы). Сборник «О демагогах» составил также Идоменей из Лампсака, представитель собственно биографической литературы эллинизма.

Приведенный материал дает основание для довольно надежных выводов относительно преобладающей тематики эллинистического биографизма. В нашем списке бросается в глаза почти полное отсутствие биографий, связанных с именами, так сказать, «нормальных» деятелей полисной эпохи. Если Стесимброт писал о Перикле, то он и его выставлял героем пикантных анекдотов и тайным злодеем. Правда, мы имеем свидетельство о том, что некий загадочный Ксенофонт Афинский (не смешивать с сыном Грилла) написал «Жизнеописание Эпаминонда и Пелопида»; к сожалению, не сохранилось не только ни одного фрагмента сочинений этого автора, но неизвестно даже приблизительное время его жизни<sup>26</sup>. Мы не знаем, работал ли этот Ксенофонт в эпоху эллинизма, или он был, как и Плутарх, современником «греческого Возрождения» и выражал те же реставраторские тенденции. Во всяком случае, его труд на фоне нашего списка выглядит как исключение, лишь подтверждающее общее правило.

Разумеется, трудно было бы категорически утверждать, что деятели полисной классики, которые не были ни монархами, ни тиранами и с именами которых не было связано никаких скандальных историй, совершенно не привлекали эллинистическую биографию. Для такого утверждения у нас слишком ненадежные данные. В этом вопросе можно говорить лишь об общих тенденциях, общем стиле эллинистического биографизма; но эти общие тенденции можно характеризовать уже с уверенностью.

В своем дальнейшем развитии античная биография (за немногими исключениями, важнейшее из которых и составляют «Параллельные жизнеописания» Плутарха) остается верной тем же интересам. Биографии деятелей духовной культуры количественно преобладают и в римскую эпоху. Для философов можно назвать «Жизнеописание Эпиктета» Арриана, грандиозный сборник Диогена Лаэртского, биографии, написанные в неоплатонических кругах («Жизнеописание Плотина» Порфирия, «О пифагорейском образе жизни» Ямвлиха Халкидского, «Жизнеописание Исидора» Дамаския и «Жизнеописание Прокла» Марина), а также анонимные биографические сочинения, о которых уже говорилось. Сюда же примыкает философско-ареталогический «роман» Филострата об Аполлонии Тианском<sup>26</sup>. Биографии риториков писали Филострат, Евнапий и опять-таки безвестные анонимы. Таков далеко не полный перечень.

Эта линия античного биографизма расцветает и в римской литературе (достаточно вспомнить Светониевы жизнеописания поэтов, грамматиков и риториков), непосредственно переходя в христианскую эпоху: Иероним и Геннадий, работая над биографиями христианских писателей (сборник «О знаменитых мужах», самое заглавие которого в высшей степени традиционно!), отчетливо сознают себя продолжателями. Об этом свидетельствует заявление самого Иеронима (из предпосланного сборнику обращения к некоему Декстру): «То же самое делали у греков Гермипп Перипатетик, Антигон из Кариста, Сатир, ученый муж, и самый ученый из всех, искушенный в музыке Аристоксен, а у латинян — Варрон, Сантра, Непот, Гигин и тот, чьему примеру ты зовешь нас последовать, — Транквилл».

То же происходит и с типом биографий монарха. Как непосредственное продолжение инерции, заданной эллинистическим придворным биографизмом, возникает сочинение перипатетика Николая Дамасского «О жизни Цезаря Августа и его воспитании»<sup>27</sup>; вместе с уже упоминавшимися биографическими трудами Онесикрата («Как воспитывался Александр») и Лисимаха («О воспитании Аттала») оно стоит в длинном ряду, открываемом Ксенофоновой «Киропедией». Переработку эллинистического материала давало сочинение Афиней из Навкратиса (автора «Пирующих софистов») «Царствовавшие в Сирии». На более актуальном материале традиция биографии монарха была обновлена в римской литературе Светонием<sup>28</sup>; затем эта линия идет через Мариа Максима к SNA и уходит в Средние века (ок. 821 г. Эйнхардт воспроизводит структуру Светониевых жизнеописаний цезарей в своей биографии Карла Великого). Для греческой литературы можно назвать двух современников императора Адриана — его вольноотпущенника Флегонта из Тралл (известного как автор трактата «О необычайных явлениях»), который составил жизнеописание своего царственного патрона, и некоего Аминтиана, в подражание Плутарху (но на совершенно ином материале!) написавшего «Параллельные» биографии тирана Дионисия, Филиппа Македонского, Августа и Домициана. Кроме того, филэллинская политика Адриана стимулировала появление ряда греческих энкомиев, возможно биографически оформленных (Аспасий из Библоса, Орион и др.). Однако особенное усиление на греческой почве биографического интереса к личностям цезарей совпадает с политической активизацией восточной части империи и с разгаром страстей религиозной борьбы в IV в. Христианин Евсевий Памфил в своем «Жизнеописании Константина» и язычник Либаний в своей XVIII речи (надгробное слово Юлиану Отступнику<sup>29</sup>) обновляют, каждый по-своему, и сократовско-ксенофоновскую форму биографического энкомия в честь правителя: IV в. н. э. как бы возвращается к первым опытам IV в. до н. э. Как и на Западе, традиционная структура жизнеописания монарха неоднократно возрождается в Средние века, как об этом свидетельствуют образцы визан-

тийского светского биографизма<sup>30</sup>. И здесь традиция оказывается чрезвычайно устойчивой.

Кроме двух описанных тематических типов — биографии монарха и биографии профессионального литератора, ученого, художника — мы находим в арсенале тематики античного биографизма еще более откровенные выражения господствовавшего над этим жанром духа любопытства, сенсации, сплетни или педантического коллекционирования мелочей и курьезов. Известно, например, что Светоний составил сборник «О знаменитых блудницах». Вероятно, жизнеописания гетер были включены и в цикл Харона Карфагенского «О женщинах»; вообще, насколько можно судить по отражениям в позднейшей литературе, эллинистическая биография довольно пристально занималась этой категорией знаменитостей. Прилежно собирался материал о развратниках (неисчерпаемым источником такого материала служило ложно приписанное Аристиппу сочинение «О сладостлюбии древних»<sup>31</sup>) и о трезвенниках (каталог трезвенников у Афиняя, 44 В сл., очевидно, воспроизводит эллинистический источник). К этой же сфере эллинистической учености принадлежат перечни «долгожителей», один из которых дошел под именем Лукиана; с особенной кропотливостью «инвентаризация» такого же материала проведена у Флегонта из Тралл — в его списке имена строго разнесены по рубрикам, так что сначала перечисляются лица, дожившие ровно до ста лет, затем до 101 года, до 102, 103 и т. д. лет. Излюбленной темой античной биографии были всякого рода чудак. Легендарный человеконенавистник Тимон удостоился жизнеописания, составленного биографом поэтов и философов Неанфом из Кизика<sup>32</sup>. Если это жизнеописание действительно, как есть основания полагать, входило в цикл Неанфа «*Περὶ ἐνδοξῶν ἀνδρῶν*», то это было бы ярким примером того, насколько слово *ἔνδοξος* в руках античных биографов утратило всякий серьезный оценочный смысл, став обозначением просто достопримечательной «знаменитости»: речь идет не о предметах пиетета, но об объектах любопытства. Арриан написал биографию разбойника Тиллибора; едва ли подлежит сомнению, что он следовал эллинистическим образцам<sup>33</sup>.

Может показаться, что серьезным возражением против набросанной нами картины (из которой сознательно исключены биографии Плутарха) является указание на биографический сборник Корнелия Непота, в сохранившейся части которого мы встречаем таких героев полисной старины, как Мильтиад, Фемистокл, Аристид, Кимон и т. п. Это тем более важно, что со времен Эд. Мейера<sup>34</sup> существует обыкновение умозаключать от Непотовых биографий к существованию эллинистических биографий тех же героев (например, Кимона). Поэтому о труде Непота необходимо сказать несколько слов.

Начнем с того, что эти биографические выписки и заметки, призванные сообщить любознательному, но не слишком осведомленному римлянину некоторый минимум справочных сведений о героях отечественной и чужеземной истории, лишь с серьезной оговоркой могут быть приравняемы к настоящим жизнеописаниям<sup>35</sup>. При этом особенно скупое и невыразительное трактование у него как раз такие образы греческой классики, как Аристид или Кимон, а в центре стоят (даже оставляя в стороне биографию Аттика) какие-нибудь Датам, Евмен или Ганнибал. В самом деле, биография Аристида занимает 48 строк тейбнеровского издания<sup>36</sup> против 324 строк биографии Евмена, «Катон» — 62 строки против 292 строк «Ганнибала».

Важно и другое. Греческая биография, поздно возникнув, вынуждена была считаться с фактом существования давно сложившейся монументальной историографии; поиски своего недоступного старшему жанру материала естественно отесняли ее к «периферийной» тематике. Непот, как римлянин, находился в ином положении, нежели его эллинистические собратья по жанру: он не был связан тем, что материал, относящийся к полисной классике, — традиционное владение монументальной историографии. Поэтому без достаточных оснований предполагать, что Непот перерабатывал готовые эллинистические жизнеописания героев полисной старины, неосторожно; вообще говоря, после всех возражений, которые встретила за последнее время концепция Мейера, *opus probandi* лежит скорее на том, кто решился бы ее восстановить. Да и самый облик Непотовых жизнеописаний наводит на мысль, что перед нами по большей части не переработка го-

товых биографий, а конгломерат выписок из исторических трудов общего (не монографического) характера. Интересно, что Иероним представляет себе способ работы биографов классической древности, в том числе и Непота, совершенно иначе, чем немецкие филологи конца прошлого и первой половины нашего столетия, — по его словам, эти авторы, «раскрывая истории и анналы старых времен, получали возможность как бы собрать с этих огромных лугов цветы на маленький венок своего сочиненьица» (*De vir. illustr., praef.*).

В противоположность другим дошедшим биографиям Непота его «Аттик» — подлинное, полноценное, разработанное жизнеописание; но его герой — это принципиальный абсентеист, не имеющий общезначимых «деяний», но только приватную «жизнь». Поэтому биографический жанр со своим негражданственным духом хорошо к нему подходит. Сходный случай представляет, при всем кажущемся различии, и «Агрикола» Тацита: деяния Агриколы, сравнительно заурядные, важны не сами по себе, но как проявление определенной жизненной установки, бережно сохраняемой в неблагоприятных условиях. Под властью Домициана мало что можно было *сделать*, но даже тогда истинный римлянин мог *жить* достойным его образом — вот что хочет сказать нам Тацит. Поэтому энкомий приобретает здесь форму не «*gestae*» («деяний»), но «*vita*» («жизнеописания»). В прежние, республиканские времена деятельному государственному человеку естественно было посвятить не биографию, но «историческую монографию», то есть изложение «деяний»; именно о такой монографии Цицерон просил Луция Лукция (*fam. V, 12*) и Посидония (*Att., II, 1*), между тем как последний уже прославил таким образом Помпея<sup>37</sup>.

Итак, подытоживаем сказанное. Античная биография возникла и развивалась в отталкивании от монументальной историографии, как порождение центробежных, антимонументалистских тенденций эллинистической культуры. Ее жизненной атмосферой был дух неразборчивого любопытства или педантичного коллекционирования нужных и ненужных сведений; иногда эта бесстрастная акрибия сменялась резкой оценочностью и взвинченной риторической патетикой, и тогда возникал биографически оформленный энкомий или его



антипод — «псогос». Ее естественными и излюбленными героями были личности, принадлежащие либо миру книжной учености (философы, поэты, риторы, грамматик), либо миру уличной сенсации (монархи, разбойники, гетеры, чудаки). В целом она исходит не из оценочной идеи «великого человека», но из идеи «знаменитости» в смысле некоторого курьеза: это своего рода «кунсткамера», где Александр Великий или Эпиктет могут стоять рядом с любым Тиллибором или Тимоном. Поэтому она претендует (как мы это видели на примере вступления к сборнику Непота) на познавательную ценность и на занимательность, но никак не на моральное значение.

#### ТЕМАТИКА «ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ЖИЗНЕОПИСАНИЙ»

Подбор героев в ранних, не дошедших биографических циклах<sup>38</sup> и отдельных жизнеописаниях Плутарха вполне соответствует традиционному направлению, заданному эллинистическими образцами. Мы встречаем здесь восемь римских цезарей (от Августа до Вителлия; из них «Гальба» и «Отон», как известно, сохранились), трех поэтов (Гесиода, Пиндара, Арата), одного философа (Кратета). Когда Плутарх писал биографии героев, более или менее принадлежащих мифу (Геракл, Даифант, Аристомен), он опять-таки следовал за эллинистической традицией антикварной обработки мифологического материала (удовлетворительное представление об этой отрасли античного биографизма дают дошедшие жизнеописания Эзопа, Гомера и Гесиода).

То же можно сказать и об «Артаксерксе». Эта биография восточного деспота, наполненная сенсационными картинками заговоров и казней, а также обильными этнографическими деталями<sup>39</sup>, вполне соответствует эллинистическому пониманию жанра. Вообще говоря, античная теория видела в этнографическом материале естественное достояние биографии: именно в такого рода сведениях, как мы уже видели, Непот усматривает главную ценность и привлекательность биографического повествования<sup>40</sup>. Такие мерки вполне приложимы

к «Артаксерксу»; лишь по авторской интонации (например, в последней, XXX главе) можно, как кажется, заключить, что херонейскому биографу не доставало жестокого любопытства, чтобы вполне увлечься таким сюжетом.

«Арат» (не смешивать с биографией поэта Арата) и особенно утраченные «Леонид» и «Метелл» — если последнее сочинение действительно было не только задумано, но и написано<sup>41</sup> — по своей тематике уже вполне однородны с «Параллельными жизнеописаниями».

Переходим к последним. Прежде всего отметим, что в этом цикле представлены только государственные люди и полностью исключены поэты, философы, риторы и т. п. Даже Демосфен и Цицерон берутся Плутархом лишь как политические деятели; их литературная продукция сознательно обходится. В прооимии к этой паре биографий содержится следующая знаменательная декларация: «Повествуя в этой, пятой по счету, книге наших „Сравнительных жизнеописаний“ о Демосфене и Цицероне, мы будем исследовать прирожденные свойства и нравы обоих и сопоставлять их между собой, исходя из поступков обоих и их поведения на государственном поприще; но заниматься сравнительным рассмотрением их речей и выяснять, кто из них говорил более „сладостно“ или более „мощно“, мы предоставим другим» („Демосфен“, 3). Здесь каждое слово в высокой степени характерно для тех сторон мировоззрения Плутарха, о которых мы говорили в главе I настоящей работы; вспомним, что о стилистических особенностях творений своего кумира Платона наш автор также «предоставлял говорить другим». Его запоздалая приверженность полисным идеалам принуждала его третировать историко-литературную проблематику как проявление педантской *μικρολογία*: к чему говорить о словах, когда можно говорить о делах? Такие мотивы, как мы уже видели, проступают во всем его творчестве, начиная с юношеской декламации «О славе афинян». Но сделав эти свои воззрения принципиальной основой при отборе тематики для биографического сборника, Плутарх очевидным образом отходил от давней традиции. Мы знаем биографические циклы эллинистического и римского времени, героями которых являются исключительно философы, поэты и т. д. (или исключительно монархи); но за вычетом последнего случая

(то есть биографий монархов) мы не знаем сборников, из которых поэты, риторы, философы и т. п. вообще были бы изгнаны. Господствующим типом античного биографического сборника был, вообще говоря, тот, с которым было связано стереотипное заглавие «О знаменитых мужах» («*Περὶ ἐνδοξῶν ἀνδρῶν*») и соответственно «*De viris illustribus*»). Такое заглавие впервые засвидетельствовано для труда Неанфа из Кизика (III—II вв. до н. э.)<sup>42</sup>; уже у него (и еще ранее в «*βίος*» Сатира) было осуществлено смешение действующих лиц политической и литературной истории. То же мы видим и позднее: из 16 книг сборника Корнелия Непота с тем же традиционным заглавием более половины было отведено таким героям, как поэты (кн. 7 и 8), ораторы (кн. 9 и 10), историки (кн. 11 и 12), грамматики (кн. 13 и 14) и риторы (кн. 15 и 16)<sup>43</sup>. То обстоятельство, что сборник Плутарха совершенно исключает эту тематику, столь привычную для античного биографического жанра, заслуживает быть особо отмеченным.

Нечего и говорить о том, что среди героев «Параллельных жизнеописаний» немислимы персонажи эллинистического биографизма порядка гетеры Лаиды или мизантропа Тимона (хотя последнему Плутарх посвящает экскурс в 70-й главе «*Антония*»).

Итак, мы констатировали отсутствие некоторых традиционных групп персонажей в списке героев Плутархова сборника. Рассмотрим теперь, кто же в нем присутствует.

Из 24 имен греческой половины цикла (считая недошедшего «*Эпаминонда*»<sup>44</sup>) львиная доля приходится на эпоху *полисной классики*. Мы встречаем здесь афинян Солона, Фемистокла, Аристида, Кимона, Перикла, Никия, Демосфена и Фокиона, спартанцев Лисандра и Агесилая, фиванцев Эпаминонда и Пелопида, сиракузских борцов за полисное «*благозаконие*» Диона и Тимолеонта — всего 14 имен. К ним, по сути дела, примыкают Агид и Клеомен, изображенные Плутархом как поздние и неудачливые восстановители древних, «*Ликурговых*» порядков и, стало быть, как собратья по духу героев полисной старины, а также «*последний эллин*» Филопемен.

Мифическая древность представлена для Греции Тесеем и Ликургом. О работе над этим материалом, столь притягательным для представителей александрийской антикварной

учености, Плутарх говорит уже не без иронии («Тесей», 1): «Пусть же мифическое начало, очищенное разумом, проявит покорность и *примет видимость истории* (ἱστορίας ὄψιν); но там, где оно своевольно пренебрежет правдоподобием и отвергнет всякое сочетание с ним, мы попросим читателей (собственно, „слушателей“, ἀκροατῶν) о благосклонном снисхождении к этим рассказам о старине».

Этот мягкий юмор по отношению к ходовым приемам рационализирующей переработки мифа весьма примечателен и свидетельствует о том, что херонейский биограф был умнее и тоньше, чем его часто изображают; но в данном случае нас интересует не это. Плутарх глубоко любил сферу ἀρχαιολογία и заплатил обильную дань антикварным интересам в многочисленных сочинениях («Римские причины», «Греческие причины», недошедшие «Варварские причины», «Истории основания городов», «О платейских кумирах» и др.); эти интересы, безусловно, присутствуют и в «Параллельных жизнеописаниях» (особенно в экскурсах). Но не они в первую очередь определяют суть сборника. В этой связи характерно, что пара «Тесей» — «Ромул», как известно, была выполнена одной из последних (об этом говорит сам Плутарх, «Тесей», 1).

Что касается македонских монархов и затем диадохов и эпигонов, то Филипп, излюбленный герой античной биографической (Сатир, Аминтиан) и полубиографической (Феопомп) литературы, здесь вообще отсутствует. Не приходится удивляться, что Александру, герою своих восторженных юношеских декламаций<sup>45</sup>, Плутарх посвятил большое жизнеописание, по объему второе в сборнике. Однако диадохи и эпигоны представлены лишь биографиями Эвмена, Пирра и Деметрия, из которых последнему (наравне с Антонием) отведена, как известно, незавидная роль мрачной фольги для гражданских добродетелей других героев. О своеобразном положении, которое занимают среди персонажей сборника Агид и Клеомен, мы уже говорили.

Таким образом, для греческой половины цикла преобладание образов полисной классики очевидно. Что касается римлян, здесь центр тяжести, как и естественно было бы ожидать, сдвинут в сторону более поздних времен; как бы ни были сильны «реставраторские» тенденции херонейского

биографа, наибольшее количество материала давала эпоха гражданских войн. Все же старине уделено достаточно много места. Эпоха царей представлена именами Ромула и Нумы, полумифическая республиканская древность — именами Попликолы, Кориолана и Камилла. Далее идет тот период, который сами римляне времен Цицерона воспринимали как классический период своей государственности; эта эпоха, с таким блеском изображенная в 9-й главе «Заговора Катилины» Саллюстия<sup>46</sup>, составляет тему биографий Фабия Максима, Марцелла, Сципиона (по-видимому, Старшего<sup>47</sup>), Катона Старшего, Фламинина, Эмилия Павла. С другой стороны, Гракхи (как и их греческие сотоварищи Агид и Клеомен) изображены скорее как восстановители древнего «благозакония», нежели как его ниспровергатели.

Эпоха, которая, по Саллюстию, положила конец римскому благозаконию («Заговор Катилины», 11)<sup>48</sup>, дана в жизнеописаниях Мария, Суллы и Сертория. Из деятелей I в. до н. э. мы встречаем Лукулла, весь так называемый «первый триумvirат» (Цезарь, Помпей, Красс), а также его важнейших противников из республиканского лагеря, также в количестве трех (Цицерон, Катон Младший, Брут). На тех же основаниях, что и Деметрий — как отталкивающий образец порочности, — включен Антоний. Дальше конца республики Плутарх не идет: ни одного из цезарей мы не встречаем среди героев сборника.

Бросается в глаза чисто *оценочный* подход к подбору персонажей. Плутарх явно избегает одиозных образов: так, среди героев эпохи греко-персидских войн отсутствует Павсаний. Вполне соответствует духу сборника и отсутствие Филиппа Македонского: Филипп не только был антипатичен Плутарху как недруг эллинской свободы, но и весь брутальный облик царя-полуварвара, связанные с его именем подробности пиршественно-альковного порядка, которые с таким увлечением расписывал тот же Феопомп (см. выше), плохо подходили к общей атмосфере «Параллельных жизнеописаний». Единственное исключение подтверждает правило: вводя пару Деметрий—Антоний, Плутарх считает нужным особо оговаривать и объяснять это в прооимии. При этом он и здесь отмежевывается от установки на развлека-

тельность и сопутствующей ей неразборчивости в выборе темы (то есть от общих, родовых тенденций биографического жанра в древности): «Мы не стремимся внести в наше сочинение разнообразие на утеху и развлечение читателей, но убеждены, что мы будем с большим жаром созерцать жизнь лучших людей и подражать ей, если не оставим без исследования жизнь людей дурных и порицаемых» («Деметрий», 1). Моралистическая тенденция отчетливо противопоставляет себя всякому этическому индифферентизму; между тем последний составляет самую суть того стиля античного биографизма, который проявляется еще у Феопомпа и хорошо известен по жизнеописаниям Светония и SNA.

Одна из категорий, особо важных для понимания подбора героев в «Параллельных жизнеописаниях», — восходящая к Платону<sup>49</sup> категория «великой природы» (μεγάλη φύσις). Это величие души, незаурядность, значительность Плутарх находит даже у своих «злодеев» Деметрия и Антония: «Эта книга содержит жизнеописания Деметрия Полиоркета и императора Антония, мужей, в наибольшей степени оправдавших мнение Платона, по которому *великие природы порождают не только великие добродетели, но также и великие пороки*» («Деметрий», 1). Тем более присуща эта μεγαλοψυχία добродетельным героям Плутарха, определяющим лицо сборника в целом: в основе его лежит не любопытство, но *пиетет*, не морально индифферентная идея «знаменитости» (которая, как мы видели, стоит за стереотипным для античной биографии выражением ἀνὴρ ἔνδοξος), но нормативная концепция «великого человека» (ἀνὴρ μέγας)<sup>50</sup>. Сам Плутарх так формулирует свой избирательный подход к исторической тематике («Эмилий Павел», 1): «Изучая историю и занимаясь нашим сочинением, мы приучаем себя постоянно сохранять в душе *память о лучших и достославнейших людях*, а если общение с окружающими по необходимости принесет нам что-нибудь мерзкое, порочное, низкое, — отбрасывать и отталкивать, сосредоточивая радостное и умиротворенное размышление на достойнейших образцах». «Мы выбираем для ознакомления с ними самые значительные и прекрасные из деяний», — говорит Плутарх в другом месте той же главы. Императив строго избирательного подхода к материалу высказан и в уже

цитированном выше прооймии к «Периклу». Достаточно вспомнить такое замечание: «Наши внешние чувства пассивно воспринимают все, что попадает в круг их восприятия... но мыслью каждый из нас может — стоит только захотеть — в любое время сосредоточиться на том, на чем сочтет нужным. Поэтому нужно направлять внимание на *самые достойные предметы* (τὸ βέλτιστον), так, чтобы не только созерцать, но и духовно питаться созерцанием», — и ниже: «Занятие низменными вещами и труд, посвященный бесполезным предметам, есть свидетельство пренебрежения к добродетели». Разумеется, последняя фраза имеет весьма широкий смысл; однако едва ли будет натяжкой усмотреть в ней, между прочим, также и выпад против неразборчивого любопытства эллинистической биографии.

Итак, мы имеем право отметить две наиболее важные особенности подбора героев в «Параллельных жизнеописаниях».

1) В противоположность негражданственным, антиполисным тенденциям, присущим античному биографизму в целом, интересы Плутарха имеют отчетливое гражданственное и «классицистическое» направление. Однозний для полисных традиций мир профессионального артистизма и интеллектуализма вообще отсутствует; мир придворных отношений представлен слабо. В целом сборник рисует некоторую монументальную картину греко-римского прошлого, в которой на первом месте находится для Греции — полисная, для Рима — республиканская классика. В то же время важное место отведено таким притягательным для Плутарха представителям нового, индивидуалистически организованного мира, как Александр Великий или Цезарь; они как бы примирительно приобщаются к классицистическому пантеону<sup>51</sup>. На греческой половине сборника особенно отчетливо видно, что она имеет как бы два центра: главный — жизнеописания афинян классической эпохи и второстепенный — биография Александра.

2) В противоположность моральному индифферентизму, характерному для тематики биографических сборников эллинистического периода, подбор героев в сборнике Плутарха основан на *морально-оценочных критериях*. Не ко всем своим героям Плутарх относится с одинаковым пиететом;

ему претит, например, безволие Никия («Никий», 4–6, 8 и 23), корыстолюбие Красса («Красс», 2), деспотические наклонности старого Мария («Марий», 45–46), не говоря уже о пороках Деметрия и Антония, для характеристики которых он находит достаточно сильные слова («Деметрий», 24, 26, 42, 52; «Антоний», 2, 9, 24, 30, 62). Но даже в этих последних Плутарх, как мы видели, находит при всей их испорченности некое душевное величие, черты которого особо подчеркивает по ходу рассказа («Деметрий», 3–5 и др.; «Антоний», 4 и особенно 43, где слышатся почти энкомиастические интонации); в «сопоставлении» мы читаем характерное замечание об Антонии: «О его величии (μέγες) свидетельствует даже то, за что его бранили... Этот человек сделал себя столь великим (μέγας), что другие считали его достойным лучшей участи, чем та, которой пожелал он сам». Разумеется, это μέγες в данном случае не имеет чисто нравственного значения в строгом смысле (но ригоризм вообще чужд этике Плутарха!); во всяком случае, авторская интонация позволяет заключить, что речь идет не только о грубой силе, о чисто внешней власти, но также и о какой-то внутренней значительности. Но в тем большей степени это μέγες, эта импонирующая значительность присуща прочим героям Плутарха, которых он именует «лучшими и достославнейшими», ἀρίστοι καὶ δοκίμοι. Перечень персонажей «Параллельных жизнеописаний» имеет характер некоего продуманного «канона» героев греко-римской древности.

Таковы самые важные черты Плутархова сборника: классицистическая окрашенность и оценочная направленность. Но нельзя не сказать о том, что писательская индивидуальность Плутарха с ее (характерными для эпохи героического биографа) запросами и интересами очевидным образом проявляется и в других аспектах его канона великих мужей. Для выявления этого обстоятельства полезно сопоставить «Параллельные жизнеописания» с такими трактатами Плутарха, как «Наставления государственному мужу», «К непросвещенному правителю», «О том, следует ли старику заниматься государственными делами» и другими сочинениями на этико-политические темы. Соотношение между обеими сферами творчества Плутарха выглядит очень отчетливым: «Моралии» дают тео-



рию, биографии — конкретную иллюстрацию к теории. Напомним то, что мы говорили в главе I настоящей работы о связи обращения Плутарха к историческому материалу с основами его философского мирозерцания.

Уже в своих теоретических сочинениях Плутарх регулярно пользуется для наглядности изложения историческими «примерами» (*παράδειγμα* — *terminus technicus* античной риторической теории!). Он сам говорит, например, о «Наставлениях государственному мужу» (гл. 1): «Я воспользовался... самыми разнообразными примерами»; это можно было бы повторить и о других его сочинениях подобного рода. Биографии же выглядят на этом фоне как развитие иллюстративных мотивов, бегло намеченных в трактатах, или как своего рода разросшееся до внушительных размеров иллюстративное «приложение» к последним. При этом подбор «примеров» в трактатах, что вполне естественно, совершенно однороден тематике «Параллельных жизнеописаний»: и там, и здесь одни и те же имена<sup>52</sup>, одни и те же афоризмы и анекдоты, одни и те же исторические ситуации классической старины.

Итак, рассмотрим некоторые примеры того, как воззрения Плутарха, в наиболее явной форме проявившиеся в «Моралиях», повлияли на подбор героев в биографиях.

Плутарх, как прирожденный педагог-моралист *κατ' ἐξοχήν*, видел в деятельности государственного человека прежде всего *воспитательную* ее сторону. Политик — воспитатель, народ — объект воспитания, — вот концепция Плутарха. Ее ключевой термин — непереводимое словосочетание *πολιτικῆ παιδεία* (например, «Наставления государственному мужу», гл. 21, 816 E; это понятие раскрывается и в гл. 4 того же трактата, 800 A).

Нельзя не видеть, что эта политико-педагогическая проблематика исключительно широко представлена в «Параллельных жизнеописаниях». Ею определен, в частности, интерес Плутарха к образам законодателей (Ликург, Нума, Солон, а в интерпретации Плутарха также Тесей и Ромул) и политических реформаторов (тот же Солон, Агид, Клеомен, Гракхи)<sup>53</sup>. По мысли Плутарха, законодатель — это воспитатель своего народа, имеющий, по сути дела, неограниченную возможность формировать его нравы и склонности;

такое понимание отчетливо проступает, например, в сопоставлении Ликурга и Нумы. Заметим, что современник нашего автора Дион Христом посвящает обоснованию этой же концепции роли законодателя в истории своего народа целый диалог с неожиданным заглавием «О демоне» (Ogat., XXV). Законодатель, по Диону, есть настоящий «демон» тех, кому он дает свои законы, ибо поведение народа всецело зависит от его воли. Так, Ликург был «демоном», — разумеется, добрым — лакедемонян, Писистрат, Фемистокл, Перикл — «демонами» афинян (гл. 3—4); затем для последних наступил черед оказаться в ведении дурных демонов — всяких Алкивиадов, Клеонов, Гиперболов. Затем (гл. 5—8) перечисляются злые и добрые «демоны» персов (Кир и Камбиз), карфагенян (Ганнон и Ганнибал) и македонян (Филипп и Александр), но особо подчеркивается (совершенно в духе Плутарха!) благое миротворческое действие законодательной деятельности Нумы. Одной из главных тем политико-педагогических рассуждений Плутарха является положение о воспитательском такте как необходимой принадлежности правителя. Воспитатель должен уметь правильно поставить себя с воспитуемыми: он не должен ни отпугивать их излишней суровостью и неуступчивостью, ни заискивать перед ними. Эти мысли неоднократно развиваются в политических трактатах Плутарха (например, «Наставления государственному мужу», гл. 24, 818 E); они нашли выражение и в подборе героев «Параллельных жизнеописаний».

Примеры излишней жестокости — прежде всего Фокион и Катон Младший (именно по этому признаку они объединены в пару). О последнем Плутарх говорит: «Он имел такой нрав, что не мог ни убеждать толпу, ни привлекать ее к себе, и не имел в государственных делах той влияния, которая возникает от расположения граждан». Отсутствие педагогического такта в обращении с толпой неоднократно отмечается для Лукулла («Лукулл», 33, 36, 45) и отчасти для Кимона («Лукулл», 45). Но пример крайней политической бестактности и эгоцентрической неуживчивости, делающей государственного человека врагом собственного народа, — Кориолан.

Напротив, излишнюю уступчивость и робость для Плутарха воплощает Никий («Никий», 2, 4—6, 8 и др.). В прооймий к

тетраде «Агид» — «Клеомен» — «Гракхи» мы читаем: «Софокловы пастухи говорят о своих животных: „Хотя мы их хозяева, мы служим им как рабы...“; в таком же положении оказываются и государственные мужи, действующие в угоду прихотям толпы, — они рабствуют и прислуживают ей» («Агид», 1). Здесь с особой отчетливостью выступает аристократический смысл политико-педагогической концепции Плутарха.

Идеал Плутарха — соединение «величия» (τὸ σεμνόν, то есть суровой принципиальности в духе Фокиона) с «уступчивостью» (τὸ ἐλιεϊκές). Воплощение этого идеала — Фабий Максим, противопоставляющий неразумию толпы непреклонную строгость (гл. 10 и др.), но умеющий, где нужно, быть мягким и смотреть сквозь пальцы на человеческие слабости (гл. 20), а то и воспользоваться ими ради пользы дела (гл. 21)<sup>54</sup>.

Заметим еще, что подбор героев сборника хорошо выражает всю сложность отношения Плутарха к таким актуальным для него проблемам, как проблема единовластия, проблема римского владычества и т. п.

Жизнеописания Александра и Цезаря, несмотря на все проявления критической позиции по отношению к обоим («Александр», 48—53; «Цезарь», 60 и др.), дают достаточно величественные образы властителей, за которыми стоит судьба (ср. особенно «Цезарь», 69). Но им симметрично противопоставлены как яркое напоминание об опасных возможностях единовластия фигуры Деметрия и Антония. С другой стороны, среди героев сборника выделяется импонирующая группа греческих и римских борцов против единовластия (Дион, Тимолеон, Брут, Катон Младший).

Римское владычество — для Плутарха очевидная необходимость (ср. выше, глава I). Поэтому он с искренней лояльностью прославляет Тита Фламинина как образец наиболее гуманного варианта этого владычества. Но в паре с Фламинием выступает строптивый «последний эллин» Филопеммен («враг и недоброжелатель римлян»).

Таким образом, в самых различных деталях подбора героев сборника и их расстановки по диадам (на последней мы остановимся в главе IV) чувствуется круг интересов и ход мысли самого Плутарха, его творчество, его оригинальность.

## БИОГРАФИИ ПЛУТАРХА И «ГРЕЧЕСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ»

В общей перспективе путей античной культуры отношение «Параллельных жизнеописаний» к эллинистической традиции представляется довольно ясным.

Для перипатетического и александрийского биографизма, как и для всей эллинистической культуры в целом, классика (как она выразила себя, например, хотя бы в монументальной историографии геродотовско-фукидидовского типа) была непосредственно «вчерашним» днем: от нее надо было оттолкнуться, ее надо было любым способом «превзойти». В этом смысле биографии того же Гермиппа стоят на одной линии с поэтическим творчеством его учителя<sup>55</sup> Каллимаха. И здесь, и там главные черты — отвращение к спокойной монументальности<sup>56</sup> и парадоксальное сочетание экстравагантной патетики или сентиментальности с нарочитой сухостью и «документализмом» (каллимаховское *οὐδὲν ἀξιόγραφον* — «ничего незасвидетельствованного»!). Принцип документализма и у Каллимаха, и у Гермиппа нередко становится объектом откровенной *ιγρυ*: если Гермипп ссылается в своем жизнеописании Фалеса на свидетельство некоего Патека, чья душа в одном из своих прежних существований находилась в теле баснописца Эзопа и отлично запомнила все впечатления той жизни, чтобы дать интервью дотошному биографу (см. *Plut. Sol.*, VI, 81d), то это живо напоминает настроение Каллимахова гимна Зевсу с его наукообразными попытками выяснить, где «на самом деле» родился бог<sup>57</sup>.

Нетрудно понять, что делало возможным подобную установку на интеллектуальную игру. Если для классической эпохи между серьезными материями и безделками, между *παιδεία* и *παιδία*<sup>58</sup> пролегла четкая грань, то теперь эта грань исчезла: в политической повседневности интимные особенности характера какого-нибудь македонского или иного монарха оказались и впрямь важнее постановлений афинского народного собрания, а в духовной сфере деятельность перипатетиков, занявшихся «инвентаризацией» фактологического материала, небывало раздвинула круг предметов, которыми «не стыдно» было интересоваться серьезному человеку.

Стало казаться безразличным, к чему прилагать педантическую акрибию.

Античная биография, как ее сформировала эллинистическая эпоха, была как раз поприщем для виртуозов многознания. По словам Непота (*De vir. illustr., praef.*), в его время положительные римляне издевались над составителями биографий из-за того, что они тратят силы на выяснение проблем вроде следующей: «Кто был тот человек, который обучал Эпаминонда музыке?»<sup>59</sup> Мы можем наблюдать этот стиль античного биографизма с полной наглядностью и у Светония, и у SHA: так, Юлий Капитолин в своей биографии Пертинакса (гл. 12) со всеми подробностями перечисляет список кушаний, которые обычно подавались гостям этого императора, как раз *не* бывшего чревоугодником, — и это только случайный, наудачу выбранный пример, который можно было бы дополнить десятками ему подобных (см. также главу II).

Заметим по этому поводу следующее. Как известно, Плутарх в своих «авторских декларациях» неоднократно отмежевывается от «бесполезных изысканий» (*ἄχρηστος ἱστορία*), от коллекционирования в угоду пустому любопытству нужных и ненужных сведений (например, «Никий», 1). Современные исследователи нередко видели в таких высказываниях выпад моралиста против подлинной историографии, чуть ли не специально против Фукидида (см. во введении к настоящей работе разделы, посвященные трудам С. Я. Лурье и К. Циглера). Споры нет, Плутарх говорит о «полезности» или «бесполезности» тех или иных сообщений, исходя из моралистико-педагогических или в лучшем случае психологических целей. Однако если читать Плутарха, памятуя о конкретной историко-литературной ситуации его творчества, гораздо естественнее представить себе, что его критика направлена не против историзма фукидидовского стиля (к Фукидиду Плутарх всегда относился если без глубокого понимания, то во всяком случае с почтением<sup>60</sup>), но как раз адресована эллинистической *πολυπλοκισμῶν*, принципиально игнорировавшей всякие критерии различения важного и вздорного. Мы решаемся истолковывать упомянутые высказывания Плутарха как сведение счетов прежде всего с непосредственными литератур-

ными предшественниками херонейского биографа — его эллинистическими собратьями по жанру. Разумеется, Плутарховы декларации имеют и дополнительный, более широкий смысл.

Плутарх критикует эллинизм<sup>61</sup> как представитель классицистической реакции. Для этого культурного течения, которое в первую очередь приобретает четкие черты на римской почве<sup>62</sup> и уже затем — на греческой, полисная классика — уже не предмет отталкивания, но именно «классика»<sup>63</sup>, «сокровищница», во владение которой нужно заново вступить. Прошлое потребовалось по-новому осмыслить и увидеть, одновременно *приближая* его к своему пониманию и «романтически» переживая его идеализируемую *отдаленность*: историко-культурная ситуация требовала *синтеза* реставрируемых классических традиций и эллинистического индивидуализма. Реализацией этого синтеза должна была явиться прежде всего *монументальная историография большого стиля*, в то же время ассимилирующая достижения эллинистического психологизма и сентиментализма (а наряду с этим — художественное обобщение исторической динамики в эпосе вергилиевского типа, также ассимилирующем эллинистические элементы). В основе этого лежала морально-философская проблематика включения обособившегося индивидуума в заново обретаемую «целостность»<sup>64</sup>: классическую формулу этого двуединства этики гражданственности и патетики индивидуализма создал тот же Вергилий («Энеида», VI, 823):

...Amor patriae laudumque immensa cupido...

(«...К отчизне любовь и жажда безмерная славы» — пер. С. А. Ошерова).

У Плутарха эта же проблематика оформляется в его известную концепцию «благородного славолубия», умеренные проявления которой представляются ему источником всех благ общественной жизни, а эксцессы — корнем всех ее зол<sup>65</sup>.

В римской прозаической литературе запросы эпохи в наиболее адекватной форме удовлетворил Тит Ливий. Он преобразовал историографию в своего рода национальный эпос, в

котором гармонически сочетаются как спокойный, широкий, «объективный» и намеренно наивный ритм повествования, отвечающий идеалу старозаветной *gravitas* («важности») <sup>66</sup>, так и сентиментальная, «субъективная» патетика, всецело связанная с духом поздней, индивидуалистической культуры, но обрацаемая опять-таки в русло благонамеренного патриотизма.

Не нуждается в объяснениях то обстоятельство, что этот индивидуалистический элемент требовал использования формального опыта эллинистической историографии, в том числе и специально *биографич.* Точную аналогию этому представляет использование опыта эпиллия и других жанровых форм поэзии эллинизма у Вергилия. В самом деле, у Ливия широко допускаются специфические интонации биографического энокия, например, в тех отступлениях, которыми сопровождается упоминание о смерти того или иного героя. Сенека Старший так говорит об этих отступлениях («Суазории», IV, 21): «Историки, рассказав о кончине того или иного великого мужа, всякий раз предлагают краткий очерк всей его жизни и как бы *надгробное похвальное слово*; так раза два сделал Фукидид, так в отношении крайне немногих лиц поступил Саллюстий; но *особо щедрым на это* для всех великих мужей был *Тит Ливий*. В качестве примера можно назвать именно такие «некрологи» Камилла (VII, 1, 9–10) и Сципиона Африканского (XXXIX, 52, 7–9), а также несколько иначе включенные в повествование разделы о Катоне Старшем (XXXIX, 40–41), о Сципионе (XXVI, 19 и др.) и знаменитую характеристику Ганнибала (XXI, 4).

Частичное использование *элементов* биографического подхода в монументальной истории Ливия — совершенно ясный случай. Но то, что Плутарх при решении достаточно однородных задач прямо использовал *биографический жанр*, менее всего подготовленный, как мы видели, своими предшествующими судьбами для создания монументальной картины греко-римской старины, — и притом использовал в чистом виде, не растворяя в иной жанровой структуре, — должно быть особо объяснено. Заметим, что, судя по всему, «Параллельные жизнеописания» остались единственной заслуживающей упоминания встречей античного биографического жанра и классицизма «греческого Возрождения». После этой встречи они

разошлись. Когда в следующем после Плутарха поколении уже упоминавшийся выше Аминтиан выступил как подражатель херонейского биографа, переняв у него «параллельное» расположение жизнеописаний, он не последовал за своим образцом в подборе героев. Инерция жанра взяла свое: тираны и монархи — Дионисий, Филипп, Август, Домициан — снова заступили место полисных деятелей. Этот факт исключительно наглядно показывает, до какой степени жанровая традиция античного биографизма не гармонировала с гражданственно-классицистической тематикой. Почему же все-таки Плутарх обратился к этому «легковесному и недостаточно почтенному» жанру?

В какой-то мере различный формальный подход к аналогичным задачам у Ливия и Плутарха можно объяснить свойствами самого материала: римская история вплоть до последних двух веков республики имеет гораздо более безличный характер, чем самая строгая архаика и классика греческих полисов. В этом отношении характерен опыт Катона, в своих «Началах» задавшегося целью совсем очистить свое изложение от имен<sup>67</sup>, причем это относилось к первой и второй Пуническим войнам и прочим военным событиям до 156 г.: достаточно представить себе, что этот эксперимент был бы произведен при изложении событий Пелопоннесской войны, чтобы почувствовать контраст.

Важнее другое. Работая над «реактуализацией» римской архаики, а также над переработкой уже использованного некогда материала в духе своей эпохи, Ливий мог рассматривать своих предшественников как  $\beta\lambda\eta$ , как простой материал, только дожидающийся подлинно литературной обработки на его родном языке. Тексты Полибия и анналистов вплоть до Кассия Гемини (так называемых древних) были иноязычными; что же касается более поздних анналистов, писавших уже по-латыни (так называемых средних и новых), то они, по свидетельству Цицерона («Об ораторе», кн. II, гл. XII, 54), были «не изобразителями (непереводимое *exornatores*, соответствующее идее «художественного», риторически отделанного изложения. — С. А.) событий, но лишь их рассказчиками», ибо не владели «средствами, сообщающими речи изящество». Поэтому римскую историю можно было писать заново,



сохраняя монументальную анналистическую<sup>68</sup> форму. Но не мог же Плутарх отнестись таким же образом — как к черновому материалу — к Геродоту, Фукидиду, Ксенофонту, Феопомпу, Эфору или даже к какому-нибудь Филарху!<sup>69</sup> Именно так следует понимать смысл часто цитируемого вступления к Никию: Плутарх ясно говорит о том, что, обращаясь к материалу, уже использованному классиками монументальной историографии, нужно остерегаться соперничать с ними на их же путях, и потому единственный выход — найти *иной жанровый подступ к старой теме*. Так, по мнению Плутарха, Фукидид «неподражаемо» справился с задачей собственно исторического изображения сицилийской катастрофы, и пытаться его в этом превзойти (как это делал Тимей) — праздная затея. Но еще можно заново организовать материал уже не на исторических (то есть прагматических), а на *этологических* началах, ставя во главу угла не событие, как таковое, а уразумение человеческого характера (*κατανοήσις ἥθους καὶ τρόπου*). Как известно, Плутарх очень настойчиво стремится декларативно размежеваться с историографией; необходимость в этом возникла едва ли не потому, что он обрабатывал в формах биографии материал, сам по себе вызывавший иные жанровые ассоциации<sup>70</sup>.

Излишне говорить, что биографический жанр сам по себе как нельзя лучше подошел для индивидуалистических, психологических, моралистических и сентиментальных тенденций, присущих духу «греческого Возрождения». Но к этому часто повторяемому трюизму необходимо добавить: биографический жанр *в том виде*, который он — насколько мы можем судить, в первый и для античности в последний раз — приобрел в руках Плутарха.

Можно добавить, что если Ливий работал над монументальной картиной *отечественной* древности, то Плутарх исходил из более универалистских задач. Это обстоятельство также могло повлиять на выбор жанровой формы. Ощущение единства греко-римской («мировой») истории еще у Полибия было гениальным непосредственным наблюдением, констатацией реального причинного сцепления событий<sup>71</sup>, которое мог сделать именно человек, причастный к политической практике. Естественно поэтому, что Полибий

реализовал свои фактические наблюдения в монументальных формах прагматической истории. Через несколько поколений, когда Pax Romana окончательно распространилась на Средиземноморье, универалистская концепция истории становится общим местом, доступным разумению даже такого ограниченного ума, как Диодор (последний сам говорит — кн. I, 4 — о связи своего замысла всемирной истории с действительностью римской державы); в то же время эта концепция становится более абстрактной, более теоретической и философской, сближаясь с исконным кинико-стоическим космополитизмом<sup>72</sup>. Этим подготавливается возможность универсализации исторического материала уже не на прагматических началах, а на основе отвлеченных моралистико-философских идей общечеловечности, столь характерных для поздней греческой философии. С этой точки зрения не важно, где и когда живет человек, — важно, что это за человек, какой этико-психологический тип он собой воплощает. Такой подход, конечно, удобнее осуществлять в биографии, нежели в повременном историческом изложении. Заметим, что Плутарх поступает особенно последовательно: уже в самой «параллельной» группировке своих жизнеописаний он решительно абстрагируется от места и времени, изымая каждого из своих героев из повременной последовательности истории и ставя его лицом к лицу с человеком иной эпохи и иного народа. Разумеется, это не значит, что Плутарху вообще безразлична историческая обстановка «деяний» его героев. Отнюдь нет: он часто прилагает немало усилий рассудка и воображения, чтобы возможно нагляднее представить себе эту обстановку. Он отлично понимает, что деятельность государственного человека осуществляется не в пустом пространстве, а в конкретной среде<sup>73</sup>. Особенно красочны и развернуты характеристики бедственного состояния государства в начальных разделах биографий реформаторов (Ликурга, Нумы, Солона, Агида, Клеомена, Гракхов). Но заметим, что как раз эти характеристики поражают нас своим сходством<sup>74</sup>. Для Плутарха не существует специфической, неповторимой, подчиненной своим внутренним закономерностям *исторической эпохи*, но лишь принципиально

мыслимые изоморфными *исторические ситуации*; эти ситуации зависят лишь от неизменной человеческой психологии и потому обладают свойством вновь и вновь воспроизводиться. Это — общее для всей античной историографии понимание; вот как оно формулируется у Фукидида (III, 82): «... На государство обрушилось много тяжких бедствий, которые повторяются и ныне, и будут вечно повторяться, покуда природа человеческая пребывает одной и той же». Плутарх лишь до предела заострил этот тезис античной антропологии (еще более характерный для поздней античности, чем для времен Фукидида<sup>75</sup>), сделав его основой *формальной* организации сборника. Но о смысле этой последней мы будем говорить в следующей главе.

Таким образом, замысел «Параллельных жизнеописаний» и самый выбор биографической формы связан с универсалистскими и космополитическими тенденциями эпохи. Однако Плутарх — менее всего космополит. В этом он, как мы видели (см. главу I), довольно решительно расходится с современной ему популярной философией. С его точки зрения, всечеловеческая общность возможна, но возможна лишь на основе приятия норм греческой морально-философской культуры — *παιδεία*. Между греками и римлянами, по мнению Плутарха, эта общность уже существует. В этой связи характерно то, что в «Параллельных жизнеописаниях» нет ни одной биографии настоящего «варвара» (эллинизированный кардианец Эвмен, и у Непота фигурирующий в числе греческих полководцев, в счет, конечно, не идет), да и в остальном биографическом творчестве Плутарха «Артаксеркс» стоит особняком. Абстрактная общечеловечность философов получает у него, таким образом, существенное ограничение и в то же время конкретизацию, но не на исторической основе, а на основе идеи культуры. Вообще говоря, если можно выделить в «Параллельных жизнеописаниях», где многое обусловлено просто непринужденной «Lust zu fabulieren», проходящую через весь сборник единую тенденцию, то ее содержанием окажется столь важный для Плутарха (см. выше) тезис о значении *παιδεία* как необходимой предпосылки *πολιτικῆ ἀρετῆ*. Поскольку же римляне приняли греческую *παιδεία*, эта позиция дает Плутарху некоторый конкретный критерий для «па-

раллельного» изображения и сравнительной оценки политических деятелей Греции и Рима.

То обстоятельство, что Плутарх при отборе героев своего сборника совершенно исключает столь притягательный для античного биографизма экзотический материал и ограничивается великими людьми «классических» народов, также весьма характерно для настроений эпохи «греческого Возрождения» (достаточно вспомнить Павсания<sup>76</sup>). Но особенно характерна эта черта для самого Плутарха, с неодобрением называвшего Геродота «приверженцем варваров» (φιλοβάρβαρος — «О злокозненности Геродота», XII, 857 В) и порицавшего «отца истории» за излишнее любопытство, с которым последний относился к подробностям истории и этнографии Востока (там же, XII—XV).

### Примечания

1 Обращаясь к материалу римской литературы, мы должны сразу же оговориться, что изоморфность греческого и римского биографизма представляется в наше время далеко не столь безусловной, как ее изображает Ф. Лео (№ 200). Оригинальность римской биографии подчеркивали такие исследователи, как Д. Стюарт (№ 212) и В. Штайдле (№ 211). Несомненно, что римская политическая и бытовая этика с ее специфической системой понятий сыграла для римской биографии такую же конституирующую роль, как перипатетическая психология — для греческой. В то же время ориентация римских жизнеописаний на греческие образцы также стоит вне всяких сомнений, и без учета римских преломлений греческой биографической традиции картина этой последней останется неполной.

2 К. Циглер замечает в этой связи (№ 177, с. 898): «Если нам может показаться, что более или менее все величайшие мужи Эллады и Рима представлены в Плутарховом смотре героев («Heldenschau»), то это происходит именно под воздействием его писательских достижений: деятели, о которых он писал, именно благодаря ему привлекли к себе интерес потомства, а многие другие, кто заслуживал этого не меньше, остались в тени...»

3 См. материал, приведенный у Р. Гирцеля (№ 125, с. 131 и 177—178). Один из замыслов «Немецкого Плутарха» (неосуществленный) принадлежал Шиллеру. Аналогичные издания знала и Россия.

4 De vir. illustr., praefatio.

5 См. № 200, с. 91—93.

6 № 165, разд. III.

7 № 204, ч. II, с. 79 сл.

8 Ср. также замечания Д.-Р. Стюарта, № 212, гл. IV.

9 Самые свойства энкомия таковы, что о нем несколько рискованно говорить как о жанровой форме с четкими и замкнутыми границами. Вообще говоря, традиция «похвального слова» — явление столь же древнее, как и само красноречие. Элементы биографической энкомиастики чувствуются, например, в некоторых надгробных эпитафиях (ср. материал, собранный в старой работе И.-К. Аммана, № 184), в Фукидидовых характеристиках Фемистокла (I, 135—138), Антифонта и Ферамена (VIII, 68) и в других образцах греческой поэзии и прозы.

10 № 189, с. 9.

11 *Hieron. de vir. illustr., praefatio ad Dextrum: «...Аристоксен, далеко превосходящий всех ученостию...».*

12 Отражение этой легенды можно видеть уже у Геродота (IV, 95). См. также: *Pitagorici: Testimonianze e frammenti / A cura di M.-T. Cardini. Firenze, 1958; Levy J. Recherches sur les sources de la légende de Pythagore. Paris, 1926.*

Заметим, что своеобразное «пересечение» пифагорейской и перипатетической традиций у Аристоксена было подготовлено примером самого Аристотеля, которому принадлежало сочинение «Περὶ τῶν Πυθαγορείων».

13 Ср. послесловие А. Наука к изданию трактата (№ 36). «Жизнеописание Пифагора» есть также у Порфирия.

14 «О злокозненности Геродота», IX, 1.

15 По-видимому, о наибольшей удаленности от чисто биографического типа сигнализирует распространенное заглавие «Деяния NN» («Πράξεις τοῦ δεῖνα»). В принадлежности сочинения к биографическому жанру приходится сомневаться и тогда, когда оно озаглавлено «О NN» («Περὶ τοῦ δεῖνα»). Напротив, заглавие «Жизнь NN» («Βίος τοῦ δεῖνα») или «О жизни NN» («Περὶ βίου τοῦ δεῖνα») не оставляет никаких сомнений (ср. № 200, с. 104—108 и др.). Достаточно вспомнить, впрочем, что Иероним (автор, во всяком случае не чуждый специальным «историко-литературным» интересам!) спокойно употребляет слово *historiae* как эквивалент термина *vitae* («Против Иовиниана», II, 14), чтобы убедиться, насколько зыбки эти критерии.

16 См. № 195 и 198.

17 У Суды даны оба варианта имени: Φαίνιας и Φανίνας. То же относится к рукописной традиции Афинейя. Все рукописи Плутарха дают форму Φαίνιας, и она, пожалуй, более распространена в научной литературе. Однако Р. Лакер, опираясь на данные эпиграфики Лесбоса (на этом острове, как известно, находился г. Эрес), настаивал на варианте «Файний» (№ 199, с. 1565).

18 Здесь его источником и образцом, насколько можно судить по дошедшим фрагментам, был все тот же Аристоксен (и наряду с ним, возможно, Дикеарх — см. № 200, с. 113). Сочинение Неанфа, в свою очередь, широко использовал в «пифагорейском» разделе своего тру-

да Диоген Лаэртский. См.: *Laquer Я.* Neanthes von Kyzikos // RE. XVI. Stuttgart, 1935. Kol. 2198—2199.

19 *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Antigonos von Karystos // Philologische Untersuchungen. IV. 1881.

20 Все эти жизнеописания даны в издании А. Вестерманна (№ 61, с. 1—45); ср. также выборочное издание Виламовица (№ 58). На некоторых из них стоит остановиться подробнее. Первое жизнеописание дошло под именем Геродота; это колоритная имитация геродотовской наивности и словообильной неспешности, начинающаяся фразой: «Геродот Галикарнасец составил этот рассказ о рождении, возрастании и жизни Гомера, попытавшись доискаться надежнейшей истины». Ионизмы «отца истории» также воспроизведены с большой тщательностью. В целом сочинение представляет собой плод характерного для поздней античности увлечения Геродотом, которое так сильно сказалось, между прочим, на прозе Павсания. В каждой фразе чувствуется сентиментальная тоска по архаической наивности давно миновавших литературных эпох. Вот характерный кусок: «... И вот случилось так, что девушка тайно сошлась с мужчиной и понесла от него. И сначала ей удавалось скрывать это, а когда Клеанакт обо всем прознал, он был удручен такой бедой и призвал к себе Кретеиду; оставшись с ней наедине, он тяжело попрекал ее и прибавлял, что она осрамила его перед согражданами. И вот что он относительно нее решает: как раз в это самое время кимейцы выводили поселение в излучине Гермейского залива, и Тесей дал основанному городу имя Смирна, желая увековечить имя своей жены, которую звали Смирной, — а был этот Тесей одним из основателей Кимы, знатным фесалийцем из рода Евмела, Адметова сына, и превеликим богачом. И вот Клеанакт тайком отсылает Кретеиду к беотийцу Исмению, которому выпал жребий переселяться в новый город; а был он Клеанакту самым близким товарищем...» (гл. 2). Второе жизнеописание дошло под именем Плутарха; умная непринужденность изложения действительно напоминает нашего автора (вот, например, первая фраза этой биографии: «Пожалуй, любознательные изыскания относительно Гомера, его происхождения и его родины могут показаться праздным занятием, коль скоро сам он не счел нужным сообщить о себе хоть что-нибудь, но был до такой степени сдержан, что даже во вступлении не сообщает своего имени...»). Циглер (№ 177, с. 878) называет это сочинение «самым систематическим и содержательным введением в изучение Гомера, которое только оставила нам древность». Однако уже Бензелер (№ 105, с. 537—538) и вслед за ним Фолькман (№ 166) доказали, что биография Гомера не может принадлежать Плутарху (главным образом, в силу того, что в ней полностью игнорируется «закон о зиянии»). Остается, однако, возможность, что автор этой биографии имел в качестве своего главного источника «Гомеровские изыскания» Плутарха (№ 42 Ламприева перечня); ср.: *Baedorf B.* De Plutarchi quae fertur vita Homeri. Diss.

Münster, 1891; *Corte F. della. Le 'Ομηρικαὶ μελεταὶ* di Plutarco e la ricomposizione del pap. Lond. 734 // RF. LXVI (n.s. XVI), 1938. P. 40–56.

21 Ср.: *Вальдгауер О. Ф.* Этюды по истории античного портрета. М., 1938 (особенно гл. 4 — «Портреты Александра Македонского и их значение для истории портретной скульптуры в IV веке до н. э.», с. 150–168); *Он же.* Лисипп. Берлин, 1923. С. 36. Советский искусствовед так характеризует значение личности Александра как «нового объекта для художественного изучения», стимулировавшего развитие портрета: «... Эта личность должна была явиться завершением того, к чему стремился весь IV в.; она была воплощением вновь вырабатывающихся идей и стремлений... Она была поставлена как новая художественная проблема величайшим мастерам эпохи: Лисиппу, Леохару, Евфранору, Евтикрату и, вероятно, многим другим. Эта личность должна была давать пищу всем тем новым психологическим движениям, которые развивались в первой половине IV в. Поставленная как объект художественного изучения, она должна была привести к величайшему развитию новых тенденций в искусстве. Эпоха жаждала героя... Герой появился, и dignitas heroum, к которой так стремился Евфранор, нашла себе воплощение в живом образе завоевателя мира...» («Этюды по истории античного портрета», с. 174–175). Аналогичное явление новоевропейской культуры — культ Наполеона и его стимулирующее воздействие на литературу романтизма.

22 Характерно, что Феопомп написал «*Εὐκόμιον Φιλίππου*» (см.: *Феон.* «Прогимназмы», 2); похвальное слово Феопомп посвятил и Александру. Если верить сообщению Суды, согласно которому Феопомпу принадлежал еще и «*Ψόχος Ἀλεξάνδρου*» («Поношение Александра»), эмоциональная «амбивалентность» этого автора по отношению к его героям оказывается на редкость выразительной. О соотношении между «*Εὐκόμιον Φιλίππου*» и «*Φιλίππικα*» см.: *Laquer R. Theopompus* // RE. 2. Reihe. X. Hbb., 1934. Col. 2296.

23 Ср. № 200, с. 118 и к ней прим. 2.

24 Ср.: *Laquer R.* Указ. соч. С. 2214.

25 Единственное упоминание об этом Ксенофонте и его сочинении — у Диогена Лаэртского (II, 59) в перечне *βίωγραφοί* Ксенофонта Сократика.

26 Сам Филострат обозначает свой труд как *βίος* (кн. I, гл. 9,1). Евнапий и Суда передают заглавие как «*Βίος Ἀπολλωνίου*» (*Eunapius.* «Жизнеописания софистов», раздел «О тех, кто писал историю философов»; *Суда.* *Φιλόστρατος*), хотя рукописи дают «*Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*». Как отмечает Лео (№ 200, с. 262), наиболее существенное отличие сочинения Филострата от обычной биографии состоит в том, что он «не описывает прямо характер и внешность своего героя, но заставляет первый проявляться через его речи и поступки, а вторую — через то, что с ним случается». В связи с трудом Филострата возникает мысль о другом сочинении, с которым «Жизнеописание

Аполлония Тианского» не один раз сопоставлялось еще со времен Гиерокла, — о Евангелиях. Безусловно, сенсационные соображения Виппера (*Vinper P. Ю.* Возникновение христианской литературы. М.; Л., 1946. С. 236—247), предложившего считать евангелистов плагиаторами Плутарха (ср. также более осторожные наблюдения С. Я. Лурье, № 92), заведомо противоречат фактам. Однако связать третье Евангелие с греческой биографической традицией в целом (и притом преимущественно с традицией жизнеописаний философов) представляется не столь уж фантастическим. Все же очевидно, что любой вывод о генезисе той или иной стороны литературного облика Евангелий, которые все же стоят вне греческой литературы в собственном смысле этого слова, должен опираться на учет всех возможных влияний со стороны библейской литературной традиции. Достаточно напомнить, что даже четвертое Евангелие, которое когда-то считалось наиболее «эллинистическим», в свете кумранских находок оказалось теснейшим образом связанным с литературой палестинского сектанства (см.: *Allegro J.* The Dead Sea scrolls and the origins of the Christianity. N. Y., 1958. P. 128). Неоднократно указывалось и на (несколько сомнительную) возможность литературных влияний, которые шли из стран, лежащих к востоку от Палестины (ср.: *Benz E.* Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie. Mainz, 1951). Но все эти «неклассические» влияния лишь ограничивают, но не устраняют возможности влияния античной биографии. Что касается чисто жанровой стороны, то едва ли существует пропасть между Евангелиями, с одной стороны, и греческими жизнеописаниями философов (и особенно философов-чудотворцев, каковы Аполлоний в изображении Филострата и, скажем, Прокл в изображении Марина) — с другой. В свое время С. А. Жебелев решительно отказывался сблизжать Евангелия с биографической литературой на том основании, что «Евангелие кратко говорит о детских годах Христа, обходит почти молчанием его отрочество, ничего не сообщает о его юности», в то же время «в евангельском повествовании содержатся сведения, далеко выходящие за рамки биографии», то есть изложение учения Христа (*Жебелев С. А.* Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919. С. 119—120). Однако оба эти довода исходят не из реальной практики античного биографизма, а из умозрительной идеи некоей «нормальной» биографии — идеи, которой даже у Плутарха, не говоря уже о прочей греко-римской литературе этого жанра, почти ничего не соответствует. Много ли найдется античных жизнеописаний — и особенно жизнеописаний философов, — где с равномерной полнотой была бы освещена «вся жизнь героя», включая детство и юность? С другой стороны, в любой биографии философа, поэта, историка и т. д. и даже в Плутарховых жизнеописаниях законодателей (Нумы, Ликурга, Солона) содержатся сведения, которые Жебелев оценивал как «выходящие за рамки биографии», то есть описание продуктов творчества героя; биографиями они от этого не перестают быть. Формально-ли-



тературная специфика Евангелий сравнительно с греко-римской биографией (об идейной специфике мы не говорим!) связана с литургической организацией текста (ср. *Guilding A. The Fourth Gospel and Jewish worship: A study of the relation of St. John's Gospel to the ancient Jews lectionary system. Oxford, 1960*), но не составом сообщаемых сведений о жизни героя. Процент речей и афоризмов в Лукиановом «Демонакте» не больше, а биографические данные не полнее.

27 Русский перевод сохранившихся извлечений см.: ВДИ. 1960. № 4. С. 218–237. Ср.: *Laquer R. Nikolaos von Damascos // RE. Hbb. XXXIII. 1936. S. 362 sq, специально об этом сочинении — р. 401–423. Интересно, что еще в Тацитовом «Диалоге об ораторах» (гл. 28) воспитание Августа упоминается как образцовое; можно представить себе, что оно входило в круг общеупотребительных риторических «exempla».*

28 Удачную характеристику вклада Светония в эволюцию античной биографии дает М. Л. Гаспаров, № 180, с. 266 сл.

29 Ср. также во многом дублирующую упомянутый энкомий монодию на Юлиана (речь XVII F), а также произнесенные при жизни «Апостата» речи XII F («На консульство императора Юлиана») и XIII F («Приветственная Юлиану»). Все эти речи имеют явственную биографическую структуру.

30 См.: *Alexander P. J. Secular biography at Byzantium // Speculum. XV. 1948; Jenkins R. I.-H. Constantine VII's portrait of Michel III // Bull. Cl. des lettres de l'Acad. R. de Belg. XXXIV. 1948. P. 71 ff. Id. The classical background of the Scriptorum post Theophanem // Dumbarton Oaks Papers. Cambridge Mass. VIII. P. 11 ff.; Каждан А. П. Из истории византийской хронографии X века. Ч. I // ВВ. XIX. 1961. С. 83.*

31 Об этой роли упомянутого сочинения см.: *Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949. С. 264–265. Его подложность была в свое время исчерпывающе доказана Виламовицем (Philologische Untersuchungen, IV). Во избежание недоразумений заметим, что это сочинение упоминается и у древних авторов, и в новейшей научной литературе под двумя заглавиями: «О любовострастии древних» или «О древней роскоши».*

32 Ср. № 200, с. 114.

33 Едва ли есть необходимость строить предположения (как это сделано в предисловии О. О. Крюгера к кн.: *Арриан. Поход Александра / Пер. М. Е. Сергеевко. М.; Л., 1962. С. 13–14*) о каких-то особых причинах, будто бы побуждавших Арриана идеализировать Тиллибора и нагружать его образ серьезной философской проблематикой. Было бы вполне в нравах античного биографического жанра, если бы Арриан подошел к своему разбойнику с холодным и брезгливым любопытством, а конкретный контекст единственного упоминания этой биографии делает вероятным именно это. Во вступлении к «псогосу» Лукиана «Александр, или Лжепророк» мы читаем: «Мне стыдно за нас обоих: за тебя — что ты просишь написать о нем (то есть об

Александр. — С. А.), сохранить память о трижды проклятом человеке, за себя — что я прилагаю старание описать дела обманщика... Если кто-нибудь станет меня за это винить, я смогу привести в пример Арриана, ученика Эпиктета, выдающегося человека среди римлян: всю жизнь занимаясь наукой, он оказался в подобном же положении и потому может быть нашим защитником. Ведь и он счел не унижительным для себя описать жизнь Тиллибора, разбойника...» Весь тон этой цитаты делает предположение об идеализации Тиллибора со стороны Арриана достаточно неправдоподобным.

34 См. № 205 и предисловие к настоящей работе. Напомним, что в последнее время концепция Мейера встречает все более критическое отношение (ср. № 112).

35 Интересно, что в свое время столь видный исследователь, как Модестов (*Модестов В. И. Лекции по истории римской литературы. СПб., 1888. С. 300—305*), под живым впечатлением об обрывочности Непотовых биографий и остро воспринимая их несоответствие «нормальному» типу жизнеописания, предположил в них позднеантичный эксерпт из подлинного сочинения Непота. Эта точка зрения, которая имела своих представителей в европейской науке и до Модестова (сам русский исследователь ссылается на работу Ринка, относящуюся еще к 1818 г.), ныне оставлена по причине своей недоказуемости (ср. № 207 и 213). Но независимо от этого та характеристика, которую Модестов дает текстам Непота (с. 308: «...все указывает на отрывочность, выборку, сокращение...»), сама по себе вполне верна.

36 По изданию К. Гальма (№ 39).

37 Безусловно, граница между обоими жанрами была весьма текучей (см. выше, прим. 15). Все же эта граница была, и полностью игнорировать ее, как это делал тот же Укскулл-Гилленбанд (ср. № 165, с. 91, а также введение к нашей работе) едва ли возможно. Различие состоит прежде всего в том, что для «исторической монографии» сохраняют свое значение все нормы историографии вообще (например, в выборе материала, который должен быть достаточно «серьезным»); к биографии же это не относится.

38 По-видимому, этих циклов было два: в один входили жизнеописания цезарей, а другой объединял биографии, так или иначе соотнесенные по своему материалу с беотийской историей. См. № 177, с. 895—896.

39 Например, гл. III, 1 (описание инициации в храме «богини войны»); гл. XIII (персидский обычай отсекал трупу врага голову и правую руку); гл. XVI (описание «пытки корытом»); гл. XIX, 4 (описание казни отравителей); гл. XXIX, 3 (описание особой техники обезглавливания в Персии).

40 Вполне понятно, что жанр, главной задачей которого было изображение различных «образов жизни» людей в их специфике (ср. № 200, с. 97; № 173, с. 264), проявлял интерес к такому же изображению «образа жизни» целого народа. Напомним о традиции со-

чинений типа «Περὶ τοῦ τῆς Ἑλλάδος βίου» («О жизни Эллады») Дикейарха или «De vita populi Romani» («О жизни римского народа») Варрона, а также о том, что «Etymologicon Magnum» объясняет термин как эквивалент словосочетания εἶδος ζωῆς.

41 В своем «Марии» (гл. XXIX, 11) Плутарх обещает изложить события жизни Метелла в особой биографии последнего. Но в Ламприевом перечне эта биография отсутствует (что, разумеется, само по себе еще ничего не доказывает — см. № 277, с. 696—702 и 896); никаких относящихся к ней фрагментов или свидетельств не дошло (см. № 25).

42 Ср. № 200, с. 113.

43 См. № 264, т. I, с. 252—253.

44 Пара «Эпаминонд» — «Сципион» стоит в Ламприевом перечне под № 7.

45 Обе декламации объединены под одним заглавием «Об удаче или доблести Александра». Ср. также Фокке, № 114, с. 354. Оценка личности Александра в самом жизнеописании оказывается несравненно более трезвой и включает достаточное количество критических моментов, хотя в конечном счете, безусловно, положительна.

46 Ср. у того же Саллюстия «Письма к Цезарю об устройстве государства», II, 5. Известны многочисленные места у Цицерона — идейного противника Саллюстия, которые дают ту же оценку указанной эпохи: в частности, именно в этом заключается основная идея трактата «О государстве» в целом.

47 См. № 177, с. 896. Противоположного мнения придерживался Виламовиц (№ 173, стр. 260 и 269).

48 Ср.: *Утченко С. Л.* Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952. Гл. II: «Теория упадка нравов и ее политическое значение», где дана, в частности, подборка различных античных датировок начала «упадка нравов» (с. 110).

49 *Платон.* Государство, кн. VI, р. 491 — Е: «Итак, не скажем ли мы, Адимант, что наиболее одаренные от природы души, получив дурное воспитание, становятся самыми дурными? — ...Я согласен с тобою...»

50 Ср.: *Mette H.-J.* Der «grosse Mensch» (H. 89. 1961. Heft. 3). В этой статье исследована история понятия «великий человек» и его словесного оформления в греческой литературе; как показывает исследователь, больше всего материала в этом отношении дают Полибий и Плутарх (в то время как прочей античной биографии это понятие более или менее чуждо).

51 О соотношении между пиететом Плутарха перед классической гражданственностью и его убежденностью в необходимости монархии см. № 125, с. 16—22; № 149; № 167 и главу I настоящей работы. Характерно глубокое удовлетворение, с которым Плутарх рассказывает о похвале, высказанной Августом по адресу Цицерона через много лет после гибели последнего, а также о том, что Август назначил своим коллегой по консульству в 30 г. до н. э. сына оратора. По сути

дела, Плутарх требует от новых вершителей истории главным образом пиетета к старым ценностям и соответственно раздвигает рамки прежних моральных норм, чтобы в них вместились такие импонирующие херонейскому биографу явления, как Александр и его римский соперник.

52 Ср. особенно гл. XI трактата «Наставления государственному мужу».

53 См.: Зельин К. К. Борьба политических группировок в Аттике в VI веке до н. э. М., 1964. С. 82–84.

54 Об антиригоризме Плутарха см. главу I настоящей работы (в особенности § 2). В «Наставлениях государственному мужу» (гл. 24, р. 818 А) мы читаем: «Но вот более пригодное для гражданских дел наставление (ἐκείνο δὲ πολιτικώτερον παρόυεσμα): уступать и угождать подчиненным в мелочах, а в серьезных делах быть неуступчивым и карать нарушителей. Ведь тот, кто решительно во всем не в меру педантичен (ἀκριβής) и суров, кто ни в чем не хочет уступить и ни на что не хочет посмотреть сквозь пальцы... причаает народ состязаться с ним в упрямстве». Это — мысль, очень близкая Плутарху и, по-видимому, почерпнутая им из конкретного житейского опыта работы в полисных институциях родной Херонеи.

55 Афиней именует его ὁ Καλλιμαχοῦς («каллимаховец» — Athen., 58, 213).

56 Ср. его знаменитую эпиграмму, в которой он отмежевывается от эпоса (28). Характерно, что бранное двустишие, приписываемое Аполлонию (Anthol. Palat., XI, 275), называет Каллимаха τὸ καίυμιον — «безделушка».

57 Приводим это место в нашем переводе:

Зевсу творим мы обряд — так кого воспевать нам приличней,  
Как не тебя самого, о всеки мощный владыка,  
Что землеродных смирил и воссел судьей Уранидов,  
Боже Диктейский... но так ли? Иль правильной молвить

«Ликейский»?

Трудно решить мне: о роде твоём разгорается тяжба.  
Молвят, о Зевс, будто свет увидал ты на Иде высокой;  
Молвят, о Зевс, что аркадянин ты. Так кто же солгал нам?  
Критяне — вечно лжецы: вот и гроб измыслили те же  
Критяне, Отче, тебе, — но ты ведь не умер, ты вечен.  
Вот решение мое: на Паррасии свет увидал ты!

(ст. 1–10)

Здесь антимументализм Каллимаха выступает необычайно наглядно. Традиционное развертывание гимнической темы нарочито оборвано возникшим недоумением ученого мифографа: где же «на самом деле» родился Зевс? Решение сознательно неожиданно, ибо в общем вся Греция верила, что Зевс родился на Крите, и аркадские притязания за пределами самой Аркадии доверия не встречали

(ср. замечания Павсания в различных местах, например: IV, 23, 1). Достаточно красочна и аргументация: Каллимах ссылается на общеизвестное изречение о лживости критян, цитируемое, между прочим, в послании апостола Павла к Титу (I, 12), но подкрепляет это изречение указанием на архаический культ Зевсова гроба на Крите — еще бы не лжецы! Тон задан этим началом: дальнейшее идет в том же духе. Квазиэпический тон регулярно перебивается подчеркнuto сухими справками ученого комментатора относительно данных аркадской географии и топонимики («Гимн к Зевсу», ст. 39 и 43), диалектной лексики (там же, ст. 51) и т. п. Столь же снижающий характер имеют бытовые детали в «Гимне к Артемиде».

58 Довольно ходовая у греческих авторов игра слов (например, в известной «хрие» Аристиппа у Диогена Лаэртского, II, 8, 80).

59 «Non dubito fore plerosque, Attice, qui hoc genus scripturae leve... iudicent, cum relatum legent, quis musicam docuerit Epaminondam, aut in eius virtutibus commemorare, saltasse eum commode scienterque tibiis cantasse». («Не сомневаюсь, Аттик, что найдется немалое число ценителей, которые сочтут этот вид словесности легкомысленным... прочтя сообщение о том, кто обучал Эпаминонда музыке, а равно и упоминание в числе прочих его доблестей того, что он умело плясал и со знанием дела играл на флейте»).

60 Ср. Плутарх. «О славе афинян», 3.

61 Мы постоянно употребляем термин «эллинизм» в его традиционном, узком значении (ср., например: Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.; Л., 1950. С. 10: «Эллинизм... обнимает три столетия — от 336 г. до н. э. до 30 г. до н. э.»). Разумеется, странно было бы протестовать против расширительного понимания этого слова, когда оно прилагается ко всему периоду от конца греческой классики вплоть до крушения греко-римского мира и начала Средневековья. Как известно, это новое словоупотребление, не соответствующая практике впервые употребившего термин И. Дройзена (для него эллинизм кончался около 222 г. до н. э., для Ю. Белоха — около 217 г. до н. э. и т. д.), достаточно укоренилось и в зарубежной, и в советской науке (ограничимся двумя примерами: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963, и Schneider O. Geistesgeschichte des alten Christentums. Bd. I—II. München, 1954). Дело просто в том, что если этим исследователям важно в соответствии с их задачами противопоставить послеклассическую эпоху античной культуры ее классике, то в центре внимания нашей работы находится как раз контраст между собственно эллинизмом и последующей реакцией на него.

62 Дионисий Галикарнасский («О древних ораторах», 3) говорит о происшедшей перемене во вкусах: «Причиной и началом столь великого поворота, как я полагаю, был Рим...».

63 Для нормативизма этой эпохи в ее подходе к старине характерны проходящие через всю историю аттицизма споры относительно того, какой именно автор должен быть признан абсолютной нормой —

Лисий, Демосфен или, скажем, Фукидид. Чрезвычайно колоритна полемика того же Дионисия Галикарнасского, стремившегося канонизировать наследие Демосфена, с почитателями Фукидида («О Фукидиде» и «Второе письмо к Аммею»).

64 Блестящий анализ этой проблематики дали относящиеся к последним десятилетиям работы о Вергилии: *Büchner K. P. Vergilius Maro. Der Dichter der Römer. Stuttgart, 1955; Pöschl V. Die Dichtkunst Virgils. Wien, 1949; Sullivan F.-A. Spiritual itinerary of Virgils Aeneas // AJPh. P. 150—161.*

65 Ср. № 92, с. 19: «Его „великих“ людей можно разделить на две группы: умеренных честолюбцев и крайних честолюбцев. „Великим“ людям по самой их сущности свойственно стремиться стать первыми людьми в своем государстве...» и т. п.

66 Сенека Старший (Suas., XXII, 6) называет Ливия за это величавое простодушие «*natura candidissimus*»; ср. подобное же выражение и у Квинтилиана (II, 5, 12).

67 Об этом свидетельствует Непот в гл. 3 своей биографии Катона: «Имен полководцев в этих войнах он не называл, но излагал события без имен».

68 Сам Ливий именует свое сочинение «*Annales*» (XL, III, 13, 2).

69 Разумеется, Плутарху случалось перерабатывать и биографически оформленные источники (так, можно считать выясненным, что в основе «Солона» лежат жизнеописания семи мудрецов Гермиппа — ср. № 145 и 146). Это, несомненно, происходило гораздо реже, чем представлялось старой немецкой *Quellenforschung*, но достаточно часто (см. № 148, 157—159, 164, 171—172, 131—135, 100, 130 и 177, с. 911—914, а также введение к настоящей работе). Однако как раз в работе над материалом, относящимся к полисной старине, он располагал, как правило, источниками иного рода. Предполагаемые «перипатетические» биографии полисных деятелей — создание фантазии немецких исследователей (ср. № 165).

70 Ср. известное вступление к «Александру».

71 Для Полибия характерно необычайно обостренное внимание к каузальной связи отдаленных фактов. Ср. его собственные декларации: I, 50—51; II, 2, 38; III, 1; XXXVII, 9 («...даже и тогда, когда невозможно или затруднительно найти причину, следует все же настойчиво искать ее...»); XXXIX, 1—2 (теория так называемого *ἀλοβεκτικῆ ἰστορία*, или *ἀλοβεκτικῆ διήγησις*, то есть изложения, выявляющего скрытые причинные зависимости, — II, 37 и IV, 40,1). Во вступлении к своему труду он говорит: «Удивительная особенность нашего времени состоит вот в чем: почти все события в мире судьба насильственно направила в одну и ту же сторону и подчинила их единой цели» (I, 4).

72 Ходовая философская аргументация у того же Диодора (I, 1 сл.): ойкумена — единая община; историк, собирающий все народы и все события в единое повествование, — сотрудник божества, собирающего все в единый космос, и т. п.

73 Ср. рассуждения на эту тему в «Наставлениях государственному мужу», гл. 3 и др.

74 Ср.: *Зельин К.К.* Указ. соч. С. 82: «Помимо жизнеописания Солона, мы имеем у Плутарха биографии и других законодателей и реформаторов... В пяти из этих биографий мы обнаруживаем и главы, содержащие характеристику общественной и политической обстановки. Эта обстановка рисуется здесь примерно такими же чертами, как и в жизнеописании афинского законодателя VI в.». Ср. также № 107.

75 Убеждение в прямо-таки безысходной стабильности исторического процесса (как и вообще всего происходящего в мире) с особенной яркостью выражено у Марка Аврелия. Мы читаем у него: «Непрестанно держать в уме, до какой степени все то, что бывает ныне, бывало и раньше; и держать в уме, что это же самое предстоит и в будущем, и представить себе однообразные драмы и представления, которые ты узнал из собственного опыта или из истории старых времен, как-то: весь двор Адриана, и весь двор Антонина, и весь двор Филиппа, Александра, Креза. Ведь это было всегда одно и то же, только разыгрывалось разными лицами...» (кн. X, 27).

76 В этом отношении очень колоритно и показательны следующее место из Павсания («Описание Эллады», кн. IX, 36, 4–5): «Должно быть, эллинам до крайности свойственно больше дивиться иноземным чудесам и диковинам, нежели отечественным, коль скоро достославные в сочинении истории мужи (*ἀνδράσιβιν ἐπιφανέσιβιν ἐξ οὐραφῆν* — имеется в виду, разумеется, Геродот с его экфрасисом пирамид II, 124–136) сочли нужным самым обстоятельным образом описывать египетские пирамиды, а о сокровищнице Миния и о стенах Тиринфа никто не обмолвился ни словом, хотя это чудо несколько не меньшее...» Павсаний в своем наивном эллиноцентризме (который побуждал его, в частности, утверждать, что египтяне оплакивают в своих ритуальных плачах не кого иного, как беотийского певца Лина, заимствовав этот обычай из Эллады, — см. кн. IX, 29, 7) вполне солидарен, как видим, с Плутархом, тоже попрекавшим Геродота излишней симпатией к варварам.

## ГЛАВА IV

### СТРУКТУРА СБОРНИКА

Как известно, «Параллельные жизнеописания» — именно в силу своей «параллельности» — образуют формальное единство, замкнутую целостность на трех уровнях одновременно:

1) на уровне отдельной биографии;

2) на уровне пары биографий, объединенных, как правило, общим послесловием-«синкрисисом», а в ряде случаев также общим введением;

3) на уровне всего сборника в целом (здесь, разумеется, речь идет о единстве в качестве не данности, а заданности, коль скоро к сборнику можно было бы прибавлять новые и новые пары биографий, — но читателю сборник все же предлежит как нечто замкнутое).

До сих пор при изучении литературного облика отдельных Плутарховых жизнеописаний не учитывалась взаимосвязь этого облика с организацией материала на двух других уровнях. Всерьез, как структурная единица, бралась только отдельная биография. В этом научный анализ лишь следовал за читательским восприятием: уже современный *usus* издания отдельных, или «избранных» (и, следовательно, изъятых из своих «диад»), биографий закрепляет в нашем уме представление, согласно которому единственный вид художественного целого в «Параллельных жизнеописаниях» — отдельная биография, а их группировка чисто механична и заслуживает упоминания лишь по связи с идейным замыслом Плутарха (здесь указывались только такие лежащие на поверхности стороны дела, как стремление Плутарха к духовному посредничеству между Грецией и Римом<sup>1</sup>).

Справедливости ради следует сказать, что такой читательский подход имеет весьма почтенный возраст.

Уже некий софист Сопатр (неясно, с каким из известных науке носителей этого имени<sup>2</sup> его следует отождествить, но время его жизни, очевидно, приходится на эпоху перехода от классической древности к византийскому Средневековью), эсцерпируя в IX—XI книгах своих «Выписок» (*Ἐκλογαί*) биографии Плутарха, перемешивал их с тем, что мы называем теперь «Моралиями», и при этом совершенно игнорировал «диадическую» структуру «Параллельных жизнеописаний»<sup>3</sup>; об этом можно судить по цитате в «Библиотеке» патриарха Фотия (код. 161). И все же в общем и для античного и для византийского читателя основной единицей целостности, «книгой» в древнем понимании слова, была именно диада, пара биографий. Это хорошо



видно, в частности, из расположения заглавий биографий в так называемом Ламприевом перечне Плутарховых сочинений<sup>4</sup>. В порядке «параллельности» излагает известные ему 19 жизнеописаний Плутарха и тот же Фотий («Библиотека», код. 245).

Не только современный читатель, но и современный исследователь не склонен задавать себе вопрос о взаимосвязи между диадической группировкой Плутарховых биографий и внутренними закономерностями их оформления. Такое отношение закрепляется укоренившейся *оценкой* «диадического принципа» как искусственного и абсурдного приема, досадного продукта риторического влияния некоей «*quantite negligeeable*» в общем балансе художественного целого. Можно было бы заметить, что это оценочное суждение сложилось сравнительно недавно; притом один из самых проницательных и поистине «конгениальных» херонейскому биографу его читателей и почитателей, а именно Монтень, как известно, усматривал особую прелесть «*Βίοι παράλληλοι*» как раз в «синкрисисах»<sup>5</sup>. Но дело не в этом. Важно то, что *исследователю* по самой сути дела отказано в том праве на субъективность, которым волен пользоваться *читатель*. Если последний находит Плутарховы «синкрисисы» всего лишь скучным, а то и вздорным привеском к занимательным биографиям, он может избавить себя от обязанности интересоваться этой частностью. С исследователя эту обязанность не может снять никакое вкусовое суждение. Для научного осмысления литературной природы «Параллельных жизнеописаний» важно не то, нравится нам или нет идея их автора расставить своих героев попарно и учинить им смотр в «сопоставлениях», но то, *как, для чего*, в силу каких соображений он это сделал и какие это имело *последствия*. Историк литературы имеет не больше права игнорировать «неудачный» прием, чем ботаник — отбрасывать «некрасивый» цветок.

Для темы настоящей работы диадическая структура сборника Плутарха имеет особое значение. Дело в том, что она, насколько мы можем судить, принадлежит к тем признакам, которые отделяют биографическое творчество Плутарха от всей остальной биографической литературы классической древности.

ти. Разумеется, сам по себе *σβυκρῖσις* был в высшей степени популярным и разработанным порождением давней риторической традиции; мы не будем останавливаться на этой стороне дела, так как весьма обстоятельную классификацию сферы употребления этого приема в греческой литературе — за всю ее историю от Гомера до Плутарха — уже дал в свое время Ф. Фокке<sup>6</sup>.

Однако этот же попарный синкрисис, но уже возведенный в ранг формального принципа, определяющего соединение биографий в рамках сборника и гарантирующего единство этого сборника, — совершенно уникальное явление в истории античной биографии. Кроме Плутарха здесь можно назвать лишь уже упоминавшегося Аминтиана: лишь у него можно найти нечто подобное. Но как раз его попытка подражания<sup>7</sup> лишний раз убеждает нас в том, что структура Плутархова сборника привлекала античного читателя своей (для нас давно стершейся!) новизной — ведь подражания чаще всего вызывают действующие на воображение новации.

Что построение «Параллельных жизнеописаний» когда-то воспринималось именно так, свидетельствует, между прочим, и знаменитая эпиграмма Агафия на статую Плутарха («Палатинская антология», XVI, 331)<sup>8</sup>.

Поэтому весьма важно с возможной точностью уяснить себе: 1) как замысел Плутарха конкретно реализован; 2) какой смысл расположение биографий имело для самого автора; 3) какое воздействие оно оказало на прочие аспекты художественной структуры целого.

Именно в такой последовательности эти вопросы и будут рассмотрены в настоящей главе.

Чтобы избежать голословных и непроверенных суждений, мы начнем с самого конкретного, а именно: проанализируем расположение биографий в сборнике и рассмотрим те его мотивировки, которые в явной форме даны самим Плутархом. Лишь затем мы перейдем к попытке наметить более глубинные и скрытые смысловые аспекты изучаемого приема, а в заключительном разделе главы остановимся на предпосылках, которые этот прием создавал для литературного оформления *отдельной биографии*.

## ПОПАРНАЯ ГРУППИРОВКА БИОГРАФИЙ

Мы уже говорили, что, с точки зрения самого Плутарха, настоящим замкнутым целым является по сути дела не отдельная биография, но пара биографий, «диада». Это подтверждается, в частности, тем, что большинство диад имеет общее введение и почти все они завершаются общим же послесловием — «синкрисисом». Всего пар сохранилось, как известно, 22 (точнее — 21 диада и 1 тетрада: «Клеомен» и «Агид» — «Гракхи»). Из этого числа в 12 случаях мы встречаем общий прооймий в его нормальной форме («Тесей» — «Ромул», «Эмилий Павел» — «Тимолеонт», «Пелопид» — «Марцелл», «Кимон» — «Лукулл», «Никий» — «Красс», «Серторий» — «Эвмен», «Фокион» — «Катон», «Агид» — «Клеомен» — «Гракхи», «Демосфен» — «Цицерон», «Дион» — «Брут», «Деметрий» — «Антоний», «Александр» — «Цезарь»); сюда можно добавить пару «Филопеммен» — «Фламинин», где вступление перенесено к началу *второй* биографии. Общее послесловие с сопоставлением обоих героев отсутствует лишь в четырех случаях («Фемистокл» — «Камилл», «Фокион» — «Катон Младший», «Александр» — «Цезарь» и «Пирр» — «Марий»).

Поскольку в Новое время издатели разделили текст «Параллельных жизнеописаний» на главы таким образом, что их счет ведется раздельно для каждой биографии, возникает вопрос, куда относить эти введения и «сопоставления»<sup>9</sup>. Последние издатель Д. Кораис в начале прошлого столетия<sup>10</sup> попытался выделить в особые разделы с особым счетом глав; как известно, теперь *συνκρίσεις* обычно имеют в изданиях двойной счет глав — как продолжение второй биографии и как самостоятельная часть. Однако Плутарховы прооймий имеют не меньшее право рассматриваться как разделы, субординированные только диаде в целом, но никак не первой биографии этой диады. Мало того, что содержание этих прооймиев обычно относится ко всей паре; нередко оно даже в большей степени связано как раз с героем *второй* биографии. В качестве примера можно назвать пару «Кимон» — «Лукулл». Первые две главы, формально входящие в наших изданиях в состав «Кимона», всецело посвящены изложе-

нию одного эпизода из жизни *Лукулла*; имя Кимона в них вообще не встречается. В следующей главе Плутарх излагает причины, по которым он находит возможным сопоставить с Лукуллом Кимона, и лишь с IV главы начинается рассказ о последнем. Было бы логично наряду с синкрисисами выделять особым счетом глав также и подобные введения.

Но, разумеется, важны не эти технические подробности<sup>11</sup>. Важно почувствовать структурное единство пары биографий, которое особенно ощущается как раз в прооймии и послесловии к этой паре. Ими она открывается и замыкается. Между прооймием и синкрисисом существует несомненная композиционная *симметрия*. В смысловом отношении они также явственно соотнесены между собой и дополняют друг друга: как правило, в прооймии изложены черты сходства, в синкрисисе — черты различия двух героев; прооймий мотивирует возможность сопоставления, в послесловии это сопоставление проводится. В этом очень легко убедиться на примере любой диады, в которой есть обе эти части. На том значении, которое имеют прооймий и синкрисис в своей внутренней соотнесенности между собой для художественно-этологического метода Плутарха, мы остановимся во втором разделе настоящей главы.

Есть еще один формальный момент, который очень наглядно подчеркивает единство диады (или тетрады, которую мы вправе рассматривать как диадическое сочетание двух диад). Весьма часто вторая биография диады имеет в своей первой фразе частицу *δέ*, которая устанавливает твердую грамматическую связь со всем содержанием предыдущей биографии. Употребление частицы *δέ* мы могли проследить в 21 случае (как известно, начало «Цезаря» утрачено; тетраду «Агид» — «Клеомен» — «Гракхи» мы рассматривали как единицу, изоморфную диадам, и брали для рассмотрения первую фразу «Тиберия Гракха»): из этого числа она встречается в 14 случаях («Ликург» — «Нума», «Перикл» — «Фабий», «Аристид» — «Катон», «Пелопид» — «Марцелл», «Фемистокл» — «Камилл», «Лисандр» — «Сулла», «Кимон» — «Лукулл», «Никий» — «Красс», «Серторий» — «Эвмен», «Филопмен» — «Фламинин», «Демосфен» — «Цицерон», «Фокион» — «Катон Младший», «Дион» — «Брут», а также

«Агид» — «Клеомен» — «Гракхи»). Вот несколько стереотипных случаев таких начальных фраз (излишне указывать, из какой биографии они взяты):

Ἔστι δὲ καὶ περὶ τῶν Νομᾶ τοῦ βασιλέως χρόνων, καθ' οὓς γέγονε, νεανικῇ διαφορᾷ... («Вот и о времени, когда жил царь Нума, тоже идут оживленные споры...»);

Τοῦ δὲ Λευκόλλου πάπλος μὲν ἦν ὑπατικός... («Что до Лукулла, то его дед был консуляром...» — такое начало определенным образом корреспондирует с началом повествования о Кимоне в 4-й гл. предыдущей биографии, где с первой же фразы речь идет о деде героя с материнской стороны);

Κικέρωνος δὲ τὴν μὲν μητέρα λέγουσι Ἑλβίαν καὶ γευρόμενα καλῶς καὶ βεβιωκέναι... («Что до Цицерона, то мать его Гельвия была, как сообщают, женщина хорошего происхождения и честной жизни...» — сходный случай; свой рассказ о Демосфене Плутарх начинает с сообщения о его родителях и, между прочим, с пересказа сплетен о *матери* оратора — «Демосфен», 4);

Μάρκος δὲ Κράσσοσ ἦν τιμητικοῦ καὶ θριαμβικοῦ πατρός... («Что до Марка Красса, то он был сыном цензора и триумфатора...»);

Μάρκω δὲ Κάτωνί φασιν ἀπὸ Τοῦσκλου τὸ γένος εἶναι... («Что до Марка Катона, говорят, что он был родом из Тускула...» — едва ли случайно, что в первой фразе предыдущей биографии Плутарх называет филу и дем Аристида, что он делает не для всех своих аттических героев);

Κάτωνι δὲ τὸ μὲν γένος ἀρχὴν ἐπιφανείας ἔλαβε καὶ δόξης ἀπὸ τοῦ προπάπλου Κάτωνος... («Что до Катона, то его род началом своей известности и славы обязан Катонову прадеду...»).

Еще более отчетливую соотнесенность с предыдущей биографией создают также вступительные фразы:

Τοιοῦτου δὲ τοῦ Περικλέους ἐν τοῖς ἀξίοις μνήμης γεγονότος, ὥς παρειλήφαμεν, ἐπὶ τὸν Φάβιον τὴν ἱστορίαν μετάγομεν... («Таков, стало быть, Перикл в его достопамятных поступках; изложив их, мы переходим к истории Фабия...»);

Ὅν δὲ παραβάλλομεν αὐτῷ (имеется в виду, конечно, Филопемн, герой предыдущей биографии!), Τίτος Κοϊντίος Φλαμινίνοσ... («Тот, кого мы сопоставим с ним, Тит Квинтий Фламинин...»);

Ἡμεῖς δὲ τὴν πρώτην ἱστορίαν ἀποδεδοκότες ἔχομεν οὐκ ἐλάττωνα πάθη τούτων ἐν τῇ Ῥωμαϊκῇ συζυγίᾳ θεωρῆσαι τὸν Τιβερίου καὶ Γαίου βίον ἀντιπαραβάλλοντες... («Итак, закончив нашу первую историю, обратимся к не менее страшным бедствиям римской четы, избрав для сопоставления жизнь Тиберия и Гая...»).

Перечисленные выше случаи употребления частицы δέ, как явствует из нашего перечня, составляют 0,75 от общего количества доступных обследованию случаев. Мы сознательно не включили в этот перечень диаду «Солон» — «Попликола», так как относительно δέ в первой фразе «Попликолы» в рукописях существует некоторое колебание<sup>12</sup>; все же для этой частицы существует достаточно хорошее рукописное предание, и К. Циглер сохранил ее в последнем издании Плутарховых биографий<sup>13</sup>. Вот первая фраза «Попликолы» в варианте, принятом Циглером; связь между частями диады выражена в ней настолько отчетливо, что она, по сути дела, в такой же степени заключает «Солона», в какой открывает «Попликолу»: Τοιοῦτω δὲ γενομένῳ τῷ Σόλωνι τὸν Πωπλίκολον παραβάλλομεν... («Это, стало быть, случилось с Солоном, а сопоставим мы с ним Попликолу...»).

Таким образом, Плутарх использовал три возможности, чтобы подчеркнуть единство диады (или тетрады): общее введение, общий «синкрисис» и переход от одной биографии к другой, который строится таким образом, что не столько разделяет их, сколько соединяет<sup>14</sup>.

Едва ли можно сомневаться в том, что Плутарх испытывал потребность изложить читателю мотивы, по которым он избрал «параллельное» построение для своего сборника. Непосредственные обращения Плутарха к читателю со словоохотливым разъяснением тех или иных особенностей и установок своего изложения буквально переполняют его «биографии»<sup>15</sup>, поддерживая характерную для них (а в большей или меньшей степени — и для всего творчества Плутарха<sup>16</sup>) атмосферу доверительной беседы автора с читателем. К тому же мы видим, что Плутарх не раз считает нужным разъяснять, почему он *продолжает* работу над «Параллельными жизнеописаниями» (например, «Перикл», 2; «Эмилий Павел», 1 и др.); трудно представить себе, что он воздержался

от таких же разъяснений относительно целей и структуры всего сборника в целом, когда *начинает* работать над ним.

Так или иначе, мы не располагаем таким общим про-оймием к «Параллельным жизнеописаниям». Очевидно, он содержался в начале диады «Эпаминонд» — «Сципион», как известно, утраченной<sup>17</sup>.

Рассмотрим теперь, как Плутарх обосновывает соединение двух биографий в диаду в каждом отдельном случае. Очевидно, это обоснование может включать следующие основные элементы: 1) сходство θεός'а двух героев, 2) сходство их исторической роли и 3) сходство их τύχη, то есть основных ситуаций их жизни.

1. Тесей и Ромул. Здесь, конечно, определяющим было сходство исторической роли: «Мне показалось уместным сопоставить *основателя* прекрасных, многовоспетых Афин с отцом непобедимого и прославленного Рима» («Тесей», 1, 5). «Параллельность» образов обоих героев, таким образом, несколько отступает на второй план перед «параллельностью» самих актов синойкизма Афин и основания Рима. Этот мотив особо подчеркнут в прооймии («Тесей», 1–2) и присутствует также и в синкрисисе («Ромул», 33). Что касается общего в *нравственном облике* обоих героев, то здесь Плутарх указывает на родовые черты сказочного героя: таинственное происхождение, воинскую отвагу, похищения женщин. Эти черты сходства перечисляются полностью в прооймии («Тесей», 2), в то время как синкрисис регистрирует только черты различия.

Плутарх с тем большим основанием мог усмотреть в образах обоих героев некоторую типологическую общность, что сама легенда о Ромуле, несомненно, формировалась во всяком случае не без влияния греческих легенд о богорожденных основателях полисов<sup>18</sup>.

2. Ликург и Нума. Здесь общий для пары прооймий отсутствует (его заменяет в качестве фактора, скрепляющего единство пары, явная соотнесенность первой фразы «Нумы» с первой же фразой «Ликурга»). Поэтому κοινότητες («общие свойства») обоих перечисляются по необходимости в послесловии, будучи предпосланными собственно синкрисису («Нума», 23, 2). Эта характеристика сходства имеет

чисто этологический, не ситуативный уклон: речь идет об их воздержности ( $\sigma\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ ), благочестии, политической и педагогической способности ( $\tau\acute{o}$  πολιτικόν,  $\tau\acute{o}$  παιδευτικόν — чисто плутарховская группировка понятий!), а под конец снова о религиозности.

Разумеется, Плутарх при этом сопоставлении имел в виду прежде всего место обоих героев в общей панораме греческой и римской истории (оба — законодатели, и притом выступившие в раннюю эпоху, когда нравы их народов еще только формировались), но говорить об этом прямо считал излишним.

3. Солон и Попликола. Прооймий отсутствует. В синкрисисе («Попликола», 24) есть примечательное заявление: «Не правда ли, в этом сопоставлении есть нечто особенное, чего, пожалуй, не сыщешь ни в одном из уже написанных — а именно, что один был подражателем другого, а последний свидетельствовал о первом?» Как выясняется из дальнейшего, «подражателем» Солона был Попликола, а «свидетельствовал» о Попликоле (до него) Солон; дело в том, что жизнь Попликолы, по Плутарху, есть практическая реализация того идеала жизни доброго гражданина, исполняющего долг перед отечеством, продолжающего жизнь в потомках и любовно оплаканного после смерти, который Солон сформулировал в своих стихах и в своем знаменитом ответе Крезу о счастье. Естественно заключить из этого, что на Плутархово изображение Попликолы определенным образом подействовало то представление, которое он составил себе о содержании «мудрости» афинского законодателя.

4. Фемистокл и Камилл. Как прооймий, так и синкрисис отсутствуют. Именно в этой диаде отсутствие синкрисиса ощущается как действительно серьезный пробел, так что довольно естественно представить себе, что он был написан, но затем утерян. Так или иначе, в существующем тексте биографий сближение героев осталось *без всякой мотивировки*. Ее только отчасти заменяет то обстоятельство, что в начале обеих биографий усиленно подчеркиваются интеллектуальные качества героев. Надо думать, что Плутарх усмотрел аналогию не столько в нравственном облике или в судьбах самих Фемистокла и Камилла, сколько в исторической ситуации



вражеских нашествий, от которых им довелось спасти отечество. То, что Афины в ходе войны пришлось временно сдать персам, а Рим — галлам, представляет особенно наглядный ситуативный параллелизм в обычном плутарховском стиле.

5. Перикл и Фабий Максим. Прооймий (после обширного рассуждения о целях литературного творчества вообще, которое нам не раз приходилось цитировать) довольно суммарно перечисляет основные общие черты героев. По мнению Плутарха, они сходятся между собой «как в других своих добродетелях, так прежде всего в своей мягкости и справедливости, а также тем, что оказались способными сносить несправедливые суждения народа и сотоварищей по должности, чем и сослужили каждый своему отечеству великую службу» («Перикл», гл. 2, 5).

Синкрисис регистрирует только черты различия. При этом, однако, он дает лишний материал и для понимания того, какую общность усматривал Плутарх в своих героях: Перикл и Фабий сопоставляются («Фабий Максим», 29) со специально военной точки зрения<sup>19</sup>, как знаменитейшие представители того, что мы назвали бы «фабианской тактикой».

Но самым существенным для Плутарха пунктом сравнения было то, что оба проявили непреклонность перед лицом сограждан — ту добродетель «справедливого» государственного мужа, о которой говорит Гораций:

*Iustum et tenacem propositi virum  
Nec civium ardor prava iubentium...  
Mente quatit solida, neque Auster.*

(«Твердый дух справедливого и постоянного в своих решениях мужа не будет поколеблен ни яростью сограждан, повелевающих дурное, ни Австром».) О той идее «политической педагогики» (πολιτικὴ παιδεία), которую Плутарх связывал именно с подобными образами, нам уже приходилось говорить в предыдущей главе.

6. Кориолан и Алкивиад. Общий прооймий отсутствует. Главный пункт сопоставления выявляется в послесловии — синкрисисе. Этот пункт — общность морально-психологической ситуации: человек, не лишенный величия (важная для Плутарха концепция μεγάλη φύσις), обаяния и

даровитости, но доведенный безудержным честолюбием до измены отечеству (проблематика полисной этики и индивидуализма). Плутарховский стиль морализма видит в этом некоторый «казус», который должен быть проанализирован с возможной тщательностью.

В остальном Плутарх очень хорошо видит полную противоположность морального облика своих героев: суровый, дикий, прямодушный и грубый римлянин — высококультурный, изящный, не чистый от корысти и лукавства и в то же время более мягкий и человеческий грек — и сам выразительно подчеркивает эту противоположность в синкрисисе («Алкивиад», 41—44). Вообще говоря, понимание Плутарха сильно страдает оттого, что современный читатель ожидает во всех случаях найти сходство в самих характерах героев диады и вменяет Плутарху в вину то, что это сходство порой полностью отсутствует<sup>20</sup>. Между тем очень часто Плутарх идет *не от характеров, а от ситуации* и как раз стремится проследить, как проявляют себя в аналогичной ситуации *совершенно* различные характеры. В дальнейшем такой случай встретится не раз.

7. Эмилий Павел и Тимолеонт. Прооймий односторонне утверждает, что герои были между собой схожи своим жизнеотношением (*αἰρέσειν*, по переводу С. П. Маркиша, — «образом мыслей») и своей счастливой судьбой (*τύχαις ἀγαθαῖς*). Это утверждение никак не раскрывается в пределах прооймий. Конкретизация дается в начале синкрисиса («Тимолеонт», 40): оба вели войны с безоблачным успехом, и обоим суждено было уничтожить «тираническую» (под категорию «тиранов» подводятся здесь и македонские монархи) династию. Лишь после того, как эта тема исчерпана, Плутарх говорит о безупречно нравственной жизни обоих. Таким образом, четкое членение материала на два пункта — *αἰρέσις* и *τύχη*, намеченное уже в прооймии, составляет костяк синкрисиса. При этом автор сначала говорит о типологическом сходстве жизненных ситуаций и лишь затем — о том, как в этих ситуациях проявил себя характер героев.

8. Пелопид и Марцелл. Вступление прежде всего говорит о чисто внешней, но очень конкретной и бросающейся в глаза черте биографии обоих героев: они погибли по вине собственной опрометчивости. Таким образом, и здесь речь

идет о сходном «казусе», единой моралистической проблеме (различие обязанностей рядового воина и полководца). После этого Плутарх указывает на общие для обоих черты личности (воинственность, полководческое дарование), а затем снова переходит к сходству жизненной ситуации (обоим довелось нанести поражение врагу, который до этого считался непобедимым). Синкрисис снова дает перечень общих черт этоса («Марцелл», 31, 1: «Оба были храбры, и неутомимы, и вспыльчивы, и великодушны»), а затем развивает мотивы, уже намеченные в прооймии.

9. Аристид и Марк Катон. Общий прооймий отсутствует; перечисление общих черт перенесено в послесловие — синкрисис. В последнем («Марк Катон», 28) мы читаем: «Общим для них является то, что оба, начав с ничего, благодаря своим нравственным качествам и способностям (ἀρετῆ καὶ δυνάμει) достигли власти и славы». В этой фразе можно выделить два логических пункта. Один из них относится к жизненной ситуации героев («начав с ничего... достигли власти и славы»), второй — к их нравственному облику («нравственные качества и способности»).

Параллелизм жизненной ситуации выявлен, между прочим, в параллелизме начальных частей обеих биографий, всецело посвященных раскрытию формулы «начав с ничего». Но гораздо более принципиальное значение имеет второй момент, всецело доминирующий над огромным синкрисисом. Суть его в следующем: герои этой диады — самый общепризнанный и безупречный представитель традиционной полисной этики Греции, а рядом с ним — столь же общепризнанный ревнитель «отеческих нравов» Рима. Это создает возможность сделать объектами сопоставления как бы сами идеалы афинской и римской старины в их наиболее адекватном воплощении. Плутарх менее всего старается смазать контраст между этими идеалами; напротив, он с полной сознательностью дает читателю до конца прочувствовать этот контраст, находя в синкрисисе очень выразительные слова для характеристики столь чуждой ему черствой и бездушной («Катон», 31, ср. также 5), хотя и конструктивно-деловитой (там же, 30) психологии римлянина старого закала.

На примере этой пары можно еще раз убедиться, что Плутарх далеко не всегда группировал своих героев по сходству их этоса (как этого обычно ждут или требуют от него и современный читатель, и современный исследователь). В ряде случаев он сознательно искал как раз возможно более благодарного и эффектного *контраста*, — разумеется, всегда оттененного частичным сходством.

10. Филопемени и Тит Фламинин. Общий прообраз в начале диады отсутствует. В самом начале второй биографии мы читаем: «Тот, кого мы сопоставим с ним («Ὁν δὲ παραβάλλομεν αὐτῷ — речь идет о Филопемени), Тит Квинтий Фламинин... нравом был, как говорят, горяч (ὄξυς)... В высшей степени честолюбивый и славолюбивый, он стремился на свой страх и риск творить прекраснейшие и величайшие подвиги... Воспитание он получил воинское (παιδευθεὶς δὲ παιδείαν τὴν διὰ τῶν ἔθων τῶν στρατιωτικῶν)...» В этой обобщенной характеристике, с самого начала дающей четкий смысловой центр всему последующему повествованию, почти каждое слово соотносено с характеристикой Филопемени в предыдущей биографии (гл. 3: τοῦ δὲ ἥθους τὸ φιλότιμον οὐκ ἦν παντάλασι φιλοεικίας καθαρόν... τὸ δραστήριον καὶ συνετὸν αὐτῷ... καὶ γὰρ ἐκ παίδων εὐθὺς ἦν φιλόστρατιώτης...). Обе характеристики дают почти один и тот же образ честолюбивого, энергичного, отважного, при этом грубоватого и интеллектуально ограниченного человека, типичного воина своей эпохи.

Напротив, исторические судьбы обоих героев воспринимаются как резко контрастные. Контраст оттеняется тем, что герои были современниками и действовали в рамках одной исторической ситуации. Обоим суждено было явиться «благодетелями» Греции; так, по крайней мере, полагал сам Плутарх («Тит Фламинин», 22). Но один оказал Греции услугу своим неуступчивым свободолюбием, другой — уступчивым великодушием снисходительного победителя. Филопемени, если можно так выразиться, еще пытался бороться за то, чтобы Греция не нуждалась в такой снисходительности; о том, что Риму этот «последний эллин» никак не был другом, выразительно напоминает концовка его биографии. Контрастное соединение в пределах *одной* диады жизнеописаний строптивного грека и великодушного римлянина очень хоро-

шо выражает непростое отношение Плутарха к факту римского владычества: он с искренней лояльностью готов был почтить второго, но лишь воздав сначала должное первому.

11. Пирр и Марий. Как общее введение, так и общее послесловие *отсутствуют*. Возможно, что Плутарх просто не счел нужным особо формулировать пункты сопоставления: они лежат на поверхности и в то же время малосодержательны. В плане τβχη общей для героев является атмосфера беспокойного существования авантюриста, неоднократно меняющего высшую власть на изгнание и обратно; в плане ηθος героев роднят такие черты, как безудержное властолюбие, суровость и отсутствие интереса к духовной культуре (последнее особенно подчеркнуто для Пирра — 8 и для Мария — 2).

12. Лисандр и Сулла. Виламовиц<sup>21</sup> приводит эту диаду в качестве примера особенно абсурдного сочетания героев — их объединяет якобы лишь то, что обоим суждено было взять Афины. Это не совсем соответствует истине, хотя «повторение» исторической ситуации действительно могло заинтересовать Плутарха (и, надо полагать, его читателей) гораздо живее, чем нас. В начале синкрисиса (общий прооймий отсутствует) речь идет о блистательной политической карьере обоих («Сулла», 39): оба для Плутарха прежде всего очень удачливые властолюбцы, импонирующие, но несимпатичные. В пределах этого типа намечены различия: в спартанце сильнее остатки традиционной этики, римлянин обладает более значительной деловой хваткой политика и полководца («Сулла», 40—43).

13. Кимон и Лукулл. Прооймий («Кимон», 3) подчеркивает, что оба знаменитых полководца проявляли в своей гражданской деятельности миролюбие и отвращение к экстремизму. В частной жизни их роднит широта натуры и страсть к трагам, и притом не лишенная благородного оттенка.

Непосредственно за этим следует такое замечание: «Мы опускаем те черты сходства, которые нетрудно уловить из самого повествования» («Кимон», 3, 3). Некоторые из этих опущенных черт намечены в синкрисисе: Плутарх много говорит о сходстве в аристократическом стиле поведения обоих героев, об их неспособности к демагогии и непопулярности («Лукулл», 45); оба, по мнению автора, пользовались в равной

степени покровительством богов (там же, 46). Другие черты сходства действительно приходится вычитывать «из самого повествования». Сюда относится, например, присущая обоим приятность в обхождении («Кимон», 9; «Лукулл», 1).

14. Никий и Красс. Общее вступление начинается следующей фразой: «Нам представляется не лишенным смысла сопоставить с Никием — Красса и с сицилийскими бедствиями — парфянские» (Ἐλεῖ δοκοῦμεν οὐκ ἀτόπως τῷ Νικίᾳ τὸν Κράσσον παραβάλλειν καὶ τὰ Παρθικὰ παθήματα τοῖς Σικελικοῖς). Таким образом, здесь главным объектом сопоставления являются не характеры героев, а ситуации — историко-прагматические *ситуации* сицилийской и парфянской катастроф и морально-психологические ситуации, в которых оказывались полководцы обреченных воинских сил, — чисто литературно-живописное нагнетание трагизма обреченности в обеих биографиях создает весьма красочный параллелизм. Что касается самих героев, то они, по сути дела, становятся интересными и значительными только в обстановке катастрофы. И к Никию («Никий», 2–4, 8, 14), и к его римскому собрату («Красс», 1–2, 17) Плутарх относится далеко не без иронии; эта атмосфера иронии также объединяет обе биографии.

15. Серторий и Эвмен. В общем прооймии говорится: «...Оба были прирожденными вождями, изобретательными в военных хитростях, оба лишились своей родины и имели под началом чужеземцев, обоим судьба принесла кончину насильственную и незаконную; оба стали жертвой заговора и были погублены теми, с кем совместно одерживали победы над врагом» («Серторий», 1,5). Те же мотивы повторяются и в немногословном синкрисисе: «Обоих объединяет то, что они, будучи иноземцами, чужаками и изгнанниками, начальствовали над разнообразными племенами, отважными войсками и великими силами» («Эвмен», 20,1). Таким образом, здесь на первом месте стоит типологическая близость ситуации, а не характера. Обе биографии — как бы пара наглядных иллюстраций (*παραδείγματα*) к моралистическому тезису о возможностях и опасностях, ждущих деятельного человека на чужбине. Среди сочинений Плутарха имеется трактат «Об изгнании» («Περὶ φυγῆς»), где этот же тезис развивается

в теоретической плоскости (особенно гл. 14—15). Речь с тем же заглавием (но иным, конкретно-автобиографическим содержанием) есть и у Диона Хрисостома.

16. Агесилай и Помпей. Общее вступление отсутствует. Некоторые черты сходства непосредственно выявлены в ходе самого повествования (например, сдержанность и обходительность, сочетание гордости и приветливости, умение понравиться толпе — см. «Агесилай», 12, 19 и 20; «Помпей», 1 и др.); другие пункты намечены в синкрисисе (довольно бессодержательном).

Плутарх нигде не формулирует непосредственно того пункта сопоставления, который господствует над всей диадой: как спартанец, так и римлянин соединяют откровенный индивидуализм властолюбцев с остатками лояльности в отношении традиционного благозакония и традиционных институтов. Таким образом, на первом месте здесь типология политического стиля (излишне говорить, что Плутарх видит ее сквозь моралистико-психологическую призму).

17. Александр и Цезарь. В прооймии к этой паре Плутарх занят исключительно характеристикой и апологией своих установок в отборе материала. Соединение героев в рамках диады нигде не мотивируется. В этом и не было надобности: сравнение Цезаря с Александром было избитой темой, автоматически приходившей на ум историку (см. прим. 9 к этой главе). Как *ζηλωτής* Александра, Цезарь выступает, между прочим, и в анекдоте, приведенном у Плутарха («Цезарь», 12).

18. Фокион и Катон Младший. Предпосланное этой диаде пространное вступление («Фокион», 1—3) — одно из самых важных для характеристики биографического метода Плутарха; в своем месте нам уже приходилось о нем говорить. Плутарх начинает с того, что находит некоторую общую формулу политико-этической ситуации (*πολιτευόμενοι τὰ ναυάρια τῆς πόλεως* — «правлящие обломками государственного корабля»), затем переходит от типологии ситуации к типологии характера и набрасывает в общих контурах портрет деятеля, который в таких условиях сохраняет суровую непреклонность, и лишь после этого подыскивает реальные воплощения такой комбинации «судьбы» и «этоса».

Итак, общность ситуации — в том, что и Фокион, и Катон выступили в эпоху безнадежного крушения того строя, который они взялись защищать; общность нравственной позиции — в том, что оба никогда не действовали в угождение согражданам. Обоим присуща преданность старозаветным и отжившим устоям<sup>22</sup>. Но этим дело не ограничивается. По мнению Плутарха, сходство Фокиона и Катона выходит за пределы типологической общности и простирается «вплоть до последних и неразложимых особенностей» (μέχρι τῶν τελευταίων καὶ ἀτόμων διαφορῶν — «Фокион» 3, 3), переходя в единственный в своем роде случай *идентичности* психологического склада. Такой подход делал синкрисис, то есть регистрацию различий, излишним, и эта часть действительно отсутствует.

19. Агид и Клеомен; Тиберий и Гай Гракхи. Общее вступление к тетраде («Агид», 1–2) построено в основном так же, как и начальная часть «Фокиона». Оно ставит нас в известность, что тетрада посвящена «демагогам», и притом демагогам *благородным*: «...Снискав великую любовь сограждан, они стыдились остаться у них как бы в долгу; постоянно стремясь своими добрыми начинаниями превзойти оказанные им почести, и в благодарность за это почитаемые еще больше, они увлеклись подобным соревнованием между собой и народом и незаметно для себя дошли до таких дел, в которых и упорствовать было уже нехорошо, и отступать позорно... Возвеличивая народ... пытаясь возродить прекрасный и справедливый образ правления, который давно был утрачен, они равным образом навлекли на себя ненависть влиятельных лиц, не желавших расстаться с привычными привилегиями» («Агид», 2, 8–9). Отчетливый параллелизм существует между описаниями социальной ситуации к моменту реформ в Спарте («Агид», 5) и в Риме («Тиберий Гракх», 8). Синкрисис занят только перечислением различий и распределением оценок.

20. Демосфен и Цицерон. Общие черты характера перечислены в прооймии («Демосфен», 3): речь идет прежде всего о комбинации честолюбия (τὸ φιλότιμον) и любви к гражданской свободе (τὸ φιλελευθέρον) с отсутствием физического мужества (πρὸς δὲ κινδύνους καὶ πολέμους ἄτολμον). Обоим



пришлось бороться «с царями и тиранами». В целом здесь довольно живо набросаны родовые, типологические черты честолюбивого, беспокойного, нервного и вольнолюбивого «витии». Разумеется, соотношение этого типа с реальными индивидуальностями исторически существовавших Демосфена и Цицерона всецело остается «на совести» Плутарха. Затем речь идет о сходстве судьбы обоих ораторов, причем биограф в увлечении не забывает упомянуть и столь несущественное совпадение, как то, что каждому из героев пришлось схоронить свою дочь. Как мы это могли наблюдать уже в ряде диад, и здесь Плутарх отчетливо выделяет этологический и ситуативный пункты сопоставления: «Если бы между природой (φύσις) и судьбой (τύχη), как это делается между художниками, было устроено состязание, трудно было бы решить, в чем у этих мужей больше сходства — в их нравах (τοῖς τρόποις) или в их обстоятельствах (τοῖς πράγμασι)» («Демосфен», 3, 5).

Синкрисис предлагает необходимый коррелят к типологии вступления. Здесь Плутарх далеко не без тонкости и остроумия намечает в рамках описанного выше типа индивидуальные различия: Цицерон — всесторонне развитый дилетант, Демосфен всецело сосредоточен на политике; афинянин серьезнее и мужественнее, римлянин склонен к легкомыслию и тщеславию, но в то же время мягче и человечнее. Вообще сопоставление Демосфена и Цицерона — одно из самых содержательных среди Плутарховых синкрисисов.

21. Деметрий и Антоний. Диаде предпослано общее вступление. Как и в ряде других случаев («Фокион» — «Катон Младший», «Агид» — «Клеомен» — «Гракхи» и др.), Плутарх идет от *общего тезиса*: «Великие натуры порождают не только добродетели, но и пороки великие». Биографии призваны иллюстрировать этот тезис. Там же Плутарх перечисляет общие черты характера и судьбы своих героев, четко отделяя κοινότητες первой и второй категории. Сначала речь идет о самих героях: они были в равной степени (ὁμοίως) сластолюбивы, привержены к вину, настоящие солдаты по своему душевному складу, щедры, расточительны, наглы. Сходство их судеб логически выводится из общности нравственного облика (καὶ τὰς κατὰ τύχην ὁμοιότητας ἀκολούθους ἔσχον).

Сходство судеб героев еще раз подчеркнута в суммирующей фразе послесловия: «...Так как мы убедились, что оба испытали великие превратности судьбы...» («Антоний», 83). В остальном синкрисис посвящен выявлению индивидуальных различий между героями.

22. Дион и Брут. Общий прооймий («Дион», 1–2) начинается с указания на то, что из героев диады «один был учеником самого Платона, а другой воспитан на Платоновых речениях» («Дион», 1, 1). Нам эта параллель может показаться случайной, но в контексте мировоззрения Плутарха она приобретает весьма важное значение как пример единства философской теории и политической практики. Плутарху тем приятнее выдвинуть на первый план «воспитавшую» его героев философию, что философия эта — платонизм; Дион и Брут — как бы сотоварищи Плутарха по философской школе. Заметим еще, что иллюстративная установка «Параллельных жизнеописаний», связанная с идеей *parabasis*, сформулирована здесь особенно ясно. По Плутарху, деяния Диона и Брута суть наглядные подтверждения того тезиса Платона, согласно которому «нужно, чтобы с правильным образом мыслей соединились сила и удача, и тогда деяния на государственном поприще приобретают одновременно и красоту, и величие» («Дион», 1, 2).

Все эти рассуждения Плутарха не богаты конкретным содержанием. Их назначение — в ином: они с самого начала создают эмоциональную атмосферу особой торжественности и серьезности, которая выделяет эту диаду среди «Параллельных жизнеописаний»: такая степень приподнятости не часто встречается даже у Плутарха. Именно эта атмосфера и обеспечивает подлинное внутреннее единство обеих биографий. Настроение торжественности приобретает уже в прооймии оттенок печали: Плутарх говорит о том, что обоим героям безвременная гибель была заранее возвещена божеством («Дион», 2, 2). Эта траурно-мистическая нота предвещает внушительный эффект явления призрака в 26-й главе «Брута». Сам Плутарх сообщает, что эта пара была им выполнена двенадцатой; его биографическая техника достигает здесь своей зрелости, что проявляется и в удачном построении прооймий.

Итак, Дион и Брут — во-первых, последователи Платоновой философии, во-вторых, обреченные роком страдальцы. Синкрисис выдвигает третий пункт сопоставления; их тираноборчество («то, что вменяется обоим мужам в высшую похвалу, сиречь ненависть к тиранам...»).

## СМЫСЛ ПОПАРНОЙ ГРУППИРОВКИ БИОГРАФИЙ

Мы довольно подробно рассмотрели, как Плутарх проводит диадический принцип группировки биографий. Перейдем к тому, для чего он это делает.

Неоднократно указывалось, что структура «Параллельных жизнеописаний» служила пропаганде важной для Плутарха идеи эллино-римского содружества в рамках Римской империи<sup>23</sup>. Желая сблизить греков и римлян, Плутарх намеревался доказать своим соотечественникам, что римляне — не варвары<sup>24</sup>, и одновременно напомнить римскому читателю, что греки — не жалкие Грассулы<sup>25</sup>. В этом смысле «Βίοι παράλληλοι» — своего рода акт культурной дипломатии, духовного посредничества между двумя первенствующими народами империи; такое посредничество вполне совпадает с официальными тенденциями эпохи Антонинов<sup>26</sup> и в то же время глубоко характерно для мировоззренческого облика самого Плутарха. Эта сторона дела, безусловно, очень важна; вполне понятно, что именно она всегда стояла в центре внимания исследователей. Но именно поэтому она может считаться в настоящее время вполне выясненной; ее необходимо иметь в виду, но останавливаться на ней специально мы не будем.

Гораздо менее выясненным является другой вопрос: в каком отношении находится архитектоника «Параллельных жизнеописаний» к плутарховским методам литературной характеристики?

Как мы уже видели (см. главу II), Плутарх не удовлетворяется механическим каталогизированием добродетелей и пороков, телесных особенностей и достопамятных изречений своих героев. От подавляющего большинства известных нам представителей античного биографизма его отде-

ляет прежде всего стремление к цельной (хотя бы ценой упрощения, схематизации, стилизации материала) характеристике людей и событий. Он прежде всего стремится уяснить себе и читателю, к какому разряду человеческих типов принадлежит его герой и какой формулой можно выразить его жизненную ситуацию и жизненную позицию.

Мы уже видели, что в этом Плутарх ближе к традиции греческого философского морализма и психологизма, чем к традиции греческого биографизма. Стиль античной психологии, как мы знаем его хотя бы по «Характерам» Феофраста, требует установления возможно более дифференцированной, но в принципе *замкнутой* суммы общих типов и схематических ситуаций, которые затем можно было бы узнавать в конкретных частных явлениях. Эта же типология пронизывает и морально-философские сочинения самого Плутарха; мы постоянно встречаем там очень живо и пластично набросанные типовые образы «гневливаца» («О том, что нужно сдерживать гнев», гл. 3—7 и др.), «любопытного» («О любопытстве»), «должника» и «заимодавца» («О том, что не следует делать долгов»), «хвастуна» («О том, как, не вызывая зависти, хвалить себя самого», гл. 3), «льстеца» («О том, как отличить друга от льстеца», гл. 8, 11—15 и др.), «застенчивого» («О ложном стыде», 1 и др.). Очень характерен для морализма Плутарха повышенный интерес и к типологии этико-психологических *ситуаций*. Как должен поступить заслуженный государственный человек, почувствовав приближение дряхлости («Следует ли старику заниматься государственными делами?»)? Что следует сказать благовоспитанному человеку, когда он вынужден отклонить ту или иную просьбу или приглашение («О ложном стыде», гл. 10)? Какое поведение приличествует благородному человеку, когда он оказывается в плохом финансовом положении («О том, что не следует делать долгов»)? Этими и подобными вопросами переполнены «Моралии».

Этот же подход определяет и архитектонику «Параллельных жизнеописаний».

Соединяя двух героев в «параллельную» чету и мотивируя это соединение в общем прооймии или ином месте диады, Плутарх как раз и намечает *типологическую категорию*, под которую ему представляется уместным подвести два конкрет-

ных исторических случая. Мы уже видели, как это делается. В ряде диад Плутарх идет от общности морально-психологической ситуации, прослеживая, как она реализуется в жизни двух различных, порой очень непохожих друг на друга людей. Часто такие диады выглядят как попарно сгруппированные иллюстрации к единому нравоучительному тезису («Серторий» — «Эвмен», «Пелопид» — «Марцелл», «Кориолан» — «Алкивиад», «Никий» — «Красс»). Иногда общность ситуации понимается автором более расширительно: в таком случае в основу группировки героев кладется сходство их структурного положения в пантеоне греческой и римской истории («Александр» — «Цезарь», «Аристид» — «Катон Старший»). В других случаях типологическая категория, объединяющая два конкретных «казуса», характеризует психологический склад героев; автора интересует, как сходные характеры проявляются в различных обстоятельствах («Ликург» — «Нума»<sup>27</sup>, «Филопмен» — «Тит Фламиний», «Кимон» — «Лукулл»). Наконец, встречаются и такие случаи, когда общность ситуации и общность нравственного склада совпадают и различные уровни Плутарховской типологии надстраиваются один над другим («Ликург» — «Нума», «Фокион» — «Катон Младший», «Агид» — «Клеомен» — «Грачки», «Дион» — «Брут»). Такие случаи сам Плутарх отмечает с особым удовлетворением («Фокион», 3; «Демосфен», 3; «Деметрий», 1; «Дион», 2 и др.); в них он должен был видеть как бы наглядное доказательство в пользу универсальности его типологической системы.

Остановимся на том варианте, когда типологические поиски Плутарха принимают не ситуативное, но этологическое направление. Мы уже видели (см. главу II), что если образы Плутарха производят на нас (в особенности сравнительно с «литературными портретами» Светония, Диогена Лаэртского или ШНА) впечатление пластичной целостности и внутреннего единства, то это обеспечивается их строго центрированной структурой. Плутарх постоянно *отбирает* — и притом весьма произвольно — одну или несколько черт, которые кажутся ему выражением самой сути изображаемого характера, и группирует остальной материал вокруг этой сердцевины. Подчеркивание, выделение «самого глав-

ного» в облике героя достигается у Плутарха благодаря своеобразной и весьма разработанной технике. Среди этой системы приемов (ее анализ в основном дан во второй части главы II) не последнее место занимает попарная группировка героев. Благодаря ей Плутарх получил возможность заранее выставить на передний план важную в его глазах черту в облике его героя, сделав именно ее тем признаком, по которому этот герой сопоставлен с другим.

Возьмем для примера биографию Перикла. Здесь Плутарх стоял перед известными трудностями: образ вождя афинской демократии не прошел такой интенсивной разработки в предшествующей Плутарху биографической традиции, как образы Алкивиада, Александра и т. п., и относящийся к нему материал не был достаточно «отпрепарирован». Плутарх попытался придать жизнеописанию централизованность, выдвинув на передний план одну черту героя: его «олимпийскую» *μεγασλοφροσύνη*, непреклонность, самообладание перед лицом нападков сограждан (ср. «Перикл», 5, 7, 10, 24, 39). Но выделение этой черты в самом изложении все-таки проведено недостаточно сильно, и необходимо было его закрепить. Как раз этой цели служит то, что Перикл соединен в одной чете с Фабием Максимом (каким бы гротескным это соединение не могло представиться современному восприятию!) именно по этому признаку (см. выше).

Так группировка биографий и ее разъяснение в прооймии выявляет типологический замысел Плутарха. Но плутарховская типология характеров и ситуаций не исчерпывается нехитрой схематичностью; херонейский биограф видел не только черты сходства, но и оттенки *различия*. В своих сочинениях он не раз возвращается к важной для него мысли о том, что *одна и та же* «добродетель», нравственная черта, психологическая особенность *перестает быть идентичной себе* в зависимости от того, что являет собой ее носитель. Вот как говорит об этом Плутарх во вступлении к «Подвигам женщин»: «Что касается до малозначительных различий, как бы оттенков (*ὡσπερ χροιάς ἰδίας*), то они от природы разделяют добродетели разных людей в соответствии с различиями в их нравах, телесном устройстве, пище и образе жизни. По-своему отважен Ахилл, по-своему — Аянт; Одиссеева рассуди-

тельность непохожа на Нестерову; не на один и тот же лад справедливы Катон и Агесилай; Эйрена в супружеской любви была отлична от Алкестиды, а Корнелия в величии душевном не сходствовала с Олимпиадой...» Сходные рассуждения мы встречаем и в «Параллельных жизнеописаниях» («Фокион», 3, 3): «Храбрость может отличаться от храбрости, как в Алкивиаде и Эпаминонде, рассудительность от рассудительности — в Фемистокле и Аристиде, справедливость от справедливости — в Нуме и Агесилае...»

Здесь дается как бы программа Плутарховых «синкрисисов». Распределение функций между частями диады ясно: объединяющие героев типологические черты составляют предмет прооимия, создающие между ними контраст индивидуальные оттенки разбираются — по мере авторского разума — в послесловии-синкрисисе. Начальная и конечная части диады отчетливо соотносены друг с другом, что сообщает целому композиционную замкнутость. Мы уже видели, что поиски *различий в рамках сходства* порой придают синкрисисам неоспоримую содержательность; нам приходилось в этой связи отметить сопоставления Демосфена — Цицерона и Аристида — Катона Старшего. Особенно повышается значение, смысловая наполненность синкрисиса в тех случаях, когда Плутарх ищет контраста совершенно различных характеров, проявляющих себя в одной моральной ситуации: назовем для примера диаду «Кориолан» — «Алкивиад». Но важно отметить, что самые искусственные и натянутые сопоставления обнаруживают глубокую связь со всем стилем подхода Плутарха к своему материалу; в них необходимо видеть не риторический декоративный привесок, но необходимую конструктивную часть общего замысла.

Разумеется, это вовсе не значит, что они сами по себе «хороши». Но как бы мы их ни оценивали, это не избавляет нас от необходимости их объяснить, и притом из собственной внутренней логики мышления и творчества Плутарха<sup>28</sup>.

Переходим к другой стороне плутарховского замысла. В рамках «Параллельных жизнеописаний» сопоставлению подвергаются не только отдельные характеры и отдельные ситуации; происходит «параллельное» обозрение двух канонов великих мужей — греческого и римского. *Для чего* Плу-

тарх это сделал, мы в общих чертах знаем (см. выше о «пропагандистской» стороне замысла сборника). Остается уточнить, как он смог это сделать, — иначе говоря, на какие внутренние возможности, уже подготовленные предшествующим культурным развитием греко-римского мира, он опирался.

Единичное, контекстуально обусловленное сопоставление римского героя с греческим давно уже стало настолько распространенной принадлежностью риторической топики, что приходило на ум искушенному в технике декламаций человеку само собой. Это хорошо видно, например, из того места в Цицероновом «Бруте» (гл. 10—11, § 41—42), где Цицерон, случайно упомянув, что Фемистокл жил в одно время с Кориоланом, немедленно присовокупляет к этому замечанию настоящий *σὺγκρίσις* обоих героев (42); Атик отвечает на это весьма ехидной выходкой относительно избитых декламационных приемов (43), и все место в целом производит впечатление пародии на хорошо известный читателям диалога прием. С другой стороны, нередким было суммарное сопоставление греческих и римских нравов, образа жизни, национального характера<sup>29</sup>; это также не требует особого разъяснения. Но распространение принципа *σινκρίσις* на совокупность избранных героев греческой и римской политической истории, и притом проведенное таким образом, что для каждого члена одного ряда подыскивается коррелят в другом ряду, — предприятие, насколько можно судить (см. выше), совершенно единичное.

Между тем существовала область, для которой именно такое сопоставление греческого и римского ряда было привычным и естественным, но эта область не политическая, а культурная история, *λαοβεία*.

В самом деле, римская культура развивалась в постоянном соперничестве с греческой: римский комплекс научных дисциплин, литературных родов и видов<sup>30</sup> и т. д. если не в действительности, то в теории воспроизводил греческую модель структуры *λαοβεία*. Римляне, как правило, не ставили под сомнение универсальный характер греческого идеала культуры, но стремились превзойти свои образцы в пределах этого идеала; эта цель окончательно выкристаллизовалась к эпохе Цицерона<sup>31</sup>. Дух *aemulatio* (подражания как



соперничества), пронизывающий всю римскую культуру и наглядно выступающий в известном анекдоте об Аполлонии Родосском, слушающем Цицерона (*Плутарх*. «Цицерон», 4), в эпиграмме Проперция на «Энеиду» и в десятках других общеизвестных примеров, делал параллельное рассмотрение греческого и римского ряда естественным и оправданным. Именно так поступает, например, Квинтилиан в своем обзоре римской словесности в книге X своего труда: Вергилий — это римский коррелят Гомера (X, 1, 85: «Как у них Гомер, так у нас Вергилий...» и т. п.), Саллюстий — Фукидида (там же, 101 сл.), Тит Ливий — Геродота (101); Цицерон как политический и судебный оратор соответствует Демосфену (105 сл.), как мастер философской прозы — Платону (123). Сходным образом уже Цицерон («Брут», 26–38) предпосылает истории римского красноречия в виде пояснительной параллели историю греческой риторики.

Итак, Плутарх перенес на материал политической истории прием, первоначально сложившийся на ином материале. Это особенно наглядно видно на примере пары «Демосфен» — «Цицерон», где, как мы видели, сам автор оговаривает перенесение этой «параллели» из сферы литературной критики в область *πράξεως* и *πολιτείας*.

Почему Плутарх это сделал? Здесь следует, очевидно, различать две причины: из них более внешняя — эллинский патриотизм Плутарха, более глубинная — плутарховская концепция *παιδεία* (то есть образованности как выучки духа). Начнем с первой. Превосходство греков в области духовной культуры было признано голосами самих римлян: по словам Горация («О поэтическом искусстве», 323–324; пер. М. Л. Гаспарова):

Грекам, грекам дались и мысли, и дар красноречья,  
Ибо они всегда ценили одну только славу!

С другой стороны, греки, начиная с Полибия (VI, 10 и др.), признавали за римлянами превосходство в сфере политической практики. Отсюда то размежевание, классические формулы которого дали Вергилий в знаменитом пророчестве Анхиза («Энеида», VI, 847–853) и Цицерон — в не менее известной сентенции («Об ораторе», III, 137): «...ut virtutis

a nostris, sic doctrinae sunt ab illis exempla petenda» («как образцы доблести следует искать у наших, так примеры образованности — у греков»). Тем соблазнительнее было для каждой стороны перенести ζήλωσις в область превосходства противника и показать, что даже здесь они могут с ним потягаться. Стремление римлян превзойти свои греческие образцы в сфере наук, искусств, словесности породило ту схему «параллельного» обзора великих людей Греции и Рима, которую мы наблюдали у Квинтилиана<sup>32</sup>.

Грек Плутарх прилагает эту же схему к иному материалу и тем самым заставляет ее служить обратной тенденции: он стремится показать, что даже в области политической практики и военных подвигов его соотечественники могут выдержать сравнение с римлянами.

Эта сторона дела дальнейших разъяснений не требует. Важно отметить другое. Перенесение некоторой схемы, привычной для сферы παιδεία, на материал политической истории внутренне оправдано для Плутарха тем, что в его глазах πολιτικὴ ἀρετή, искусство государственной деятельности, по сути своей не что иное, как часть комплекса παιδεία, как бы одна из дисциплин практической философии (и притом важнейшая!). Нам уже приходилось говорить, что Плутарх понимает политику как подлинную реальность философии (в то время как философия — духовная форма правильной политической жизни, ее нравственный критерий и регулятор). При таком подходе можно было изображать все государственные и военные достижения римских героев как прямое порождение той же эллинской παιδεία. Именно так и поступает Плутарх. Уже Нума изображается как «пифагорец». Даже о Попликоле, которого нельзя было привести ни в какое реальное отношение с миром греческой мудрости, Плутарх все-таки не забывает сказать, что его жизнь оказалась осуществлением заветов Солона (о последнем Попликоле, разумеется, ничего не мог знать, как это совершенно ясно и Плутарху). Ораторскую манеру Фабия Максима Плутарх не забывает сравнить с лаконичной вескостью изречений Фукидида («Фабий Максим» 1, 8) — сопоставление очень натянутое, но тем более характерное. Особо подчеркнуто, что суровый Марцелл был

любителем греческой учености («Марцелл», 1, 2). Даже ненавистник всего греческого Катон Старший, оказывается, обязан своей воздержностью и умеренностью отнюдь не римским традициям, но знакомству в юности с пифагорейцем Неархом («Катон Старший», 2, 3); Плутарх с удовольствием отмечает, что целый ряд его сентенций, якобы представляющих собой средоточие чисто римской мудрости, на деле дословно соответствуют греческим образцам (там же, гл. 2, 6: ...μεθρηνηνευμένα πολλὰ κατὰ λέξιν ἐν ταῖς ἀποφθεύμασι καὶ ταῖς γυμνασίου τέρταται). Затем тот же Катон сравнивается с Демосфеном (гл. 4,1) и с Сократом (гл. 7,1); эти почти произвольно возникающие под пером Плутарха «синкрисисы» как нельзя лучше показывают, насколько органично структура «Параллельных жизнеописаний» связана со всем строем породившего их мировоззрения. Мисэллинистство Катона Плутарх может объяснить только принявшим ложное направление ревнивым честолюбием (φιλοτιμία, см. гл. 23, 1), не упуская возможности отнести за счет этого мисэллинистства все слабости, недостатки и неудачи римлянина (гл. 23—24 и 33). Напротив, по должному руслу пошло честолюбивое соревнование с греческими образцами у таких римских филэллинов, как Эмилий Павел, Лукулл, Цицерон, Катон Младший, «платоник» Брут; несомненно, к этому перечню можно было бы добавить и обоих Сципионов, если бы их жизнеописания сохранились.

Итак, мысль Плутарха ясна. Он не усматривает никакого серьезного различия между греческой ἀρετή и самобытно-римской virtus. Добродетель, по Плутарху, едина для греков и для римлян; ее сущность раз и навсегда теоретически раскрыта в тех учениях, которые составляют нравственную сердцевину греческой παιδεία. Остается осуществлять эту теорию человеческого поведения на деле, прежде всего — в общественной жизни. На греках и римлянах лежит один и тот же долг; им остается соревноваться в его исполнении. Этот грандиозный «агон» между двумя народами греко-римской древности и составляет, согласно концепции Плутарха, подлинный смысл истории. Архитектоника «Параллельных жизнеописаний» — лишь адекватное наглядное выражение этой концепции.

## МЕСТО ОТДЕЛЬНОЙ БИОГРАФИИ В ОБЩЕМ ЕДИНСТВЕ СБОРНИКА

Как показано в предыдущей главе, греко-римская биография постоянно сталкивалась с материалом двоякого рода. Ее обычными героями были, с одной стороны, монархи, с другой — философы, поэты, риторы, грамматики и другие профессиональные представители мира наук и искусств. Тематика «Параллельных жизнеописаний» на этом фоне неожиданно оказывается исключением.

Теперь вопрос стоит так: в какой мере выбор героев оказывал влияние на приемы организации внутреннего единства биографического сборника?

Как известно, и биографии монархов, и биографии деятелей духовной культуры очень легко объединялись в циклы. Объединение происходило на самой простой, самой эмпирической основе: на основе хронологической последовательности, то есть последовательности династического или школьного преемства. Здесь исторический жанр естественно и как бы сам собой переходит в биографический.

При монархической структуре общества вся политическая история легко может быть представлена как история сменяющих друг друга правителей и соответственно оформлена как цикл биографий. Характерно, что историография Римской империи даже там, где она продолжает держаться формы анналов, имеет не только сильную биографическую окраску (образ Тиберия у Тацита!), но нередко и чисто биографическую структуру. Наглядный пример этого — исторический труд Аммиана Марцеллина: раздел, посвященный тому или иному царствованию, и начинается, и заканчивается как жизнеописание императора, с соблюдением обычных биографических шаблонов, и лишь между этими кусками биографического изложения внедрен имперсонально-исторический материал. Так, при появлении на сцене Юлиана Отступника (кн. XVI, 1) следует типичный для биографического энкомия *exordium*; в последующем изложении основной исторический план время от времени сменяется биографическими рубриками (*topos* — кн. XVI, 5 сл., *ἀποφθεύματα* — там же, 10 сл.), а после описания смерти Юлиана

дается систематическая рубрицированная характеристика в духе биографии светониевского типа (кн. XXV, 4).

В истории различных дисциплин духовной культуры (сочинения типа *περὶ ποιητικῆς*) на место отношения преемника к предшественнику становится отношение ученика к учителю). «Диадохии» философов — прямая аналогия династиям монархов. Даже в нашем веке, когда мы так далеко ушли от наивных времен Гиберти и Вазари<sup>33</sup>, известный немецкий теоретик искусства Г. Вельфлин еще мог говорить об отмежевании «истории искусства» от «истории художников» как о насущной и нерешенной проблеме<sup>34</sup>; для античности же единственным возможным видом истории той или иной области духовной культуры была именно «история философов», «история поэтов» и т. д. — биографически оформленная (тип *βίος καὶ πολιτεία*) или хотя бы биографически ориентированная (тип «перечня ораторов» в Цицероновом «Бруте», 54, сл.<sup>35</sup>).

Если мы для расширения сопоставляемого с «Параллельными жизнеописаниями» материала обратимся к ранневизантийской агиографии, в чисто жанровом отношении вполне родственной позднеантичным биографическим формам, мы увидим ту же самую картину. Наряду с жанрами агиографического энкамиа и собственно «жития» (*βίος καὶ πολιτεία*) была широко распространена форма *διήγησις* — монашеской истории, записи монашеского предания<sup>36</sup>. Последний литературный вид определенно тяготеет к традициям истории философских школ (подобно тому, как и сама аскетическая практика постоянно сопоставляется у авторов патристической эпохи с практикой позднеантичного моралистического философствования, — Евсевий Памфил регулярно употребляет слово *φιλοσοφία* как термин для обозначения монашеского образа жизни<sup>37</sup>). Классическим образцом *διήγησις* может служить знаменитый «Лавсаик» Палладия Эленопольского (написан около 419—420 гг.), где историческое повествование о монастырях Нитрии и Фиваиды самым естественным образом распадается на 71 эпизод, в центре каждого из которых стоит свой особый герой. Если мы отвлечемся от присущей этим преданиям фольклорной Lust zu fabulieren, столь далекой от интонации биобиблиографических справок Диогена Лаэртского, — структурные

особенности обоих сборников окажутся вовсе не такими уж различными.

Но если династическая история царей, тиранов и цезарей, так же как история поэтов, риторов и грамматиков, философских школ и монашеских обителей, легко распалась на биографии, то биографическое повествование так же легко переходило обратно в историческое. Мы говорим сейчас не о появлении в биографии «исторического», имперсонального материала, но совсем о другом: о регулярных разрывах структурной замкнутости биографии как литературного целого. Один из многих наглядных примеров можно указать у самого Плутарха — это начало «Отона», которое с первой же фразы резко напоминает о том, что перед нами, собственно говоря, не замкнутое в себе произведение, но как бы его глава, тематический раздел, эпизод истории римских цезарей: «А новый император на рассвете принес жертву, взойдя на Капитолий...». Но в «Параллельных жизнеописаниях» такое начало было бы немыслимо.

Широким распространением пользовались промежуточные формы, комбиниовавшие обзорно-историческое и собственно биографическое изложение. Такая комбинация была особенно типична в сочинениях по истории какой-либо из дисциплин *λογοίαι*: выше уже приводились характерные заглавия эллинистических сборников «О поэтическом искусстве и о поэтах», «О живописи и о знаменитых живописцах». Биографии грамматиков и риторов у Светония дважды перебиваются общими историческими разделами (гл. 1—4 и 25). Но смешанная структура не чужда и сборникам жизнеописаний государственных деятелей: в качестве примера можно привести обзорную главу XXI сборника Непота, озаглавленную «О царях». В «Двенадцати цезарях» Светония такой контаминации истории и жизнеописания препятствует большая разработанность биографической формы, но даже и там самый порядок повременного следования биографий с необходимостью порождает разделы, по своему содержанию стоящие вне биографической структуры и только формально «приписанные» к тому или иному жизнеописанию (например, «Гальба», гл. 1 — по сути дела, послесловие к только что закончившемуся разделу сборни-

ка, посвященному Юлиам—Клавдиям, ср. также «Божественный Веспасиан», гл. 1 и др.).

Костяк такого биографического сборника — всегда претендующий на полноту *перечень имен* в хронологическом порядке, будь то имена сменяющих друг друга на престоле цезарей, имена сменяющих друг друга на кафедре «диадочов» философской школы<sup>38</sup> и т. п. Биографический сборник стремится к возможно более полной коллекции имен: ни одно имя, относящееся к избранной автором области, не должно выпасть. Мы все время чувствуем в этой сфере характерную для стиля эллинистической учености установку на «инвентаризацию» материала<sup>39</sup>. По словам Авсония (введение к «Одностишиям», 256, 4), «Светоний некогда изложил *имена, деяния, образ жизни и кончины*» (*nomina, res gestae vitamque obitumque*) своих двенадцати цезарей. Примерно в то же время Иероним следующим образом определил задачи составителя биографического сборника («О знаменитых мужах», первая фраза вступления): «Ты уговариваешь меня, Декстер, чтобы я, следуя за Транквиллом, расположил по порядку церковных писателей и проделал бы применительно к нашим то, что сделал он для исчисления знаменитых мужей языческой словесности». Еще на заре греческой биографии эта «инвентаризаторская» тенденция получила образцовое для всей поздней античности воплощение в грандиозных биобиблиографических справочниках Каллимаха «Перечни людей, получивших известность во всех областях наук и искусств, а также их сочинений» (всего в 120 книгах!). Даже если не принимать заманчивую гипотезу Лео<sup>40</sup>, согласно которой эти перечни с самого начала были задуманы как своего рода план или предварительная наметка для биографической работы александрийских грамматиков (или специально для ученика Каллимаха — Гермиппа Перипатетика), не подлежит сомнению, что практически они исполняли именно такую функцию на протяжении не одного столетия античной биографии.

В этом типе биографического сборника отдельные биографии как бы «лепятся» друг к другу; их архитектурная вычлененность и противопоставленность друг другу крайне слабы. Это не цельные произведения, собранные в цикл, но

скорее разделы большого произведения. Совершенно естественно поэтому, что соотношение их объемов не регулируется ничем, кроме объема сведений, которыми располагал автор о том или ином из своих героев. В зависимости от количества материала биография может разрастаться во сколько угодно раз или, напротив, сокращаться до голого имени. Чаще всего количество материала оказывается более или менее пропорциональным значению героя биографии. Мы находим естественным, что жизнеописания Цезаря и Августа занимают почти половину объема «Двенадцати цезарей» Светония<sup>41</sup>; так же странно было бы особенно удивляться тому, что объем биографии Платона у Диогена Лаэртского примерно в 659 раз (!) превышает величину его же заметки о Кебете Фиванском. Но эта чисто автоматически возникающая «пропорциональность» по сути своей окказиональна; очень часто ее нет совсем. В сборнике Непота биография Аристиды занимает 48 строк «тейбнеровского» издания<sup>42</sup>, биография Эвмена — 324 строки, то есть примерно в 6,75 раза больше, не говоря уже о 509 строках биографии Аттика (то есть в 10,6 раза больше). Иероним уделяет некоему епископу Эфеса Поликрату приблизительно в 10 раз больше места, чем Амвросию Медиоланскому или Василию Кесарийскому, причем это никоим образом не может быть отнесено за счет личных симпатий Иеронима. Наши примеры взяты наугад и могут быть неограниченно расширены на материале других биографических сборников античности (например, «Жизнеописаний софистов» Филострата или Евнапия).

Возвращаемся от характеристики распространенного в греко-римской литературе типа биографического сборника к «Параллельным жизнеописаниям».

В сборнике Плутарха подбор героев не создает никакого непрерывного хронологического ряда (какой образуют, например, биографии монархов одной династии или «диадохов» одной философской школы). Далее, система группировки биографий окончательно порывает с эмпирией времени и места.

Все это создает предпосылки для несравнимо более обособленного, замкнутого, самостоятельного положения биографии (и промежуточного целого — пары биографий) в рамках сборника, чем это можно наблюдать во всех извест-



ных нам биографических циклах античной литературы. Биографии уже не могут «слипаться» в нерасчленимое хронологическое повествование. Конечно, и жизнеописания Плутарха подчинены некоторому тематическому единству: в своей совокупности они создают, как мы видели, цельный идеализированный образ греко-римской государственной и моральной культуры. Но такое единство носит слишком абстрактный характер, чтобы идти в сравнение с обычными темами античных биографических сборников. «Параллельная» расстановка героев — это радикальный способ исключить всякую контаминацию биографических и исторических принципов организации изложения<sup>43</sup>. Для Плутарха каждый из его героев есть совершенно автономная моралистико-психологическая проблема, и он не мог бы ничем отчетливее выявить свой подход, как изъяв героя из диахронического течения истории и поставив его лицом к лицу с человеком не только иной эпохи, но также и другого народа.

Но если биографии Плутархова сборника не могли просто примыкать друг к другу на правах рубрик или эпизодов единого повествования, если они не нанизывались на шнурок хронологии, — это ставило перед их автором особые, неизвестные античной биографии в целом проблемы. Нужно было заново привести к единству и равновесию эти полноценные, замкнутые в себе и в самих себе имеющие свою внутреннюю центрированность единицы изложения.

Конечно, «Параллельные жизнеописания» образуют внешнее единство уже и прежде всего в силу такой бросающейся в глаза особенности, как унифицированный (слегка варьирующийся лишь в случае тетрады «Агид» — «Клеомен» — «Тиберий Гракх» — «Гай Гракх») способ группировки биографий. Еще одним чисто внешним скрепляющим фактором служило общее посвящение всех биографий Сосию Сенециону (см. прим. 17). С другой стороны, сборник, безусловно, объединен общей мыслью, общим настроением, общим пониманием материала. Однако и первые два признака, слишком внешние, и последний, характеризующий исключительно сферу содержания, сами по себе несут скорее *требование* собственно литературной целостности, нежели ее *гарантию*.

Если каждая из биографий Плутарха в равной степени автономна как моралистический этюд, необходимо было и чисто формальным образом как бы соразмерить их весомость.

Один из элементарнейших компонентов литературной формы какого-либо текста — его объем. Эта сторона дела, крайне важная для непосредственного читательского восприятия, не привлекала к себе внимания исследователей жанровой специфики Плутарховых биографий, — по-видимому, именно из-за своей элементарности (иногда кажется, например, что своего рода потребность в соблюдении научного «хорошего тона» побуждала Лео полностью абстрагироваться от количественных показателей<sup>44</sup>).

Между тем очевидно, что на практике более сложные конструктивные компоненты литературного произведения всегда находятся в отношениях взаимозависимости с его объемом.

Как уже говорилось выше, античный биографический сборник обычного типа не знает уравнивания, выравнивания объемов своих составных частей. Это легко понять. В строго деловом виде биографии (типа жизнеописаний Диогена Лаэртского или анонимных биографий поэтов, риториков, историков) объем непосредственно задан количеством наличных сведений. В более «беллетристической» биографии порядка «Жизнеописаний софистов» Филострата и Евнапия или в позднейших агиографических циклах вроде уже упоминавшегося «Лавсаика» Палладия самое резкое и самое контрастное противопоставление объемов отдельных биографий, структурно осмысленных как эпизоды единой истории, не только не избегается, но скорее желательно, как фактор ποικιλία (разнообразящей «пестроты»). Этому вполне аналогична разница в объемах Геродотовых λόγοι или особенно разделов в сочинениях Клавдия Элиана «Разные истории» и «О животных».

Для Плутарха определенно существует некоторое представление о *норме* объема для его жизнеописаний (возможно, это представление не было осознанным — но вступать на зыбкую почву рассуждений о психологии творчества здесь нет надобности). В пределах «Параллельных жизнеописаний» он старается от этой нормы не отклоняться. Разумеется, норма эта не жесткая; Плутарх весьма далек от педантической уни-

фикации объема биографий. Но присутствие нормы чувствуется и немало способствует единству литературного облика сборника.

Приводим цифры в порядке убывания; объем каждой биографии исчислен в количестве строк (с точностью примерно до одной четверти строки) по изданию К. Синтениса<sup>45</sup>.

- |                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| 1. «Помпей» 2748, 5         | 22. «Ликург» 1248           |
| 2. «Александр» 2719         | 23. «Кориолан» 1237         |
| 3. «Антоний» 2527           | 24. «Тимолеонт» 1230        |
| 4. «Катон Младший» 2244, 25 | 25. «Никий» 1214, 5         |
| 5. «Цезарь» 2190            | 26. «Солон» 1129, 75        |
| 6. «Лукулл» 1808, 5         | 27. «Марцелл» 1124          |
| 7. «Марий» 1699, 5          | 28. «Фокион» 1117           |
| 8. «Деметрий» 1668          | 29. «Лисандр» 1092          |
| 9. «Дион» 1607, 5           | 30. «Аристид» 1079, 5       |
| 10. «Цицерон» 1602, 5       | 31. «Фемистокл» 1069        |
| 11. «Брут» 1596             | 32. «Марк Катон» 1054       |
| 12. «Сулла» 1528            | 33. «Тесей» 1034            |
| 13. «Агесилай» 1447         | 34. «Фабий Максим» 1014, 75 |
| 14. «Пирр» 1431             | 35. «Нума» 981              |
| 15. «Красс» 1373            | 36. «Серторий» 922          |
| 16. «Камилл» 1370, 25       | 37. «Кимон» 789             |
| 17. «Алкивиад» 1358         | 38. «Попликола» 778         |
| 18. «Перикл» 1343, 25       | 39. «Тит Фламинин» 775      |
| 19. «Эмилий Павел» 1282     | 40. «Эвмен» 761, 5          |
| 20. «Ромул» 1255            | 41. «Филопемен» 761         |
| 21. «Пелопид» 1253          | 42. «Демосфен» 732          |

Данные по тетраде «Агид» — «Клеомен» — «Тиберий Гракх» — «Гай Гракх» следует рассматривать отдельно, поскольку структура тетрады приравнивает к одной биографии обычной диады не одну биографию, но скорее пару своих биографий. Эти данные таковы: «Агид» — 607,5; «Клеомен» — 1230; «Тиберий Гракх» — 675; «Гай Гракх» — 559. Первая пара в совокупности дает 1937,5 строки, вторая — 1234 строки: обе цифры вполне соответствуют нормам, которые можно проследить на приведенной выше таблице.

«Арат» и «Артаксеркс» не образуют диады и не входят в цикл «Параллельных жизнеописаний». Однако они были подверстаны к сборнику в силу очень давнего недоразумения: уже так называемый Ламприев перечень объединяет эти биографии в диаду и называет их в числе «Параллель-

ных жизнеописаний»<sup>46</sup>. Здесь мог действовать объем этих биографий, вполне соответствующий нормам нашей таблицы: 1592 строки и 976 строк. Биографическая техника обоих жизнеописаний, ориентированная на ощущение замкнутости и центрированности их литературного облика, также однородна с системой приемов, господствующей в «Параллельных жизнеописаниях» Плутарха.

Напротив, совсем иные цифры дают две биографии, сохранившиеся от раннего биографического цикла Плутарха (в нем было 8 биографий цезарей от Августа до Вителлия): «Гальба» — 750 строк, «Отон» — 568,5 строки.

Но возвращаемся к нашей таблице. Приведенные в ней цифры, разумеется, достаточно разнятся между собой; без сопоставления с соответствующими данными по другим биографическим сборникам классической древности может, пожалуй, показаться, что эти цифры не подтверждают, а опровергают наше положение о выравнивании объема в «Параллельных жизнеописаниях». На деле это не так. Если самая большая биография сборника превышает самую краткую в 3,754 раза, то эта разница совсем невелика сравнительно с разницей между жизнеописаниями Августа и Тита у Светония (в 9,157 раза), не говоря уже о цифрах, которые можно было бы подобрать по Диогену Лаэртскому (в 659 и более раз — см. выше!), по SHA и т. п. При этом подавляющее большинство биографий сборника (29 из 42 — при исключении тетрады) имеют протяженность в границах амплитуды от 2000 строк до 1000 строк.

Важно и другое: распределение общего объема между отдельными биографиями учитывает *степень важности* каждого героя в глазах автора. Такие соотношения, которые мы наблюдали в сборнике Непота, где биография столь мало-значительного деятеля, как Эвмен, почти в 7 раз превышает по величине биографию Аристиды, здесь совершенно невысказанными. Конечно, на первых местах нашего перечня оказались все-таки не дорогие сердцу Плутарха греки полисной поры, а — вместе с крайне важным для общего замысла Александром — римляне I в. до н. э. Здесь перевес в количестве материала был настолько сильным, что Плутарх ничего не мог бы сделать. Однако такие имена греческой классики, как

Дион, Агесилай, Алкивиад, Перикл, Пелопид, мы встречаем все же на достаточно почетных местах таблицы. Наименьший объем отведен сравнительно малозначительным героям: Попликоле, Титу Фламинину, Эвмену, Филопемуну. На последнем месте, правда, оказался Демосфен, но к нему Плутарх всегда испытывал некоторую антипатию<sup>47</sup>: то, что он уделил великому оратору так мало внимания, несправедливо, но по-своему логично.

Примечательно, что Катону Младшему и Цезарю (объекты сопоставления уже у Саллюстия, «Заговор Катилины», гл. 54), Цицерону и Бруту, Алкивиаду и Периклу, Аристиду и Фемистоклу, то есть героям, исторически особенно близким друг другу, хотя в системе «Параллельных жизнеописаний» разнесенным по разным диадам, отведено почти одинаковое количество места. Не приходится удивляться тому, что автор с таким огромным писательским опытом, как Плутарх, обладал весьма развитым инстинктивным ощущением объема текста и большим тактом в его регулировании.

Возникает вопрос: как это регулирование осуществлялось? Как удавалось Плутарху преодолевать резкие различия в объеме материала? Настоящий ответ на этот вопрос может дать лишь анализ структуры отдельных биографий; опыт такого анализа содержит вторая часть главы II. Здесь приходится ограничиться указанием на роль всякого рода дополнительного материала, широко вводимого Плутархом в свои биографии: всякого рода экскурсов, отступлений, медитаций и т. п. Можно констатировать, что такой материал в особенном избытке идет в ход в тех случаях, когда собственно биографических сведений недостает. В таком положении, например, Плутарх оказался при составлении биографии Ликурга; поэтому он вводит подробную родословную древнейших спартанских царей (гл. 1), несколько не связанный с Ликургом анекдот о царе Сое (гл. 2), а изложение законов Ликурга (гл. 5—28) крайне обильно уснащает всякого рода анекдотами о спартанцах и спартанскими апофтегмами. Биография Нумы содержит подробный рассказ об исчезновении Ромула (гл. 2), теологический экскурс об отношениях людей и богов (гл. 4) и даже что-то вроде биографической заметки о Тулле Гостилии (гл. 22). Напро-

тив, в таких биографиях, как «Александр», «Цезарь», «Помпей» и др., где биографический материал был в избытке, Плутарх совершенно воздерживается от своей обычной словоохотливости и допускает отступления и экскурсы лишь в случае полной необходимости. Так, на протяжении всей диалогической «Александр» — «Цезарь» мы встречаем лишь два кратких экскурса, причем оба необходимы для пояснения основного рассказа: первый информирует читателя о культе змей у македонских женщин («Александр», 2), без чего была бы совершенно непонятна легенда о посещении Олимпиады богом в образе змеи, второй разъясняет читателю-греку, что такое Луперкалии («Цезарь», гл. 61), потому что на этом празднике Антоний предложил Цезарю корону.

### Примечания

1 Известным исключением является лишь работа Г. Эрбсе (№ 112). В свое время Ф. Лео (№ 200, с. 149) заметил: «То обстоятельство, что он (Плутарх — С. А.) ориентировал свои „Параллельные жизнеописания“ на синкрисис, завершает характер личностного». К сожалению, дальше этого справедливого замечания, намечающего программу будущих исследований, он не пошел.

2 Принято считать, что у Фотия речь идет о Сопатре из Аламеи (IV в.), неоплатонике сирийской школы, вращавшемся при дворе Константина I и казненном в его царствование (ср. № 177, с. 948, и *Wilhelm F. Der Regentenspiegel des Sopatros // RhM. LXXII. 1919. S. 374—492*). Но это отождествление автора «Зеркала царей» (эксцерпированного Стобеем, IV, 212) и Сопатра, упоминаемого Фотием, — только предположение, основанное главным образом на том, что в «Зерцале царей» чувствуется влияние Плутарха. Кроме неоплатоника Сопатра, известны два носителя этого имени из VI в.: оба были риторами (некоторые из их сочинений по теории риторики сохранились).

3 Обращает на себя внимание то, что у Сопатра фигурируют только жизнеописания греков. Можно предположить, что в его время имел хождение соответствующий сборник «избранных» биографий, где менее популярные среди грекоязычных читателей римляне были отброшены. Или отбор производил сам Сопатр?

4 См. № 177, с. 697. Первые 25 мест этого перечня заняты «Параллельными жизнеописаниями» (с включением ныне утраченной пары «Эпаминонд» — «Сципион»), причем каждая пара занимает одно место.

6 Опыты. Кн. II, гл. 32. М.; Л., 1958. С. 470 (некто Воден критиковал синкрисисы за несправедливость, и Монтень вступает за Плутарха): «... Бросать Плутарху такое обвинение значит порицать в нем самое пре-

красное, самое достойное похвалы: ибо в этих сопоставлениях (которые являются наилучшей частью творений Плутарха и которые, на мой взгляд, и сам он больше всего любил) верность и искренность его суждений не уступают их глубине и значительности...» (курсив мой. — С. А.). Сам Монтевь очевидным образом следует примеру Плутарха, например, в своем сопоставлении Плутарха и Сенеки (кн. II, гл. 10).

6 № 114.

7 Строго говоря, это предположение, но предположение столь обоснованное (имея в виду время жизни Аминтиана и широкую популярность Плутарха в эпоху Антонинов, трудно поверить, что Аминтиан мог не знать «Параллельных жизнеописаний»!), что оно давно уже фигурирует в серьезных работах на правах установленного факта (например, № 177, с. 948). Р. Гирцель говорит об Аминтиане: «Он предстает перед нами как первый известный продолжатель и подражатель Плутарха...» (№ 125, с. 77).

8 Эпиграмма построена на риторической игре мысли, в которой обыгрывается именно «параллельность» Плутарховых биографий (самый термин *παράλληλος* дважды приводится — в 3-м и 5-м стихах). Оканчивается эпиграмма таким «пуантом»:

...ἀλλὰ τοῦ βίωτοιο παράλληλον βίον ἄλλον  
οὐδὲ σὺ ἔγ' ἂν γράψαις οὐ γὰρ ὅμοιον ἔχεις

(«...но другое жизнеописание, „параллельное“ к твоему собственному, не смог бы написать даже ты — ведь подобного себе ты не имеешь»).

9 Выдвигавшиеся Р. Гирцелем и другими исследователями сомнения в подлинности Плутарховых «сопоставлений» приходится считать после работ П. Штифенхофера и Р. Циглера окончательно опровергнутыми (историю вопроса см. во введении к настоящей работе). Гораздо менее ясен вопрос о 4 недостающих синкрисисах. Едва ли можно установить, отсутствовали ли они с самого начала или выпали в результате порчи текста; в пользу как одного, так и другого предположения раздавались одинаково авторитетные и решительные высказывания (№ 179; № 173). Заметим, что в случае пары «Фокион»—«Катон Младший» отсутствие синкрисиса вполне оправдано как бы совершенным тождеством характера («Но добродетели этих мужей являют один и тот же чекан, и образ, и цвет, вплоть до самых последних неразложимых особенностей (*μέχρι τῶν τελευταίων καὶ ἀτόμων διαφορῶν* — Phoc., 3). Что касается Александра и Цезаря, то их сопоставление могло показаться Плутарху слишком избитой темой (мы знаем, что в римской литературе их сравнивал уже Цицерон, ad Attic. XII, 40, 2, а затем Веллей Патеркул, II, 41, 2; не приходится сомневаться в том, что такое сравнение, фигурирующее также у Аппиана, Bell. civ. II, 149—154, задолго до Плутарха и Аппиана стало ходовым и на греческой почве). Вообще говоря, только два из Плутарховых сопоставлений засвидетельствованы до Плутарха: Александр—Цезарь и Демосфен—Цицерон (см. № 144, с. 350). Но тради-

ционный *σύνκρισις Δημοσθένους καὶ Κικέρωνος* имел чисто литературное, стилистическое направление, а как раз от того, чтобы сравнить стиль обоих ораторов, Плутарх решительно отказывается, сопоставляя их лишь как людей и политических деятелей, что было во всяком случае более ново. Едва ли можно найти объяснение для отсутствия двух других синкрисисов.

<sup>10</sup> Д. Κοραΐς *Ἑλληνικὴ βιβλιοθήκη*. III—VIII. Παρισίοις, 1809—1814. Тот же Кораис ввел заглавия типа: «*σύνκρισις τοῦ δεῖνα καὶ τοῦ δεῖνα*», которые в новейших изданиях обычно приводятся в скобках.

<sup>11</sup> Все же эта сторона дела не лишена значения: эдиционное оформление оказывает немалое воздействие на ход исследовательской мысли. Весьма вероятно, что попытка «атетировать» синкрисисы не была бы произведена, если бы в изданиях не были бы выделены «сопоставления» или, напротив, если бы на равных правах с ними выделялись введения к диаде.

<sup>12</sup> Ряд рукописей, как-то: Parisinus 167, весьма доброкачественная рукопись, выполненная в 1296 г. под наблюдением известного Максима Плануда, см. № 179 *passim*, Marcianus 385 (№ 179, с. 15—16 и 63) и Vaticanus 138 (рукопись X—XI в., см. № 179, с. 81, 149—151 и 170—172), — единодушно дают написание *δέ*. Однако важная рукопись *Seitenstettensis* (см. № 178, RhM. LXXVI. 1927. 21 sqq.; *Michaelis Th. De Plutarchi codice ms. Seitenstettensi. Berolini, 1885; Meyer W. De codice Plutarcheo Seitenstettensi eiusque asseclis. Lipsiae, 1890*) дает два варианта: первоначальный текст (рукопись, выполненная в XI или XII в., получила добавления и исправления в XV в.) содержит *δῆ*, но другой рукой внесено *δέ*.

<sup>13</sup> № 18, с. 124.

<sup>14</sup> В тех немногих случаях, когда это не так, то есть когда вступительная фраза второй биографии диады не выявляет связь с предыдущей биографией, это почти всегда можно объяснить либо особенностями содержания, либо спецификой авторской интонации. Так, в первых двух главах «Ромула» о самом герое еще нет и речи (Плутарх находит нужным для начала изложить те версии об основании Рима, в которых образ Ромула отсутствует), и поэтому непосредственный переход от рассказа о Тесее к рассказу о Ромуле оказался невозможным. Нечто подобное происходит и в начале «Тимолеонта»: строго говоря, само жизнеописание Тимолеонта начинается лишь в 3-й гл., а до него вклинивается безличное повествование о событиях в Сиракузах между выступлениями Диона и Тимолеонта. Что касается начальных фраз «Помпея» и «Мария», то здесь, по-видимому, сыграла роль плутарховская техника организации повествования (см. выше главу II): автору важно заставить читателя сосредоточиться на каком-то новом мотиве (ненависть римлян к отцу Помпея, система римских имен), забыв обо всем предыдущем. Острая динамика этих вводных фраз могла бы обернуться вялостью, если бы в них присутствовало непосредственное напоминание о первой биографии диады.



15 Вот заведомо неполный перечень таких «авторских деклараций»: «Тесей», 1 (проблема рационализации мифа); «Солон», 27 (стоит ли считаться с данными хронологии?); «Перикл», 2 (моральные установки писательской деятельности Плутарха); «Эмилий Павел», 1 (то же самое); «Кимон», 2 (проблема идеализации); «Никий», 1 (подход к историческому материалу в биографии); «Александр», 1 (то же самое); «Катон Младший», 24 (ценность анекдотов для психологической характеристики); «Демосфен», 2 (отказ Плутарха от стилистического анализа речей Демосфена и Цицерона). Плутарх постоянно как бы советуется с читателем, очень дорожа этой иллюзией непосредственного контакта с ним.

16 Исключение составляют только диалоги, а также сравнительно немногочисленные сочинения с повышенно научным строем изложения (например, трактаты, посвященные платоновской эксегесе). Но суховатый стиль последних не типичен для Плутарха. Характерно его пристрастие к форме послания; эта форма помогала ему особенно легко создавать иллюзию непосредственного общения с адресатом посвящения, на место которого мог поставить себя любой читатель. В качестве примеров можно назвать обращения к Седацию («О том, что нужно слушать поэтов»), Никандру («О слушании»), новобрачным Поллиану и Эвридике («Брачные наставления»), Сарапиону («О дельфийском „Е“»), жрице Клее («Подвиги женщин», «Об Исиде и Осирисе»), Менемаху, начинающему администратору («Наставления государственному мужу»), и своему ровеснику Эфану («Следует ли старику заниматься государственными делами»), к Соссию Сенециону («Пиршественные вопросы»), к аристотелику Фаворину («О первичном холоде»), к собственным сыновьям Плутарху и Автобулу («О рождении души согласно „Тимею“») и, наконец, самое теплое и интимное по тону из всех — к жене («Утешение к жене»). Конечно, встречаются и такие случаи, когда посвящение остается чисто формальным и не влияет на интонацию сочинения в целом, но их немного.

17 Правда, в так называемом Ламприевом перечне пара Эпаминонд—Сципион занимает не первое, а седьмое место, но порядок перечисления в этом каталоге вообще весьма случаен (см. № 177; с. 697). Еще Виламовиц (№ 173) и за ним Циглер (№ 177, с. 897) высказывали предположение, что именно эта пара открывала сборник; «земля» Плутарха фиванец Эпаминонд и чиновательник римского филэллинизма Сципион (по мнению Виламовица — Младший, по мнению Циглера — Старший) были, несомненно, именно теми героями, образам которых можно приписывать не только особую притягательность для Плутарха, но и совершенно исключительное значение для замысла сборника. Поэтому естественно представить себе, что этой диаде было предоставлено исключительное место и в формальной структуре «Параллельных жизнеописаний». Что касается посвящения Сенециону, то о нем упоминается только в трех биографиях («Тесей», 1,1; «Демосфен», 1,1 и 31,7; «Дион», 1,1) из числа сохранившихся.

18 Ср. замечание Моммзена (*Моммзен Т. История Рима. Т. I. М., 1936. С. 438—439*): «Превращение человека Ромула в бога Квирина имеет совершенно греческий вид».

19 Интересно, что Плутарх, человек глубоко мирный по всему своему душевному складу и живший в такую эпоху, что мог представлять себе войну только по книгам или в лучшем случае по семейным преданиям («Антоний», 68, 7, о рассказах Плутархова прадеда Никарха), тем не менее проявлял довольно серьезный интерес к сфере военного искусства. «Здесь Плутарх порой обнаруживает даже критические способности» (№ 91, с. 11).

20 Например, № 200, с. 152; № 173, с. 260—261, № 177, с. 899.

21 № 173, с. 251.

22 Излишне говорить о том, что мы сознательно отвлекаемся от вопроса о *подлинном историческом облике* героев Плутарха. В пределах настоящей работы нас может интересовать только то, какими их видел сам херонейский биограф.

23 Ср. № 177, с. 897. Об отношении Плутарха к Риму см. № 125, с. 16—22 (несколько сентиментальный и апологетический, но в своих общих контурах верный анализ). Предположение Лурье (№ 91, с. 13), согласно которому построение Плутархова сборника вызвано «цензурными» соображениями, — грубое упрощение реальных отношений.

24 Живой интерес Плутарха к римской истории и римскому быту проявился также в его трактате «Αἰτίαι Ῥωμαϊκά» и в его цикле жизнеописаний римских цезарей.

25 Плутарховская оценка каждого из римских героев «Параллельных жизнеописаний» в огромной степени зависит от позиции этого римлянина по отношению к грекам и греческой образованности. Достаточно вспомнить, как красноречиво Плутарх порицает антиэллинические преубеждения Катона Старшего («Катон», гл. 23—24) и с какой теплотой он говорит о филэллинстве Лукулла («Лукулл», гл. 42: «Без всякого ограничения открыл он доступ эллинам в примыкавшие к книгохранилищам помещения для занятий и портики для прогулок, и, разделавшись с другими делами, они с радостью хаживали туда, словно в некую обитель Муз, и проводили время в совместных беседах... коротко говоря, для всех эллинов, приезжающих в Рим, его дом был родным очагом и эллинским пританеем...»).

26 Ср. материал, приведенный у О. В. Кудрявцева, № 251, и у него же, № 252, с. 235—236 и особенно с. 239—243.

27 Ср. в особенности «Нума», гл. 23.

28 Как это видно из обзора истории вопроса во введении к настоящей работе, именно эта сторона дела последовательно игнорировалась и игнорируется (несмотря на предупреждения Лео и Виламовица). Даже для Ф. Фокке (№ 114), всерьез поставившего вопрос о Плутарховых «сопоставлениях», интересна лишь их связь с литературной традицией, но только не их место во взаимозависимом комплексе литературных приемов нашего автора.

29 Здесь выступает определенная традиция, восходящая к Полибию (и, насколько можно судить, также к Панэтию и Посейдонию); эта традиция нашла свое отражение, между прочим, в структуре сборника Корнелия Непота. См. материал, приведенный у Ф. Лео (№ 200, с. 150 и 193—195).

30 Исключения подтверждают правило уже тем, что их особо отмечают. Так, известно утверждение Квинтилиана (X, 1, 93) относительно оригинально-римского характера сатуры (нас сейчас не интересует, в какой степени римский ритор имел основания игнорировать влияние на этот жанр греческой диатрибы). Что касается научных дисциплин, то областью, где римляне проявили наибольшую самостоятельность и независимость, была юриспруденция: не случайно мы до сих пор пользуемся для обозначения этого понятия не греческим, а латинским термином (ср.: *Dornseiff F. Die griechischen Wörter im Deutschen*. Berlin, 1960. S. 16).

31 Ср. краткую, но содержательную характеристику отношения Цицерона к римской *καθάρτα* у Лео, № 200, с. 194, а также специальную статью И. М. Нахова «Цицерон и греческая культура» (Цицерон. 2000 лет со времени смерти: Сборник статей. М., 1959. С. 72—104), где можно найти и дальнейшие библиографические указания. Очень колоритно относящееся к более поздней эпохе место у Горация («Послания», II, 2, ст. 99—101), где изображается, как римские поэты в качестве высшего комплимента сравнивают друг друга с греческими знаменитостями:

Discedo Alcaeus puncto illius; ille meo quis?  
Quis nisi Callimachus? Si plus adposcere visus,  
Fit Mimnermus et optivo cognomine crescit...

«Римским Каллимахом» себя называет и сам Проперций, которого, по мнению комментаторов, имеет в виду в своей шутке Гораций (IV, 1, ст. 64).

32 Характерен «наступательный» тон Квинтилиана: «Также и в элегии мы поспорим с греками» (кн. X, 1, 191), «Да и история не уступит грекам...» (там же).

33 Когда на заре Нового времени возрождается история искусства, она снова выливается в чисто биографические формы. Здесь пионером был еще Ф. Виллани, включивший в свой трактат «О начале флорентийского государства и о славных его гражданах» (ок. 1380) биографию органиста Ф. Ландини и ряд биографических заметок о живописцах. «Комментарии» Л. Гиберти (русский пер. А. Губера. М., 1937) и «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Дж. Вазари (русский пер. А. И. Бенедиктова под ред. А. Г. Габричевского. М., 1956) общеизвестны. Можно назвать также «Книгу о художниках» фламандца К. ван Мандера (русский пер. В. М. Минорского под ред. М. Фабриканта, М., Л., 1940). Поскольку искусствоведение Возрождения по своему типу достаточно близко античному, эти сочинения могут быть с необходимыми оговорками использованы для того, чтобы хоть как-то составить себе

представление об утраченных эллинистических сборниках биографий, посвященных людям искусства. Внутренняя близость эллинистического и ренессансного биографизма очень наглядно выявляется, между прочим, при сопоставлении «некрологической» топики перипатетических и александрийских грамматиков вроде Гермиппа (см. № 200, с. 113 и 126) с такой же топикой у Вазари (см.: *Эфрос А.* Вазари — писатель и историк искусства // Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев. М.; Л., 1932. С. 66 и сл.). Взгляд на развитие биографической формы от Виллани и Гиберти до Вазари позволяет многое понять в судьбе античной биографии.

34 См.: *Вельфлин Г.* Основные понятия истории искусств. М.; Л., 1930. С. XXXIII—XXXVI (предисловие к изд. 4 и 5).

35 Некоторые рукописи дают к «Бруту» подзаголовок «О славных ораторах». См. № 200, с. 219—223.

36 О жанровых формах византийской агнографии см.: *Лопарев Х.* Византийские жития святых VIII—IX веков // ВВ. XVII. 1910. С. 1—224, особ. с. 6—7 и 16; *Полякова С. В.* Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. Л., 1972. С. 245—273; *Mertel H.* Die literarische Form der griechischen Heiligenlegenden. München, 1909; *Holl K.* Die schriftstellerische Form der griechischen Heiligenlegenden // NJ. XXIX. 1912.

37 См.: *Malingrey A.-M.* «Philosophia»: Étude d'un groupe des mots dans la littérature grecque des Presocratiques au IV-e siècle après J. C. (Études et commentaires, XL). Paris, 1961; *Leipoldt I.* Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1961.

38 Огромную, определяющую для всей античной биографии традицию начал собою труд Сотииона «*Διαδοχή τῶν φιλοσόφων*» (между 200 и 170 гг. до н. э.). «Под углом зрения школьного преемства (der Schulfolge) трактовались не только философы, но поэты и риторы... а также цари и тираны» (Лео, № 200, с. 128; ср. также с. 35, 48, 74—75, 129, 135, 142, где собран большой материал о приложении схемы *διαδοχή*).

39 Выражение А. Гудемана (см. № 195, с. 231).

40 № 200, с. 131.

41 О месте образов Цезаря и Августа в общем замысле светониевского сборника см. № 180, с. 276.

42 № 39.

43 Мы говорим именно об организации изложения, а не о тематике и материале. Как известно, у Плутарха есть биографии, почти не дающие собственно биографических сведений и построенные в основном на чисто историческом (или легендарном) материале: таково жизнеописание Аристиды, куда вошла чуть ли не вся история греко-персидских войн (гл. 5, 8—21 и 23), часто в очень слабой связи с личностью самого Аристиды, и особенно биографии Нумы и Ликурга. На мотивах, побуждавших Плутарха так поступать, мы останавливаемся в конце настоящей главы.

44 № 200, гл. 2 («Двенадцать цезарей» и «О грамматиках и риториках» оказываются сопоставленными с сознательным исключением всех количественных показателей, на деле создающих между обоими сборниками достаточно важное различие).

45 См. № 14. Выбор издания был обусловлен удобством подсчета строк.

46 «Библиотека» византийского ученого IX в. Фотия (cod. 245) также относит эти две биографии к циклу «Параллельных жизнеописаний» и рассматривает их как диаду.

47 Ср. «Демосфен», гл. 25–26; «Цицерон», гл. 52–53; «О славе афинян», гл. 8, р. 351 А.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, нам остается подвести итоги. Первый и основной результат проделанной работы сводится к следующему: характерное для Плутарха использование биографической формы для философско-психологических этюдов на материале политической истории не только является для греко-римской биографии *единственным в своем роде* явлением, но и прямо противоречит ряду установившихся традиций жанра.

Уже то, что философ-моралист, не изменяя своему делу ради «софистической» беллетристики или археологического полигисторства, занялся сочинением биографий (притом избрав своими героями не философов же, но государственных мужей), само по себе было достаточно необычно. Причины того, что это все-таки произошло, позволяет выяснить более конкретный анализ общей мировоззренческой позиции Плутарха. Оказывается, что его моралистические тенденции следует четко выделить из общего понятия «позднеантичного морализма». Конечно, Плутарх — моралист, но то резкое противопоставление бессмысленной житейской практики и безусловно истинной доктрины, которым жил морализм позднеантичных философских школ, ему принципиально чуждо. Его моральный идеал лишен воинствующей неуступчивости Эпиктета и окрашен одновременно недоверием к доктринерству и доверием к житейским данностям; в конечном счете он

представляет собой не что иное, как возведенное в идеал переосмысление полисных традиций греческой жизни. В отличие от искусственного архаизма второй софистики позиция Плутарха была во многом бессознательно анахронистической (в частности, это относится к его принципиальному антипрофессионализму, который отделяет его от подавляющего большинства греко-римских литераторов его эпохи — как философского, так и риторического направления). Понятно, что принципы Плутарха не могли быть до конца раскрыты в формах отвлеченной философской проповеди (которые, однако, вполне удовлетворяли моралистов стоического типа). Эти принципы требовали воплощения в наглядных примерах, взятых из времен полисной классики, иначе говоря — в таком повествовании, где уравнивали бы друг друга два начала: скептическое любопытство к живому человеку и сентиментальное благоговение перед великим прошлым. Но первое требовало биографической формы, а второе — исторического материала. Поэтому путь Плутарха-моралиста к «Параллельным жизнеописаниям» был внутренне предопределен спецификой его морализма.

Но, придя к биографической форме, Плутарх сохранил не только популярно-философские установки, но и соответствующие им писательские навыки, выработанные им в более ранний период творчества на жанровых формах диалога и прежде всего диатрибы. Настоящая работа впервые делает попытку поставить «Параллельные жизнеописания» в контекст писательского пути их автора. И здесь открывается двоякое новаторство Плутарха: завоевав биографию для моралистической литературы, он обогатил и само биографию приемами последней. Отсюда специфическая техника «Параллельных жизнеописаний», не поддающаяся объяснению из истории античного биографического жанра, но тысячей нитей связанная с моралистско-психологическими интересами Плутарха и идущая от греческой традиции непринужденных и неторопливых философских бесед. Мы пытались доказать (в противоположность традиционным положениям немецкой филологии), что композиция и словесная ткань плутарховских биографий основаны прежде всего на принципе свободного ассоциативного сцепления тематических разделов; между тем этот прин-

цип искони был достоянием диатрибы (и тем более диалога). В основе стиля Плутарха лежит интонация доверительной и раскованной беседы автора с читателем. Ключевым моментом, гарантирующим внутреннее единство каждой из биографий и всего сборника в целом, вопреки их стилистической пестроте, является неумоимо поддерживаемая иллюзия живого голоса, зримого жеста и как бы непосредственного присутствия рассказчика. Все держится на этом. С традицией античной биографии, будь то деловая справка или парадный энкомий, такая интимность не имеет ровно ничего общего; напротив, сравнение с литературными линиями диалога и диатрибы немедленно проясняет ее суть.

Контраст между творчеством Плутарха и традиционным строем греко-римского биографизма с наибольшей надежностью может быть прослежен в плоскости тематики (подбора героев). Анализ показывает, что античная биография эллинистического типа, продолжавшая свое существование и позже, интересовалась героями двойного рода: это или политические деятели, не укладывавшиеся в рамки полисного уклада, то есть прежде всего монархи и тираны, или профессиональные деятели истории культуры — поэты, философы, риторы и т. п. Биографий, связанных с именами «нормальных» государственных мужей полисного типа, мы почти не встретим — кроме как в творчестве Плутарха, который, напротив, занимался почти исключительно такими героями. Для позднейших эпох плутарховский канон героев Греции и Рима стал до такой степени привычным и нормативным, что трудно представить себе его неожиданность с точки зрения законов античной биографии. Исходя из истории жанра, мы делаем попытку новой филологической интерпретации ряда мест «Параллельных жизнеописаний», где Плутарх сам разъясняет свои принципы (вступления к «Периклу» и «Эмилию Павлу»). Именно потому, что оценочный подход к отбору персонажей был нарушением жанровой инерции, Плутарх оказался вынужденным тратить так много слов.

Наконец, специфический стиль плутарховского моралистического психологизма сказался и на уникальной структуре сборника; анализ выявляет необходимую связь между последней и методами обрисовки характера.

## Библиография

1. Маркс К., Энгельс Ф. Об античности. Л., 1932.
2. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 17—98.

### Библиографические обзоры

3. Bock F. Bericht über die Literatur zu Plutarchs Moralia, 1905 bis 1910 // JAW. CLIII. 1911. S. 313—352.
4. Bock F. Bericht über die Literatur zu Plutarchs Moralia, 1911 bis 1915 // JAW. CLXX. 1915. S. 233—290.
5. Bock F. Bericht über die Literatur zu Plutarchs Moralia, 1916—1920 // JAW. CLXXXVII. 1921. S. 228—260.
6. Garzetti A. Plutarco e le sue Vite Parallele. Rassegna di studi 1934—1952 // RSI. 65. 1953. P. 76—88.
7. Griffith G.-T. The Greek Historians // Fifty years of classical scholarship. Oxford, 1954. P. 150—192.
8. Hauser A. Bericht über die Literatur zu Plutarchs Lebensbeschreibungen bis 1934 // JAW. CCLI. 1936. S. 35—86.
9. Hubert C. Bericht über die Literatur zu Plutarchs Moralia, 1921 bis 1925 // JAW. CCXX. 1929. S. 109—130.
10. Re R. de. Gli studi plutarchei nell' ultimo cinquantennio // A&R. 3. 1953. P. 187—196.
11. Reuss F. Bericht über die griechischen Historiker mit Ausschluss der Herodot, Thukydidés und Xenophon, 1905 bis 1908 // JAW. CXLII. 1909. S. 1—225 (üb. Plutarch — S. 163—188).
12. Weissenberger B. Bericht über die Literatur zu Plutarchs Moralia, 1899 bis 1904 // JAW. CXXIX. 1905. S. 83—112.

### Издания текстов

13. *Plutarchi Vitae Graece et Latine. Sec. cod. Parisinos / Rec. Th. Doehner. V. I—II. Paris, 1846—1847.*
14. *Plutarchi Vitae parallelae. V. I—V. / Iterum rec. C. Sintenis. Lipsiae, 1908—1912.*
15. *Plutarchi Vitae parallelae. V. I—IV / Rec. Cl. Lindskog et K. Ziegler. Lipsiae, 1914—1939.*
16. *Plutarch's Lives / With an Engl. transl. by B. Perrin. V. I—XI. London; Cambridge, 1914—1926.*
17. *Plutarchus. Vies / Texte étab. et trad. par R. Flacelière. V. 1. Paris, 1957.*
18. *Plutarchi Vitae parallelae. V.I, fasc. 1 / Rec. Cl. Lindskog et K. Ziegler. Iterum. rec. K. Ziegler.*  
Рецензии: *H. Erbse* (Gnomon. 30. 1958. S. 519—527); *R. Flacelière* (ACI. 26. 1957. P. 464—465); *P. Chantraine* (RPh 32. P. 331).



- Id. V. I, fasc. 2. / Tertium rec. K. Ziegler. Lipsiae, 1964.
- Id. V. II, fasc. 1–2. / Rec. Cl. Lindskog et K. Ziegler. Iterum rec. K. Ziegler. Lipsiae, 1966–1968.
19. *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia* / Em. Fr. Duebner. V. I–II. Paris, 1877.
  20. *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia* / Rec. Gr.-N. Bernardakis. V. I–VII. Lipsiae, 1889–1908.
  21. *Plutarchi Moralia*. V. I–IV / Rec. C. Hubert, W. Nachstaedt, W.-R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, J. Wegehaupt. Lipsiae, 1925–1938.  
Id. V. V, fasc. 1 et 3 / Rec. et em. C. Hubert, M. Pohlenz. Lipsiae, 1960.  
Id. V. VI, fasc. 1 et 3 / Rec. et em. O. Hubert, M. Pohlenz, K. Ziegler. Lipsiae, 1959.  
Id. V. VII / Ed. F. H. Sandbach. Lipsiae, 1967.
  22. *Plutarch's Moralia* / With an Engl. transl. by F.-C. Babbitt. V. I–XIV. London; Cambridge, 1927–1957.
  23. *Plutarchi fragmenta et spuria* / Em. Fr. Duebner. Paris, 1855.
  24. *Plutarque*. De la musique (περὶ μουσικῆς) / Edition critique et explicative par H. Weil et Th. Reinack. Paris, 1900.
  25. *Frerichs J.* Plutarchi libelli duo politici: Maxime cum principibus philosopho esse disserendum et Ad principem ineruditum. Gottingae, 1929.
  26. *Le περί εἰδομονίας* de Plutarque / Texte critique av. trad. et comment. par P. Raingard. Paris, 1935.
  27. *Plutarchus*. Sur les oracles de la Pythie / Texte et trad. av. une introd. et des notes par R. Flacelière. Paris, 1937.  
Рецензия: *D.-M. Pippidi* (RCl. 11–12. 1939–1940. P. 222).
  28. *Plutarchus*. Sur l'E de Delphes / Texte et trad. av. une introd. et des notes par R. Flacelière. Paris, 1941.
  29. *Plutarchus*. Sur la disparition des oracles / Texte et trad. av. une introd. et des notes par R. Flacelière. Paris, 1947.
  30. *Plutarchus*. Dialogue sur l'amour (Ἔρωτικός) / Texte et trad. av. une introd. et des notes par R. Flacelière. Paris, 1952.
  31. *Plutarque*. Le Banquet des sept sages / Texte et trad. av. une introd. et des notes par R. Flacelière. Paris, 1954.
  32. *Diogenes Laertius*. Lives of eminent philosophers / With an engl. transl. by R.-D. Hicks. London; Cambridge, 1942.
  33. *Eugippus*. Das Leben des heiligen Severin / Lateinisch und deutsch von R. Noll. Berlin, 1963.
  34. *Eusebii Pamphili Scripta historica: Vita Constantini* / Rec. A. Heinen. V. II. Lipsiae, 1869.
  35. *Hieronymi et Gennadii De viris illustribus* / Rec. K. Holl. Freiburg; Leipzig, 1895.
  36. *Iamblichi De vita Pythagorica liber* / Rec. Aug. Nauck. Petropoli, 1884.

37. Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis / Ausgabe und Kommentar von Lehn. Ryden. Uppsala, 1963.
38. *Marini Vita Procli Diadochi*. / Ed. J.-Fr. Boissonade. Lipsiae, 1814.
39. *Cornelii Nepotis Vitae* / Post C. Halmium rec. Alfr. Fleckeisen. Lipsiae, 1890.
40. *Cornelius Nepos*. Oevres. V. I—II / Texte et trad. av. une introd. et des notes par M. Guillemin. Paris, 1923.
41. *Palladius*. The Lausiac History / Ed. by D.-C. Butler. Cambridge, 1904.
42. *Philostratus and Eunapius*. The Lives of the sophistes / With an engl. transl. by W.-C. Wright. London; Cambridge, 1922.
43. *Philostrati De vita Apollonii* // *Flavii Philostrati Opera* / Ed. C.-Y. Kayser. V. 1. Lipsiae, 1870.
44. *Porphyrri De vita Plotini* // *Plotini Opera* / Rec. Ad. Kirchhoff. V. I. Lipsiae, 1856. P. XIX—XLII.
45. Aus Satyros Leben des Euripides (Oxyr. pap. V. IX. P. 124 f.) // *Supplementum Euripideum*. Bearb. v. H. v. Arnim. Bonn, 1913.
46. *Scriptores Historiae Augustae* / Ed. E. Hohl. Ed. II. V. I. I—II. Lipsiae, 1955—1965.
47. *C. Suetoni Tranquilli Caesares* / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1908.
48. *C. Suetonius Tranquillus*. Vies des douze Cesars. Texte et trad. av. une introd. et des notes par H. Ailloud. V. I—III. Paris, 1931—1932.
49. *C. Suetonii Tranquilli Praeter Caesarum libros reliquiae* / Coll. G. Brugnoli. Pars I. De grammaticis et rhetoribus. Lipsiae, 1960.
50. *C. Suetoni Tranquilli De vita Caesarum libri III—VI* (Tiberius, Caligula, Claudius, Nero) / With introd. and notes by J.-B. Pike. Boston, 1904.
51. *C. Suetonius Tranquillus. Divi Augusti vita* / With introd., analysis of the text, notes etc. by M. Adams. London, 1939.
52. *Suetonius*. Life of Vespasian / With notes and parall. passages by H.-M.-T. Skerret. Philadelphia, 1924.
53. *Tacitus*. Das Leben des Iulius Agricola / Lat. u. deutsch v. R. Till. Berlin, 1961.
54. *P. Corneli Taciti libri quae supersunt* / Ed. E. Klostermann. V. II, fasc. 2 (Agricola etc.). Lipsiae, 1962.
55. *Sexti Aurelii Victoris liber De Caesaribus* (Praeced. Origo gentis Romanae et liber De viris illustribus urbis Romae; subsequ. Epitome de Caesaribus) / Rec. Fr. Pichlmayr. Lipsiae, 1961.
56. *Vita sancti Macarii* // *Anecdota Graeco-Byzantina Pars I.* / Coll. dig. rec. A. Vasiliev. Mosquae, 1893. P. 135—165.
57. *Vita sancti Zosimae* // *Ibid.* P. 166—178.
58. *Vitae Homeri et Hesiodi* / Ed. Vd. de Vilamowitz-Moellendorff. Bonn, 1916.
59. *Vita Aesopi* // *Fabulae Romanenses Graece conscriptae* / Ex rec. et cum adnotat. Alfr. Eberhard. V. I. Lipsiae, 1872.
60. *Die Vitae Vergilianae* / Herausg. v. E. Diel. Bonn, 1911.

61. *Vitarum scriptores Graeci minores* / Ed. A. Westermann. Brunsvigae, 1845.
62. *Fragmenta historicorum Graecorum* / Ed. C. Muller. V. I—V. Berlin, 1841—1870.
63. *Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Teile I—III.* Berlin, 1923—1940.
64. *Rhetores Graeci* / Ed. Chr. Walz. V. I—II. Stuttgart; Tübingen, 1832—1835.
65. *Rhetores Graeci* / Rec. L. Spengel. Lipsiae, 1853—1856.
66. *Wehrli Fr. Die Schule des Aristoteles.*  
 I. Dicaearchos. Basel, 1944.  
 II. Aristoxenes. Basel, 1945.  
 III. Klearchos. Basel, 1948.  
 IV. Demetrios von Phaleron. Basel, 1949.  
 V. Straton von Lampsacos. Basel, 1950.  
 IX. Phainias von Eresos. Chaimaleon. Praxiphanes. Basel; Stuttgart, 1957.  
 X. Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schuler. Basel; Stuttgart, 1959.
67. *Элий Аристид. Панегирик Риму / Греч. с русским пер., комм. и прилож. И. Турцевича. Нежин, 1907.*
68. *Aristotelis Ars rhetorica* / Iter. ed A. Roemer. Lipsiae, 1899.
69. *Aristotelis Ethica Eudemia* / Rec. Fr. Susemihl. Lipsiae, 1884.
70. *Aristotelis Ethica Nicomachea* / Rec. Fr. Susemihl. Ed. II. Cur. O. Apelt. Lipsiae, 1903.
71. *Aristotelis Politica* / Post Fr. Susemihlium rec. O. Immisch. Lipsiae, 1909.
72. *Ciceron. De l'orateur / Texte et trad. par E. Courand.* Paris, 1922.
73. *M. Tulli Ciceronis Orator* / Herausg. u. erkl. v. W. Kroll. Berlin, 1958.
74. *Dion Chrysostomos. Opera* / With an engl. transl. by H.-L. Crosby. V. I—V. London; Cambridge, 1949—1956.
75. *Dionysii Halicarnassensis Antiquitatum Romanorum quae supersunt* / Rec. A. Kiessling, V. Prou. Parisiis, 1886.
76. *Denys d'Halicarnasse. Jugement sur Lysias* / Texte et trad. av. un comment. par A.-M. Desrousseaux, M. Egger. Paris, 1890.
77. *Dionysii Halicarnassensis quae fertur Ars rhetorica* / Rec. H. Usener. Lipsiae, 1895.
78. *Epictetus. Entretiens* / Texte établi et trad. par J. Souilhe. V. I—II. Paris, 1943—1949.
79. *Luciani Samosatensis Opera* / Ex rec. C.-J. Jakobitz. V. I—III. Lipsiae, 1873—1881.
80. *Photius. Bibliothèque.* V. I—II. Texte établi et trad. par R. Henru. Paris, 1960.
81. *M. Fabii Quintiliani Institutiones oratoriae libri XII* / Ed. L. Radermacher. V. I—II. Lipsiae, 1959.
82. *C. Sallusti Crispi Catilina et Iugurtha* / Post. A. Ahlberg ed. A. Kurfess. Ed. III. Lipsiae, 1957.

83. *Teletis fragmenta* / Ed. O. Hense. Lipsiae, 1909.
84. *Theodori Metochiti Miscellanea philosophica et historica* / Ed. Chr.-G. Mueller et Th. Kiessling. Leipzig, 1821.
85. *Theophanes continuatus* / Ed. Im. Becker. Bonnae, 1832.

Исследования

Плутарх и его произведения

86. Гершензон М. «Афинская полития» Аристотеля и «Жизнеописание» Плутарха. М., 1895.
87. Дювернуа М. Исторический анекдот у Плутарха в биографии Суллы // Сборник в честь С. А. Жебелева. [Б.м.], 1926. С. 415–426.
88. Елпидинский Я. Религиозно-нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. СПб., 1893.
89. Каллистов Д. П. Римские биографии Плутарха // Плутарх. Избранные биографии. М.; Л. 1941. С. 197–207.
90. Лурье С. Я. Биография Тиберия Гракха и Евангелия // Сборник в честь С. А. Жебелева. [Б.м.], 1926. С. 48–53.
91. Лурье С. Я. Плутарх и его время // Плутарх. Избранные биографии. М.; Л., 1941. С. 5–18.
92. Лурье С. Я. Две истории пятого века // Плутарх. Избранные биографии. М.; Л., 1941. С. 19–28.
93. Малейн А. И. Жизнь и сочинения Плутарха // Плутарх. О музыке. Пг., 1922. С. 17–26.
94. Протасова С. И. К вопросу об источниках Плутарха в биографии Ликурга // ЖНМП. 1915, октябрь. Отд. 5. С. 419–450.
95. Сергеенко М. Е. Три версии в Плутарховой биографии Тиберия Гракха // ВДИ. 1956. № 1. С. 47–49.
96. Соболевский С. И. Плутарх // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. М., 1961. С. 459–470.
97. Штифтар В. Е. Плутарх как историк // Гермес. 1910. № 11–12. С. 316–324.
98. Adcock F.-E. The sources of Plutarch: Solon, XX–XXIV // CQ. XXVIII. 1914. P. 39.
99. Almqvist H. Plutarch und das Neue Testament: Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. Uppsala, 1946.
100. Altkamp J. Die Gestaltung Caesars bei Plutarch und Shakespeare. (Diss.). Würzburg, 1933.
101. Arnim H. v. Plutarch über Dämonen und Mantik // Verhandl. der Koninkl. Akad. van Wetensch. Afr. Letterk. XXII. № 2. Amsterdam, 1921.
102. Barbu N.-I. Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque. Paris, 1934.  
Рецензия: М. Gary (CR, 1935. P. 32).
103. Baltus C. Tehnika povestirii la Plutarchos in Βίοι παράλληλοι. Chişinau, 1925.
104. Barry E.-G. Emerson's Plutarch. Cambridge, 1961.

105. *Benseler G.-E.* De hiatu in oratoribus Atticis et historicis Graecis libri duo. Freiburg, 1841.
106. *Bergen K.* Characterbilder bei Tacitus und Plutarch. (Diss.). Köln, 1962.
107. *Bux E.* Zwei sozialistische Novellen bei Plutarchus // *Klio*. 19. 1925. S. 413–431.
108. *Carney T.-F.* Plutarch's style in the Marius // *JHS*. LXXX. 1960. P. 24–31.
109. *Ceer R.-M.* Plutarch and Appian in Tiberius Grachus // *Classical & Mediaeval Studies in honor of E.-H. Rand*. N. Y., 1938. P. 105–112.
110. *Christ W.* Plutarchs Dialog von Daimonion des Socrates. München, 1901.
111. *Clason O.* Plutarch und Tacitus. Berlin, 1870.
112. *Erbse H.* Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs // *Hermes*. LXXXIV. 1956. S. 398–424.
113. *Flacelière R.* Sur quelques passages des Vies de Plutarque // *RPh*. XXII. 1949. P. 120–132.
114. *Focke F.* Synkrisis // *Hermes*. LVIII. 1923. S. 327–368 (dazu corrigenda S. 465).
115. *Frisch P.* Decompositions libri Plutarchei περί Ἰσίδος καὶ Ὀσφρίδος. Göttingen, 1907.
116. *Furnann F.* Les images de Plutarque. Paris, 1964.
117. *Geigenmüller P.* Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit // *NJ*. XLVII. 1921. S. 251–270.
118. *Geigenmüller P.* Harmonien und Dissonanzen bei Dio, Plutarch und Favorin // *NJ*. LI. 1923. S. 209–229.
119. *Gemoll W.* Das Apophthegma. Literaturhistorische Studien. Wien; Leipzig, 1924.
120. *Gessler L.* Plutarchs Gedanken über die Ehe. (Diss.) Zürich, 1962. Рецензия: R. Flacelière (*RF*. XCI. P. 349–351).
121. *Godolphin F.-R.-B.* The source of Plutarch's thesis in the Lives of Galba and Otho // *AJPh*. LVI. 1935. P. 324–328.
122. *Greard O.* De la morale de Plutarque. Paris, 1880.
123. *Hense O.* Die Synkrisis in der antiken Literatur. Freiburg, 1893.
124. *Hirzel R.* Der Dialog: Ein Literaturhistorischer Versuch. 2. Teil. Leipzig, 1895 (Plutarch — S. 124–237).
125. *Hirzel R.* Plutarch: Das Erbe der Alten, IV. Leipzig, 1912.
126. *Helmold W.-C., O'Neil E.-N.* Plutarch's quotations. Baltimore; Oxford, 1959.
127. *Jeuckens R.* Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik. (Diss.). Strassburg, 1907.
128. *Kahle U.* De Plutarchi ratione dialogorum componendorum. (Diss.). Göttingen, 1912.
129. *Kessler E.* Plutarchs Leben von Lykurgos. Berlin, 1910.
130. *Klotz A.* Die Quellen der plutarchischen Lebensbeschreibung des Marcellus // *RhM*. LXXXIII. 1934. S. 289–318.

131. *Klotz A.* Die Quellen Plutarchs in der Lebensbeschreibung des T. Quinctius Flaminius // RhM. LXXXIV. 1935. S. 46–53.
132. *Klotz A.* Über die Quellen Plutarchs in der Lebensbeschreibung des Q. Fabius Maximus // RhM. LXXXIV. 1935. S. 125–153.
133. *Klotz A.* De Plutarchi Vitae Caesarianae fontibus // Mnemosyne. Ser. 3. VI. 1938. S. 313–319.
134. *Klotz A.* Zu den Quellen Plutarchs in der Lebensbeschreibung des Camillus // RhM. XC. 1914. S. 282–309.
135. *Kowalski G.* De Plutarchi scriptorum iuvenilium colore rhetorico // Archivum filologiczne Akademiji Umiejtnosi w Krakowie. II. Cracoviae, 1918.
136. *Lacy P. de.* Biography and tragedy in Plutarch // AJPh. LXXIII. 1952. P. 159–164.
137. *Lassel E.* De fortunae in Plutarchi operibus notione. (Diss.). Göttingen, 1819.
138. *Lattanzi G.-H.* La compositione del De latenter vivendo di Plutarco // RF. LX. 1932. P. 332–337.
139. *Lehnerdt M.* De locis Plutarchi ad artem spectantibus. (Diss. inaug.). Rogimonti, 1883.
140. *Martin H.* The concept of philanthropia in Plutarch's Lives // AJPh. LXXXII. 1961. P. 164–175.
141. *Mewaldt J.* Selbsttitate in den Biographien Plutarchs // Hermes. XLII. 1907. S. 546–578.
142. *Muehl A.* Quomodo Plutarchus Chaeronensis de poetis scaenicis Graecorum iudicaverit. Neoburgii, 1900.
143. *Muehl M.* Poseidonios und der plutarchische Marcellus // Klassisch-philologische Studien. Heft IV. Berlin, 1925.
144. *Muehl M.* Solon gegen Peisistratos: Ein Beitrag zu plutarchischen Geschichtsschreibung // RhM. XCIX. 1956. S. 315–323.
145. *Muell P. v. d.* Antiker Historismus in Plutarchs Biographie des Solons // Klio. CXVII. 1942. S. 89–102.
146. *Paladini M.-L.* Influenza della tradizione del Sette Savi sulla «Vita di Solone» di Plutarco // REG. 1956. P. 327–411.
147. *Oakesmith J.* The religion of Plutarch: A pagan creed of apostolic times. London, 1902.
148. *Paton W.-R.* Plutarch und Satyrus // CR. XXVII. 1913. P. 131–132.
149. *Pohlenz M.* Einführung // Plutarch. Moralia. Leipzig, 1950. S. VII–XXVI.
150. *Pohlenz M.* Plutarchs Schrift Ἐρωτικὸς // Hermes. CL. 1905. S. 275–300.
151. *Reutern G. v.* Plutarchs Stellung zur Dichtkunst: Interpretation der Schrift «De audiendis poetis». Kiel, 1933.
152. *Russel D.-A.* Plutarch's Life of Coriolanus // JHS. LIII. 1963. P. 21–28.
153. *Sandbach F.-H.* Plutarch on the stoics // CQ. XXXIV. 1940. P. 20–25.

154. *Schläpfer H.* Plutarch und die klassischen Dichter: Ein Beitrag zum klassischen Bildungsgut Plutarchs. Zürich, 1950.
155. *Schmertosch R.* De Plutarchi sententiis quae ad divinationem spectant. (Diss.). Lipsiae, 1889.
156. *Seidel J.* Vestigia diatribae, qualia reperiuntur in aliquot Plutarchi scriptis moralibus. (Diss.). Brussel, 1966.
157. *Smith E.* Plutarch's biographical sources in the Roman Lives // GQ. XXXIV. 1940. P. 1–10.
158. *Smith R.-E.* The Cato Censorius of Plutarch // CQ. XXXIV. 1940. P. 105–111.
159. *Smith R.-E.* The sources of Plutarch's Life of Flaminius // CQ. XXXVIII. 1944. P. 88–99.
160. *Soury G.* La démonologie de Plutarque: Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien eclectique. Paris, 1942.
161. *Stadler Ph.-A.* Plutarch's historical methods: an analysis of the «Mulierum Virtutes». Cambridge; Mass., 1965.
162. *Stiefenhofer A.* Die Echtheitsfrage der biographischen Synkrisis Plutarchs // Phylologus. N.F. XXVII. S. 462–503.
163. *Stoltz C.* Zur relativen Chronologie der Parallelbiographien Plutarchs // Lunds Univers. Arsskrift. N.F. Aw. I, 25. N 3. Lund, 1929.
164. *Sweet W.-E.* Sources on Plutarch's Demetrius // CW. XLIV. 1951. S. 177–181.
165. *Uxkull-Gyllenband W.* Plutarch und die griechische Biographie: Studien zur plutarchischen Lebensbeschreibungen des V. Jahrhundert. Stuttgart, 1927.  
Рецензия: *Jacoby F.* (Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung Leiden, 1956. S. 356–357).
166. *Volkmann R.* Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchs von Chaeronea. Teile I–II. Berlin, 1869.
167. *Weber H.* Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaeronea. (Diss.). Köln, 1959.
168. *Weissenberger B.* Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften. Straubing, 1896.
169. *Weizsäcker A.* Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik. Berlin, 1931.
170. *Westerwick O.* De Plutarchi studiis Hesiodaeis commentatio philologica. Monasterii, 1893.
171. *Westlake H.-D.* The sources of Plutarch's Timoleon // CQ. XXXII. 1938. S. 65–74.
172. *Westlake H.-D.* The sources of Plutarch's Pelopidas // CQ. XXXIII. 1939. P. 11–12.
173. *Wilamowitz-Möllendorff V. v.* Plutarch als Biograph // Reden und Vorträge. Bd. II. IV Aufl. Berlin, 1926. S. 247–279.
174. *Wilamowitz-Möllendorff V. v.* Zu Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen // Hermes. XXV. 1890. S. 196–210.

175. *Wilhelm Fr. Plutarchos' περὶ ἠσυχίας* // RhM. LXXXII. 1927. S. 466—482.
176. *Wytttenbach D. Lexicon Plutarcheum. V. I—II. Lipsiae, 1843.*
177. *Ziegler K. Plutarchos von Chaeronea* // RE. XLI. Halbband. 1951. Col. 632—962. (Статья вышла под тем же заглавием отдельной книгой: Stuttgart; Waldsee, 1949.)  
Рецензия: *Castiglioni L.* (Gnomon. XXIV. 1952. S. 16—20).
178. *Ziegler K. Plutarchsstudien I—XX* // RhM. LVII—LXXVII. 1908—1938.
179. *Ziegler K. Die Überlieferungsgeschichte der vergleichenden Lebensbeschreibungen Plutarchs.* Leipzig, 1907.

Общая и античная история  
биографического жанра

180. *Гаспаров М. Л. Светоний и его книга* // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 263—273.
181. *Доватур А. И. История изучения «Scriptores historiae Augustae* // ВДИ. 1957. № 1. С. 245—256.
182. *Штаерман Е. М. «Scriptores historiae Augustae» как исторический источник* // ВДИ. 1957. № 1. С. 233—245.
183. *Штаерман Е. М. Светоний и его время* // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 249—262.
184. *Ammann J.-K. Zur Geschichte der biographischen Kunst bei den Griechen und Römer. I. Abhandlung: Die Epitaphien und ihre Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Biographie.* Freiburg, 1863.
185. *Anna G. d'. Le idee letterarie di Svetonio.* Firenze, 1854.
186. *Brutscher C. Analysen zu Suetons Divus Julius und der Parallelüberlieferung* // Noctes Romanae. № 8. Bern; Stuttgart, 1958.
187. *Clifford E. Biography as an art.* N. Y., 1962.
188. *Diels-Schubart H. Didymos' Kommentar zu Demosthenes.* Berlin, 1904 (Einleitung).
189. *Dihle A. Studien zur griechischen Biographie* // Abhandlungen d. Akademie d. Wissensch. 3. Folge XXXVII. Göttingen, 1956.  
Рецензия: *Fritz K. v.* (Gnomon. XXVIII. 1956. S. 326—332).
190. *Edel L. Literary biography.* Toronto, 1957.
191. *Funaioli G. Biografia* // RSI. VII. 1930. P. 44—45.
192. *Funaioli G. Suetonius Tranquillus* // RE. 2. Reihe. Halbb. VII. 1931. S. 593—641.
193. *Garraty J.-A. The nature of biography.* N. Y., 1962.
194. *Gerstinger H. Biographie* // RLAChr. Lieferung II. 1952. S. 386—391.
195. *Gudeman A. Satyros ὁ περιπατητικός* // RE. 2. Reihe. Bd. III. 1921. S. 228—235.
196. *Hanslik R. Die Augustusvita Suetons* // WS. LXVII. 1954. S. 99—144.



197. *Heilges St.* Hermippos der Kallimacheer // RE. XV. Halbb. 1912. S. 845–852.
198. *Kumaniecki K.-F.* De Satyro Peripatetico. Cracoviae, 1929.
199. *Laqueur R.* Phainias aus Eresos // RE. XXXVIII. Halbb. 1938. S. 1565–1591.
200. *Leo F.* Die griechisch-romische Biographie nach ihrer litterarischen Form. Leipzig, 1901.  
Рецензия: *Theiler W.* (Gnomon. II. 1929. S. 286.)
201. *Leo F.* Satyros' βίος Ἐδριπτεύου // NGG. 1912. S. 273–290.
202. *Ludwig E.* Die Kunst der Biographie. Paris, 1936.
203. *Mace A.* Essai sur Suetone. Paris, 1900.
204. *Mess A.v.* Die Anfänge der Biographie und der psychologischen Geschichtsschreibung in der griechischen Literatur // RhM. LXX. 1915. S. 317–337; RhM. LXXI. 1916. S. 79–91.
205. *Meyer Ed.* Die Biographie Kimons // Forschungen zur alten Geschichte. Bd. II. Halle, 1899. S. 1–87.
206. *Plesch L.* Die Originalität und literarische Form der Mönchbiographien des heiligen Hieronymus. München, 1910.
207. *Pretzsch B.* Zur Stilistik des Cornelius Nepos. Spandau, 1890.
208. *Romein J.* Die Biographie: Einführung in ihre Geschichte und ihre Problematik. Bern, 1948.
209. *Rostagni A.* Questioni biografice // RF. LXXV. 1947. P. 1–17.
210. *Schwartz E.* Diogenes Laertios // RE. V. S. 738–763.
211. *Steidle W.* Sueton und die antike Biographie // Zetemata. Heft I. München, 1951.
212. *Stuart D.-R.* Epochs of Greek and Roman biography // Sather Classical Lectures. IV. Berkeley, 1928.
213. *Wissowa G.* Cornelius Nepos // RE. VII. Halbb. 1900. S. 1408–1417.

Смежные жанры  
(историческая проза и т. п.)

214. *Гаспаров М.Л.* Новая зарубежная литература о Таците и Светонии // ВДИ. 1964. № 1. С. 176–191.
215. *Доватур А.И.* Композиция «Политий» Аристотеля // Классическая филология: Сборник докладов на конференции. 1959. С. 61–81.
216. *Доватур А.И.* Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957.
217. *Зельин К.К.* Борьба политических группировок в Аттике в VII веке до н. э. М., 1964 (гл. 2. Главные литературные источники о борьбе политических группировок в Аттике VI века до н. э. С. 41–92).
218. *Мищенко Ф.Г.* Федеративная Эллада и Полибий // Полибий. Всеобщая история в сорока книгах. Т. 1. М., 1890. С. I–CCXIII.
219. *Радциг С.И.* Аристотель и «Афинская полития» // Аристотель. Афинская полития. Государственное устройство афинян / 2-е изд. М.; Л., 1936. С. 11–26.

220. *Africa Th.-W.* Phylarchos and the Spartan revolution. Berkeley; Los Angeles, 1961.
221. *Alexander W.-H.* The Tacitean «non liquet» on Seneca. London, 1954.
222. *Aly W.* Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seine Zeitgenossen. Göttingen, 1921.
223. *Brink C.-O.* Tragic history and Aristotle's school // Proceedings of Cambridge Philol. Society. CLXXXVI. 1960.
224. *Bruns I.* Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt. Berlin, 1896.
225. *Bruns I.* Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten. Leipzig, 1898.
226. *Büchner K.* Sallust. Heidelberg, 1960.
227. *Capelle W., Marrou H.-L.* Diatribe // RLChr. III. 1957. S. 990–1009.
228. *Cousin J.* Rhetorique et psychologie chez Tacite: un aspect de la «deinosis» // REL. XXIX. 1951. P. 228–247.
229. *Fritz K.v.* Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung // Histoire et les historiens dans l'antiquité (Entretiens sur l'antiquité classique IV). Vandoevres; Genève, 1965. P. 83–128, 129–146.
230. *Giovanini G.* Tragedy and history in ancient literature // PhQ. 1943. P. 908–914.
231. *Kim P.* Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke. Göttingen, 1955.
232. *Köpke E.* De hypomnematis Graecis. Brandenburg, 1863.
233. *Mertel H.* Die literarische Form der griechischen Heiligenlegenden. München, 1909.
234. *Misch G.* Geschichte der Autobiographie. Bd. I. 3. Aufl. Bern, 1950.
235. *Münscher K.* Xenophon in der griechisch-römischen Literatur // Philologus. XIII. Supplementband. Heft II. Leipzig, 1920.
236. *Payr Th.* Enkomion // RLChr. XXXV. Lieferung. 1960. S. 332–343.
237. *Reitzenstein R.* Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig, 1907.
238. *Rohde E.* Der griechische Roman und seine Vorläufer. 4. Aufl. Berlin, 1960 (предисловие К. Кереньи к новому изданию).
239. *Schissel von Fleschenberg O.* Die griechische Novelle: Rekonstruktion ihrer literarischen Form // RhF. II. Halle. 1913.
240. *Schwartz E.* Griechische Geschichtsschreiber. 2. Aufl. Leipzig, 1959.
241. *Sizoo A.* Autobiographie // RLChr. Bd. I. 1950. S. 1050–1055.
242. *Walsh P.-G.* Livy, his historical aim and methods. Cambridge, 1961.
243. *Wehrli F.* Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie // Eumusia. Festgabe für E. Howald zum 70 Geburtstag. Erlenbach; Zürich, 1947.
244. *Wendland P.* Die hellenistisch-romische Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum und Christentum: Die urchristlichen Literaturformen. 2. Aufl. Tübingen, 1912.

245. *Wendland P.* Philo und die kynisch-stoische Diatribe // Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von P. Wendland und O. Kern. Berlin, 1895.
246. *Zegers N.* Wesen und Ursprung der tragischen Geschichtsschreibung. Köln, 1959.

Греческое общество и греческая культура  
эпохи Плутарха

247. *Вальденберг В. Е.* Политическая философия Диона Хрисостома // ИАН. 1926. № 10—11, 13—17. 1927.
248. *Виппер Р. Ю.* Просветительный век Римской империи // ВДИ. 1947. № 1. С. 45—59.
249. *Грабарь-Пассек М. Е.* Памятники поздней античной поэзии и прозы II—V вв. М., 1964. С. 7—26.
250. *Жебелев С. А.* АХАИКА: В области древней провинция Ахайи // ЗИФФПУ. № 71. СПб., 1903.
251. *Кудрявцев О. В.* Ахайя в системе римской провинциальной политики // ВДИ. 1952. № 2. С. 79—90.
252. *Кудрявцев О. В.* Эллинские провинции Балканского полуострова во втором веке нашей эры. М., 1954.
253. *Моммзен Т.* История Рима. Т. 5 (Провинции от Цезаря до Диоклетиана). М., 1949.
254. *Полякова С.* Греческая проза I—IV веков н.э. // Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 3—26.
255. *Ранович А. В.* Восточные провинции Римской империи в I—III вв. М.; Л., 1949.
256. *Сонни А. И.* К характеристике Диона Хрисостома // ФО. Т. 14. 1898. С. 13—36.
257. *Arnim H. v.* Leben und Werke des Dio von Prusa. Berlin, 1898.
258. *Bengston H.* Das politische Leben der Griechen in der romischen Kaiserzeit // Welt als Geschichte. 1950. S. 86—105.
259. *Hertzberg G.-F.* Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. Bd. I—II. Berlin, 1868.
260. *Mahaffy J.-P.* The Silver age of the Greek world. Chicago, 1906.

Общая литература

261. *Античная литература* / Под общей ред. проф. А. А. Тахо-Годи. М., 1963.
262. *История греческой литературы* / Под ред. С. И. Соболевского и др. Т. 1—3. М., 1946—1960.
263. *История римской литературы* / Под общей ред. проф. Н. Ф. Дергачи. 1954.
264. *История римской литературы* / Под ред. С. И. Соболевского, М. Е. Грабарь-Пассек, Ф. А. Петровского. Т. 1—2. М., 1959—1961.

265. *Бузескул В.* Введение в историю Греции: Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и в начале XX века. 3-е изд. Пг., 1915.
266. *Радциг С. И.* История древнегреческой литературы. 3-е изд. 1970.
267. *Тронский И. М.* История античной литературы. 3-е изд. Л., 1957.
268. *Atkins J.-W.-H.* Literary criticism in antiquity. Cambridge, 1961.
269. *Christ W.* Griechische Literaturgeschichte. 6. Aufl. / Bearb. von W. Schmid u. O. Stählin. B. I—III. München, 1912—1924.
270. *Croiset A. et M.* Histoire de la littérature grecque. V. I—V. 4-me éd. Paris, 1928—1929.
271. *Hadas M.* A history of Greek literature. N. Y., 1950.
272. *Jäger W.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. I. 3. Aufl. Berlin, 1954; Bd. II—III. 2. Aufl. Berlin, 1959.
273. *Kranz W.* Geschichte der griechischen Literatur. 4. Aufl. Leipzig, 1958.
274. *Licht H.* Sittengeschichte Griechenlands. Stuttgart, 1960.
275. *Nestle W.* Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt. Stuttgart, 1944.
276. *Nilsson M.* Geschichte der griechischen Religion. Bd. I—II. München, 1950.
277. *Norden E.* Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance. Bd. I. 3. Aufl. Leipzig, 1915.
278. *Norden E.* Die römische Literatur. 6. Aufl. Leipzig, 1961.
279. *Schanz M., Hosius C.* Geschichte der römischen Literatur. Bd. I—II. 4. Aufl. München, 1927—1935; Bd. III. München, 1905; Bd. IV. München, 1914—1920.
280. *Sinclair T.-A.* A history of Greek political thought. London, 1951.
281. *Sinko T.* Literature grecka. T. I—III. Krakow, 1931—1951.
282. *Überweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1. Teil. Das Altertum. / 12. Aufl. von K. Praechter. Berlin, 1926.
283. *Volkman R.* Die Rhetorik der Griechen und Römer. 2. Aufl. Leipzig, 1885.
284. *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. (=Die Kultur der Gegenwart. Bd. I. № 8). Leipzig; Berlin, 1912.
285. *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Staat und Gesellschaft der Griechen. Berlin; Leipzig, 1923.
286. *Wright F.* A history of later Greek literature from the death of Alexander in 323 b. C. to the death of Justinian in 365 a. C. London, 1932.
287. *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen. 3. Teil. 2. Abteilung. 2. Hälfte 5. Aufl. Leipzig, 1923 (о Плулархе — S. 175—218).

**Список сокращений**

- ВВ «Византийский временник»  
ВДИ «Вестник древней истории»  
ЖМНП «Журнал Министерства народного просвещения. Отдел классической филологии».  
ЗИФФПУ «Записки историко-филологического факультета Петербургского университета»  
ИАН «Известия Академии Наук СССР»  
ФО «Филологическое обозрение»  
A & R «Atene e Roma»  
ACI «L'Antiquité classique»  
AJPh «American Journal of Philology»  
CQ «Classical Quarterly»  
CR «Classical Review»  
JAW «Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft»  
JHS «Journal of Hellenic Studies»  
JRS «Journal of Roman Studies»  
LEC «Les Études classiques»  
NGG «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen»  
NJ «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum»  
PhQ «Philological Quarterly»  
PhW «Philologische Wochenschrift»  
POxy «Oxyrinchus Papyri»  
RE «Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa u. a.»  
REG «Revue des études grecques»  
RF «Rivista di filologia e d'instruzione classica»  
RhF «Rhetorische Forschungen».  
RhM «Rheinisches Museum»  
RLAChr «Reallexicon für Antike und Christentum».  
RPh «Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes»  
RSI «Rivista storica italiana»  
SHA «Scriptores Historiae Augustae»  
WS «Wiener Studien»



Сергей Сергеевич Аверинцев (1937—2004) — выдающийся русский ученый; автор работ по истории позднеантичной и средневековой (в том числе древнерусской) литературы, по истории богословской и философской мысли; переводчик с древнегреческого, латинского, древнееврейского, сирийского, немецкого, французского и польского языков; критик и публицист. Выпускник филологического факультета МГУ, более двадцати лет работал в Институте мировой литературы

АН СССР, в течение ряда лет руководил отделением античной литературы; с 1991 г. — заведующий отделением Института истории мировой культуры при МГУ, с 1987 г. — член-корреспондент РАН. Значение его исследований не ограничивается рамками литературоведения и истории культуры — об этом, в частности, свидетельствует премия Леопольда Лукаса, присуждаемая Тюбингенским университетом за усилия, направленные на сближение народов и культур, лауреатом которой стал и С. С. Аверинцев.

Характеризуя творчество С. С. Аверинцева, А. Ф. Лосев отмечал, что его работы по истории позднеантичной и средневековой литературы написаны с особым интересом к противоречивой динамике перехода от античности к Средневековью, к поэтике «сдвинутого слова» как особому ответу на сдвиг в обществе, к взаимопроникновению ближневосточной и греческой культуры. У Аверинцева каждый символ античной и средневековой культуры рассматривается в перспективе современной духовной ориентации, постигается внутри «ситуации диалога» исследователя с его создателем; литературное слово истолковывается как человеческий «жест», а стиль — как жизненная «установка». Аверинцев акцентирует в составе гуманитарного знания момент «человеческого понимания», не сводимого ни к субъективно-эстетическому вчувствованию, ни к рационалистическому исчислению.

ISBN 5-352-00742-1



9 785352 007426